

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Ивана М. Стојановић Шешлак

ДОЖИВЉАЈ БАЛКАНА И БАЛКАНСКИХ
НАРОДА У ДЕЛИМА ПУТОПИСАЦА –
АЛЕКСАНДРА Ф. ГИЉФЕРДИНГА, МЕРИ
ЕДИТ ДАРАМ И РЕБЕКЕ ВЕСТ

докторска дисертација
Београд, 2026.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY

Ivana M. Stojanović Šešlak

THE EXPERIENCE OF THE BALKAN AND
THE BALKAN PEOPLES IN THE WORKS OF
TRAVEL WRITERS – ALEXANDER F.
GILFERDING, MARY EDITH DURHAM AND
REBECCA WEST

Doctoral Dissertation
Belgrade, 2026

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Ивана М. Стојановић Шешлак

ОПЫТ БАЛКАН И БАЛКАНСКИХ
НАРОДОВ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ
ПИСАТЕЛЕЙ-ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ –
АЛЕКСАНДРА Ф. ГИЛФЕРДИНГА, МЭРИ
ЭДИТ ДАРЕМ И РЕБЕККИ УЭСТ.

докторская диссертация
Белград, 2026.

Ментор:

Проф. др Предраг Мутавцић, редовни професор
Универзитет у Београду, Филолошки факултет

Чланови комисије:

1. _____

2. _____

3. _____

Датум одбране:

Београд

Изјава захвалности

Најискреније се захваљујем свом ментору проф. др Предрагу Мутавцићу на стрпљењу, помоћи и подршци током писања ове дисертације, као и на томе што ми је препоручио одређене ауторе који су део овог истраживања. Без његове несебичне помоћи и смерница овај текст не би био исти. Истовремено, желела бих да се захвалим својој породици на подршци, разумевању и стрпљењу. Рад бих посветила својим родитељима.

Доживљај Балкана и балканских народа у делима путописаца – Александра Ф. Гиљфердинга, Мери Едит Дарам и Ребеке Вест

Сажетак

Предмет научног истраживања ове докторске дисертације јесте културолошка анализа путописних дела троје путописаца: Александра Гиљфердинга, Мери Едит Дарам и Ребеке Вест, који су у различитим временским периодима дуже или краће боравили на Балкану и оставили описе о својим путовањима. Намера нам је да текстове путописа сагледамо на исцрпан и детаљан начин, како бисмо могли допринети даљем расветљавању перцепције Балкана и балканских народа, њихових обичаја, традиције, веровања и културе, те је циљ истраживања да добијемо један квалитативно нов увид у разумевање Балкана. Стога, поређењем културолошких описа и њиховом анализом, утврђивањем сличности, као и разлика у схватањима како Балкана, тако и балканских народа потврдиће се једна од основних хипотеза нашег истраживања да су путописи, будући да припадају истом књижевном жанру, иако настали у различитим историјским периодима погодни за културолошко истраживање. Полазећи од става да су путописна дела специфична књижевна врста хибридног карактера, те да поред објективних запажања обилују и субјективним доживљајима у мањој или већој мери, разматрана дела не доносе потпуне историјске истине, већ истину појединца у виду идентитета аутора. Претпоставка је да временска дистанца може пружити јасније културолошко читање, а тиме и објективнији поглед на поменута путописна дела. Потребно је изнети одређени суд и о супротстављеним гледиштима које су путописци изнели, што нас и упућује на питања о субјективности и објективности у путописним делима. Када је реч о субјективним ставовима, наша анализа је усмерена и на приказ средина из којих путописци долазе употпуњавањем слике о широј друштвено-политичкој и културној клими тих средина. То показујемо приказом основних смерница спољних политика како Русије (будући да је Гиљфердинг био први конзул Русије у Сарајеву и припадник панславизма), тако и Велике Британије (Едит Дарам и Ребека Вест су британске списатељице). На тај начин покушавамо да бар делом проникнемо у разлоге њихових појединих погледа, слагања, неслагања и сл. Додатни циљ наше анализе јесте да укажемо и на елементе народних култура балканских народа о којима путописци у својим делима говоре, као и да изведемо закључке о томе може ли се говорити о постојању једне балканске културе. Наведена анализа путописних текстова указује на то како сами балкански народи за себе подједнако верују да се налазе на граници, да имају специфичне погледе на сопствене историју, као и на њену важност, као и да су упознати са стремљенима великих сила упркос томе што је реч о претежно руралним срединама.

Кључне речи: путопис, Балкан, путописи о Балкану, Александар Гиљфердинг, Мери Едит Дарам, Ребека Вест

Научна област: Друштвено-хуманистичке науке

Ужа научна област: Студије културе, културологија и балканологија

УДК:

**The experience of the Balkans and the Balkan peoples in the works of travel writers –
Alexander F. Gilferding, Mary Edith Durham and Rebecca West**

Abstract

The subject of scientific research of this doctoral dissertation is the cultural analysis of the travelogues of three travel writers: Alexander Gilferding, Mary Edith Durham and Rebecca West, who spent longer or shorter periods in the Balkans and left descriptions of their travels. We intend to examine the travelogue texts in an exhaustive and detailed manner, to contribute to further elucidating the perception of the Balkans and the Balkan peoples, their customs, traditions, beliefs and culture. The research aims to gain a qualitatively new insight into the understanding of the Balkans. Therefore, by comparing cultural descriptions and their analysis, by establishing similarities and differences in the understandings of both the Balkans and the Balkan peoples, one of the basic hypotheses of our research will be confirmed: that travelogues, since they belong to the same literary genre, although they were written in different historical periods, are suitable for cultural research. Starting from the position that travelogues are a specific literary genre of hybrid character, and that, in addition to objective observations, they also abound with subjective experiences to a greater or lesser extent, the works under consideration do not bring complete historical truths, but rather the truth of the individual in the form of the author's identity. The assumption is that temporal distance can provide a clearer cultural reading and thus a more objective view of the aforementioned travelogues. It is also necessary to make a certain judgment about the opposing viewpoints that the travelogues present, which leads us to questions about subjectivity and objectivity in travelogues. When it comes to subjective views, our analysis is also aimed at depicting the environments from which the travelogues come by completing the picture of the broader socio-political and cultural climate of those environments. We demonstrate this by presenting the basic guidelines of the foreign policies of both Russia (since Gilferding was the first Russian consul in Sarajevo and a supporter of Pan-Slavism) and Great Britain (Edith Durham and Rebecca West are British writers). In this way, we try to at least partially understand the reasons for their individual views, agreements, disagreements, etc. An additional goal of our analysis is to point out the elements of the folk cultures of the Balkan peoples that travel writers talk about in their works, as well as to conclude whether it is possible to speak of the existence of a single Balkan culture. The above analysis of travel texts indicates that the Balkan peoples themselves equally believe that they are on the border, that they have specific views on their own history, as well as on its importance, and that they are familiar with the aspirations of the great powers, even though they predominantly come from rural areas.

Keywords: travelogue, Balkans, travelogues about the Balkans, Alexander Gilferding, Mary Edith Durham, Rebecca West

Scientific field: Social Sciences and Humanities

Narrow scientific field: Cultural studies and Balkan studies

UDC:

Садржај

I Увод	[1]
II Циљеви, методологија рада и полазне хипотезе.....	[4]
III Развој путописне књижевности и дефиниције путописа са освртом на путописна дела о Балкану.....	[7]
III 1. Путописи као специфичан жанр.....	[8]
III 2. Путописи о Балкану.....	[24]
III 3. Период између два светска рата и процват путописног жанра у Британији...	[36]
IV Балканско полуострво и велике силе.....	[39]
IV 1. Улога великих сила и одраз њихових политика на Балкан.....	[40]
IV 1. 1. Главне смернице спољне политике Хабзбуршке монархије према Балкану.....	[46]
IV 1. 2. Кратак историјски осврт на деловање Хабзбуршке Монархије у Источном питању.....	[47]
IV 2. Главне смернице спољне политике Русије на Балкану.....	[49]
IV 2. 1. Словенофилство и улога Александра Гиљфердинга у словенофилском покрету.....	[52]
IV 3. Спољна политика Велике Британије крајем XIX и почетком XX века.....	[55]
V Путописна дела о Балкану као одраз личних ставова путописаца.....	[59]
V 1. Сличности у ставовима путописаца у сагледавању Балкана.....	[63]
V 1. 1. Александар Гиљфердинг, Балкан и путопис <i>Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији</i>	[67]
V 1. 2. Гиљфердинг и сличности са другим путописцима у доживљају Балкана и балканских народа.....	[72]
V 1. 3. Описи тешког живота хришћана под турском влашћу у путопису <i>Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији</i>	[83]
V 2. Мери Едит Дарам и Балкан.....	[88]
V 2. 1. Едит Дарам и сличности са другим путописцима у доживљају Балкана и балканских народа.....	[93]
V 3. Ребека Вест, Балкан и путопис <i>Црно јагње и сиви соко</i>	[106]
V 3. 1. Ребека Вест и сличности са другим путописцима у доживљају Балкана и балканских народа.....	[115]
VI Разлике у ставовима путописаца у доживљају Балкана и балканских народа.....	[125]
VI 1. Гиљфердинг и религије на Балкану.....	[126]
VI 1. 2. Гиљфердингова запажања о етнографији.....	[132]
VI 1. 3. Гиљфердинг: православци, католици и муслимани у Босни и Херцеговини сагледани етнички и лингвистички.....	[134]
VI 1. 4. Гиљфердинг: Албанци и Срби у старој Србији.....	[141]
VI 2. Едит Дарам: Црногорци, Срби и Албанци.....	[146]
VI 3. Јужни Словени у путопису Ребеке Вест.....	[167]
VI 3. 1. Идеализована слика Јужних Словена у путопису Ребеке Вест.....	[168]
VI 3. 2. Ребека Вест о Хрватима, Србима, Црногорцима, Босанцима и њиховој историји.....	[177]

VII Однос путописаца (Гиљфердинг, Дарам, Вест) према епској књижевности и митовима на Балкану.....	[183]
VIII Закључак.....	[193]
Списак литературе.....	[211]

I УВОД

Предмет проучавања ове докторске дисертације јесте путописна литература Александра Ф. Гиљфердинга, Мери Едит Дарам и Ребеке Вест настала у периоду од педесетих година деветнаестог до краја тридесетих година двадесетог столећа. То је уједно и време када су поменути путописци боравили у балканским крајевима, о којима су оставили своје записе. Из тих разлога, наше истраживање ће се посебно бавити садржином путописа *Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији*, Александра Ф. Гиљфердинга, затим путописима *Кроз српске земље* и *Балканско бreme* ауторке Мери Едит Дарам и коначно путописом *Црно јагње и сиви соко* Ребеке Вест.

Наш циљ јесте да пажљивим ишчитавањем садржине наведених путописних дела и њиховом анализом укажемо не само на сличности, већ и на разлике које су путописци у тим делима изнели када је реч о Балкану као феномену у целини, али и када говоримо о појединим балканским народима са којима су долазили у додир. Намера нам је да текстове путописа сагледамо на исцрпан и детаљан начин, како бисмо могли допринети даљем расветљавању перцепције Балкана и балканских народа, њихових обичаја, традиције, веровања и културе. Додатни циљ нам је да укажемо на елементе народних култура балканских народа о којима путописци у својим делима говоре, као и да изведемо закључке о томе може ли се говорити о постојању једне балканске културе. Поред наведене примарне литературе, коју сачињавају поменута путописна дела, за наше истраживање користили смо и сазнања других аутора који су се посветили изучавању Балкана. Будући да су сви коришћени извори наведени у оквиру библиографије приложене на крају ове дисертације, не постоји потреба да их овде посебно наводимо.

Наша дисертација подељена је на осам делова. Сваки од поменутих делова даље ће се састојати од низа посебних поглавља, док ће се сама поглавља састојати од неколико посебних одељака.

Након Увода, у другом делу истраживања представимо циљеве, методологију рада и основне хипотезе од којих полазимо. Као прво, треба рећи да смо се определили за мултидисциплинарни приступ у проучавању предложених путописних дела. Тачније, проучавање путописне књижевности захтева такав приступ, будући да се тој врсти књижевности приписује хибридни карактер. Како путописи представљају извор и субјективних ставова, изузетно је важно сагледати њихов шири историјски контекст. Издвајањем конкретних примера које путописци наводе, указаћемо како на заједничке карактеристике, тако и на разлике у сагледавању било Балкана, било балканских народа. Поређења културолошких описа у поменутих делима могу се сагледати као полазни извор за даља сазнања која на свој начин пружају један квалитативно нов увид како у разумевање и схватање феномена Балкана, тако и балканских народа, њихових традиција и нарочито њихове културе.

У трећем делу дисертације намеравамо да изложимо развој путописних дела и представимо основне дефиниције путописа. Такав увид важан је из разлога што се путописи неретко одређују као специфичан жанр у науци о књижевности. Чињеница је да постоји велико неслагање теоретичара књижевности у вези са дефиницијом путописа. Но, чињеница је и да постоји њихова сагласност када је реч, прво, о значају који путописи имају за поједине истраживачке дисциплине, и, друго, када је реч о одређењу путописних дела као једне од најстаријих књижевних врста. Међутим, сами теоретичари нису сагласни у одговору на то да ли путописи представљају самосталан књижевни жанр. Сасвим је тачно да су сви путописи, будући да су писани у првом лицу, у мањој или већој мери одраз

субјективних доживљаја о упознатим крајевима и људима, премда у исти мах пружају и прегршт информација које су одраз објективних запажања путописаца. Управо од њихових непосредних доживљаја, закључака и опажања зависи каква ће слика бити обликована, колико ће бити разумљива, прихватљива и занимљива, али и колико ће бити провокативна, односно колико ће утицати на друге људе у формирању нових погледа на део света и културе коју су приказали. Не треба заборавити да су у претходним историјским периодима путописи у писаној (тј. штампаној) форми имали огроман значај у приближавању, упознавању, ширењу па и популисању одређене културе, народа или региона – данас тај задатак почива на путописним репортажама које се објављују у свим медијумима масовне комуникације – чиме су путописци настојали да заголицају машту читаоцима, да их уведу у један релативно непознат и прилично удаљен свет, да им преко евентуалних илустрација и слика, осим снаге речи, предоче визуелно и практично одређене информације. Све то је имало за циљ да читаоцима укаже на особеност људског рода и људске културе, на постојање различитости у виду такозваног алтеритета који, без обзира на сва одступања, у суштини осликава човека као биће које је временом успело да се прилагоди готово сваком географском поднебљу, да у њему изгради своју властиту друштвену организацију, културу, језик, митологију и религију.

Четврти део наше дисертације треба да представи основне смернице спољних политика земаља из којих путописци долазе, Русије и Велике Британије. Онолико колико простор буде омогућио, дотаћи ћемо се и неких најважнијих смерница спољне политике Хабзбуршке монархије, будући да је током низа столећа имала пресудан утицај на развој догађаја на Балкану као и на политичко, друштвено и културно развијање појединих балканских народа.

У петом и шестом делу представимо путописна дела троје путописаца. То ћемо учинити навођењем различитих примера из самих путописа, нарочито оних који говоре о културама, традицијама и навикама балканских народа. Поред културе, треба указати и на начин како су путописци у својим делима приказали однос балканских народа према доминантним религијама на том делу Балканског полуострва. Не треба занемарити ни чињеницу да је то једна од особености балканског простора, која даје посебан печат формирању слике како Балкана, тако и балканских народа. Поред наведеног, за наше истраживање значајно је и да издвојимо карактерне црте које су аутори истакли у опису црногорског, српског и албанског народа. То нас упућује и на извођење закључака о заједничким одликама балканских народа, уколико их има, али и на сагледавање разлика међу њима. Многобројна питања која се издвајају приликом анализе садржине наведених путописних дела јесу од посебне важности за наше истраживање, као што су следећа:

- а) какав је био њихов доживљај уметности и културе балканских народа,
- б) колико су запазили утицај других култура, тачније култура освајача, на балканске народе. Овде су у жижи били највише Турци, пошто су се најдуже задржали на подручју Балканског полуострва и били присутни и у време када су поједини путописи настајали,
- в) на који начин су путописци доживели и представили балканске народе са којима су се сусретали.

Опште је познато да је са доласком Османлија Балканско полуострво доживело многобројне корените промене друштвеног, политичког, верског и културолошког карактера. Тачније, одређени број становника прихвата нову веру, ислам, док и они који је нису прихватили ипак попримају различите утицаје културе освајача. У том светлу важно

је сагледати колико су путописци запазили да су прихваћени и присутни ти и такви трагови у понашању људи на Балкану. Стога, у шестом делу нашег истраживања анализираћемо начине на које су путописци видели, описали и доживели поједине балканске народе. Наша намера је покажемо како су путописци доживели улогу османлијске власти на Балкану.

Седми део дисертације има за циљ да укаже на начин на који су путописци чија дела анализирамо представили народну културу балканских народа одабиром појединих епских песама. Требало би истаћи да је овде неопходно да се ограничимо: једино је потребно да изложимо чињеницу да ли су у својим путописним делима путописци посветили пажњу епској књижевности, тачније јесу ли указали на поједине епске песме или не, све са намером да наша анализа балканских народних култура буде исцрпна.

Последњи део истраживања има за циљ да на основу изнетих запажања, анализом ставова аутора путописа које смо за ово истраживање одабрали, изнесемо и поједине закључке, који би требало да укажу на различите углове гледања на сам Балкан и балканске народе, те спорења које ово подручје и данас изазива. На тај начин, ова дисертација требало би да пружи свој скромни допринос за друге истраживаче балканске културе и Балкана уопште, тачније разумевању њихових култура, традиција и обичаја.

II Циљеви, методологија рада и полазне хипотезе

Као што смо већ назначили, предмет нашег истраживања јесте поређење културолошких описа, утврђивање њихових сличности и разлика у контексту разумевања како феномена Балкана, тако и балканских народа. Када је реч о методама које ћемо у нашем истраживању користити, на првом месту треба рећи да смо се определили за мултидисциплинарни приступ. Приликом анализе садржаја наведених путописних дела користимо дескриптивну, интерпретативну, компаративну и контрастивну методу. Како путописи, поред објективних, представљају извор и субјективних ставова, позитивистичка метода која подразумева сагледавање историјског контекста и биографских података неопходна је у сагледавању путописних дела. У прилог потврде наведеном ставу можемо навести пример руског путописца Александра Гиљфердинга, једног од заговорника идеје о пансловенству. Из тог угла сагледано, јасан је његов позитиван однос према словенском, пре свега православном становништву на Балкану, његовој култури, обичајима и вери. Издвајањем и упоредном анализом конкретних примера које путописци у својим делима наводе, указаћемо како на заједничке карактеристике њиховог виђења Балкана, тако и на разлике у њиховом сагледавању Балкана и појединих балканских народа. Истовремено, наша је намера да укажемо на поједине одлике Балкана које су путописци учили, свако од њих појединачно. Поређења културолошких описа у поменутих делима требало би да нам буду извор за многа сазнања, која читаоцима могу деловати и неочекивано и која ће пружити ново сагледавање како Балкана у целини, тако и појединачних балканских народа. Уколико говоримо о путописима Ребеке Вест и Едит Дарам, иако су ове ауторке биле супротстављене у појединим ставовима о Балкану и његовој историји, посебно о Сарајевском атентату, ипак у путописима проналазимо поједина слична запажања. Њихово сагледавање има велики значај, нарочито што се на основу тих дела постепено формирала слика о балканским друштвима као о претежно руралним и неразвијеним подручјима услед спречености да се развијају економски и културно, што није утицало на њихове особине попут срдачности, љубазности и гостопримљивости. Треба истаћи чињеницу да је управо захваљујући путописима порастао интерес Европе за откривање Балкана, премда се тај процес одвијао постепено. Посебна пажња биће посвећена компаративној или упоредној методи, као саставном делу мишљења и закључивања. Поређењем различитих културолошких утисака које су о Балкану и балканским народима путописци оставили, циљ нам је да утврдимо колико су њихови утисци о културама, традицијама и менталитету балканских народа слични или различити, те и да ли се у њиховим записима могу пронаћи заједнички ставови о различитим обрасцима понашања тих народа. Када је реч о разликама које су путописци изнели, циљ истраживања јесте да се утврди колики је степен тих разлика. Тачније, један од циљева је да се сагледавањем разлика истакне да ли су оне само делимичне или су пак у питању супротна гледишта аутора о појединим друштвеним појавама, обичајима, навикама и традицијама народа на Балканском полуострву, као и о појединим историјским личностима и догађајима. Приликом извођења закључака потребно је сагледати и историјски контекст у коме су путописи настајали, узимајући у обзир и биографске податке аутора путописних дела. Биографска метода претпоставља да сваки појединац успоставља лични однос према објективним догађајима чији је сведок или директни учесник, тако што те догађаје тумачи и разуме у складу са својим погледом на свет. Тачније, путописци преко својих погледа на свет, укључујући своје образовање, одгој и доминантне обрасце мишљења обликују друга гледишта о друштвеним појавама и културним утицајима. Како се њихово искуство обогаћује новим утисцима и догађајима,

путописци могу своја гледишта и обрасце мишљења задржати, те и употпунити новим сазнањима. То је пример Ребеке Вест, која на Балкану, преношењем ставова саговорника са којима се сусрела, дошла до потврде својих основних гледишта и погледа на свет, посебно када је реч о критичком односу према империјама. Са друге стране, путописци могу и нека своја почетна гледишта изменити или сасвим променити. Пример тога јесу ставови Мери Едит Дарам које је изнела у првој и у другој књизи о Балкану.

Једна од основних хипотеза нашег истраживања јесте да су поменута путописна дела, будући да припадају истом књижевном жанру, а настала у различитим историјским периодима погодна за културолошко истраживање и поређење. Полазећи од става да су путописи специфична књижевна врста хибридног карактера, те да они поред објективних запажања обилују и субјективним доживљајима у мањој или већој мери, разматрани путописи не доносе потпуне историјске истине, већ истину појединца у виду идентитета аутора. Тачније, иако пружа објективне описе, путописна књижевност ипак нуди истину појединца или аутора, као производ вишеслојних система вредности сваке личности. Претпоставка је да временска дистанца може пружити јасније културолошко читање, а тиме и објективнији поглед на поменута путописна дела. Циљ путописаца јесте да у својим делима приближе начин живота, обичаје, културу и традицију балканских народа широј читалачкој публици, те и да дају приказ духа времена у коме су поменута дела настала. Потребно је изнети одређени суд и о супротстављеним гледиштима које су путописци изнели. То нас управо и упућује на питања о субјективности и објективности у путописним делима.

Треба рећи да период који обухвата крај деветнаестог и прву половину двадесетог века представља раздобље које је описано у путописним делима Гиљфердинга, Едит Дарам и Ребеке Вест, јесте време које је носило промене. Као што Чалићева каже (2013: 21), само је „мали број савременика био свестан да је живео у епохи миленарских промена”, те за људе у сеоским срединама важи да живе у великом сиромаштву и да су „привржени старим традицијама”, те се неким уједињење Јужних Словена чинило као „музика далеке будућности”. Југословенска нација није постојала, али је на почетку двадесетог века међу Јужним Словенима постојало интуитивно осећање међусобне повезаности, те су „интелектуалци и политичари” били они који су „мислили да се на основу заједничког језика и културе може створити и јединствена јужнословенска нација” (*op. cit.*, 27). До стварања Југославије јесте дошло, али као што ће се показати, стварање југословенске нације била је илузија. Поред истицања промена које су обележиле период о коме поменути путописи говоре, неопходно је указати и на основне смернице спољних политика држава из којих путописци долазе, а тиме и на доминантна мишљења, као и друштвену и културну климу тих друштава.

Како су Едит Дарам и Ребека Вест пореклом из Британије, а Александар Гиљфердинг из Русије, приказ спољних политика тих држава од посебне је важности. Истражићемо колики је био утицај средина, затим доминантних мишљења која су се могла назрети и кроз штампу, као и званичних ставова и оријентација политичких актера на саме путописце и њихово дело. Такав увид нам је од изузетне важности управо да бисмо, пошто сагледамо начин на који су представили Балкан и поједине балканске народе, могли утврдити у којој мери се ставови путописаца подударају са доминантним ставовима средина из којих долазе илити колико се културна клима њихових средина може препознати у њиховим ставовима.

У поглављу о спољној политици Русије, основна намера јесте да укажемо на однос руског народа према балканским народима, те и руског цара који се представљао

заштитником православља и хришћана у европској Турској. Посебно је важно указати на заокрет према балканским Словенима до кога долази у периоду после Кримског рата. Како Кримски рат представља прекретницу у спољној политици Русије, његове последице биће посебно образложене, као и утицај који је панславизам као правац имао. У одељку о британској спољној политици циљ нам је да представимо супротстављеност која је постојала између Русије и Велике Британије, те и постојање русофобије у великом делу британске јавности. Питање које се услед тога намеће јесте колико је русофобија као доминантна црта јавног мњења утицала на ставове Мери Едит Дарам и Ребеке Вест у сагледавању балканских народа.

Посебан одељак у коме ће бити речи о спољној политици Двојне Монархије треба да покаже да се Аустроугарска определила да на Балканском полуострву пружи подршку Албанцима насупрот Словенима. Тачније, један од циљева одлучиоца у Монархији јесте њихово залагање да се албанска нација обезбеди стварањем независне албанске државе, низом испланираних акција које ће бити реализоване у ту сврху. Независну албанску државу видели су као сопствену сферу утицаја на Балкану, која ће им обезбедити превласт у решавању Источног питања.

Један од додатних циљева јесте и да представимо оне делове путописа у којима су се путописци изјаснили о појединим епским песмама, ако су их издвојили, те и како су их у својим делима представили. Како епска књижевност потиче из народа, те представља народну културу, овај део нашег истраживања требало би да пружи увид и у знатичељу путописаца, са једне стране, као и постојање одређених спона између њихових властитих култура са народним културама на Балкану, са друге. Такође, треба издвојити елементе народне културе о којима путописци у својим делима пишу.

Последње поглавље нашег истраживања има за циљ да изнесе закључке до којих смо дошли у путописним делима о Балкану Александра Гиљфердинга, Мери Едит Дарам и Ребеке Вест. Како смо већ назначили, путописци имају намеру да буду веродостојни у представљању обичаја и културе балканских народа и простора уопште. Међутим, поставља се питање у којој су мери ту почетну намеру успели да остваре? Одговор ћемо покушати да дамо у завршном поглављу наше дисертације.

Додатни циљ нашег истраживања јесу питања веродостојности путописних дела. У складу са тим, могли бисмо указати на став који је Стеван К. Павловић о историчарима изнео у *Историји Балкана*. Према њему, постизање потпуне објективности није ништа друго до илузија (2018: 459). Самим тим, ни ми у читању и анализи путописа који су предмет нашег истраживања не можемо очекивати потпуне и коначне истине. Намера нам је да укажемо на паралеле у схватањима простора Балкана и балканских народа троје поменутих путописаца, као и на ставове који их сукобљавају. На тај начин, требало би да допринесемо дубљем расветљавању духа времена у коме су ови путописи настали, а њихова нова читања требало би да нам пруже и нову слику Балкана и разумевање балканског простора. То је уједно и превасходни циљ коме тежимо. Сазнања до којих ћемо доћи треба да нам пруже прегледнију слику о погледима ових аутора не само када је реч о балканским народима, него и на балканска друштва и балканску културу уопште. Наш приступ изучавању ове теме сматрамо оправданим и стога што у досадашњим истраживањима није било свеобухватног сагледавања поменутих дела, већ само сагледавања њихових појединих сегмената, посебно када је реч о културолошким процесима и утицајима на Балканском полуострву.

III Развој путописне књижевности и дефиниције путописа са освртом на путописна дела о Балкану

Како смо већ назначили, многи аутори који на теоријском нивоу проучавају путописне текстове/путописну књижевност слажу се са одређењем путописа као једне од најстаријих књижевних врста, истичући значај који путописи имају за различите дисциплине. Једна од њих је и Слободанка Пековић, која у раду „Путопис – условљеност жанра” указује на то да је путопис „веома стар књижевни облик” који „је свој прави процват доживео у доба просветитељства, као и све друге мемоарске врсте” (2001: 16). Међутим, када је реч о томе представљају ли путописи посебан жанр нема сагласности, као што не постоји једна прецизна дефиниција путописа, о чему посебно говори Јан Борм истичући да треба утврдити јесу ли они жанр¹. Све наведено, отвара тему о путописима у науци о књижевности, указујући и на сложеност предложене тематике. Стога, приликом проучавања путописних дела, најподесније је одредити се за мултидисциплиниран приступ.

Када говоримо о путописним делима о Балкану, неопхоно је указати на њихов значај. Управо преко путописних записа различитих путника долазило је до постепеног откривања Балкана и упознавања Европе са тим недовољно познатим делом европског континента. Приликом читања путописа, увиђа се да је Балкан „веома близак Европи”, када говоримо о географској близини, али и „знатно удаљен од Европе” (Мутавцић, Камбурис 2015: 115). О два различитим димензијама Балканског полуострва, географској, која је неспорна и културној, о којој се расправља, писало је више аутора. Као културни регион, Балкан се одређује као простор где се „преплићу трагови европских и ваневропских утицаја” и услед тога „открива у суштини културу раскршћа”², те Балкан „ни до данас није успео да савлада културну дистанцу” (Грчић 2005: 209). Међутим, како је приметио Танасковић, „разнородно становништво Балкана” је свој гранични положај неретко посматрало у негативном светлу, те је „довођено у ситуацију да и само поверује” да је реч о проклетству, тј. усуду „од којег треба по сваку цену бежати, па макар и у самопоништење и самозабрав” (2008: 71-73). Стога смо мишљења да је потребно ново читање и упознавање са путописним текстовима о балканском простору и балканским друштвима. Осамнаесто столеће представља прекретницу у развоју путописа о Балкану, пошто је то период када су „прави путници”, као авантуристи, антиквари и научници први пут надјачали дипломате (Тодорова 2006: 173).

¹ Владимир Гвозден (2005: 281) када поставља исто питање о путописима (јесу ли они посебан жанр) каже да је „реч путопис, у српском језику, преширока да би упућивала на јасно одређен жанр”, из разлога што обухвата „низ текстова чија је главна тема извештај о путовању”.

² Грчић наводи да су уметнички симболи Балкана који указују на раскршће древни пут, затим река, мост, крчма и хан, манастир и огњиште, деобе и сеобе (2005: 211).

III 1. Путописи као специфичан жанр

Једна од основних хипотеза нашег истраживања, како смо већ назначили, јесте да се личност аутора путописа огледа кроз његово дело. Путописи су једна од можда најстаријих познатих књижевних врста. Како Љиљана Пузовић (2012: 326) наводи у чланку „Путопис и коментари”: „[М]исли о путовању старе су колико и сâм човек – путовање се доводи у исту равн са животом: путовати значи живети”. Путовало се и током средњег века, само што се тадашњи начин путовања прилично разликовао од каснијих – путовало се далеко спорије, па су зато, „[р]астојања [...] мерена данима хода, јахања или пловидбе” (*Ibidem*) – а како су се путници суочавали и са многим опасностима, ради властите сигурности путовали су обично у групама. Неретко су били унајмљивани и водичи током целог или једног дела пута који су им обично служили и као преводиоци. Услед таквих околности, путовања су била резервисана за мали број људи и сматрала су се привилегијом. Поред владара и дипломата, на путу су често били и трговци, а поред њих су ту били и ходочасници као и монаси. Услед сусрета са другим културама, срединама, обичајима, традицијама и језицима, посебно питање представља „шта све запажа средњовековни путник на свом путовању и какву врсту бележака ће он, или неко из његове пратње, о томе оставити” (*op. cit.*, 2012: 330). Заправо, ово питање односи се на свако путописно дело без обзира када је оно настало, будући да су у процесу његовог стварања од изузетне важности аутор и његова сопствена мерила и афинитети. Тако ће побожни средњовековни путник или монах бити заинтересован за духовне вредности: следиће „Христа, Христов лик, због чега су све остале, овоземаљске ствари сувишне” (*op. cit.*, 2012: 330). Из тог разлога, описи околине биће махом изостављени из таквих путописних текстова. Како примећује Мишел Битор (Michel Butor) у чланку „Путовање и писање” (“Le voyage et l’écriture”) ходочасник носи са собом питање „на које очекује одговор, лек за тело и душу” (Битор 2009: 101), те је неминовна усредсређеност на проналажење одговора, а не на само путовање. Тачније, средњовековни путописи више су били „прилика за исказивање побожности”, те стога немају циљ да читаоца упознају са пределима и људима, односно њиховим обичајима и навикама (Храбак 1969: 2).

Са наступањем ренесансе долази до нове ере путописа који полако попримају облике модерног путописног текста. За разлику од средњовековног путника окренутог духовном, путници ренесансе све више „путују и из задовољства” (Пузовић 2012: 331). Путници су окренути и другим вредностима, спремни да опажају различите ствари из непосредне околине. Представљају градове, улице, случајне пролазнике, људе са којима ступају у разговор, као и све оно што им привлачи пажњу, што је њима необично и другачије од средина из којих потичу. Међутим, иако се мења перцепција аутора, он је тај који бира, описује и уноси у свој путопис оно што жели да прикаже читаоцима. Велика географска открића утицала су на развој и ширење путописа који имају за циљ да читаоце упознају са новооткривеним крајевима Земљине кугле. Колумбо открива нови континент, а о његовом путовању сведочи сачуван дневник. Иако га није водио он сâм, већ његов бродски писар³, те је писан у трећем лицу, дневник садржи прегршт најразличитијих информација у вези са искрцавањем, првим сусретом с урођеницима и покушајима

³ Име аутора путописа, тј. дневника је Родриго Дерсоведо (Rodrigo Dersovedo). Колумбо је писао неке делове дневника, што се види из уводног дела, док је коначну верзију написао Бартоломеј де ла Касас (Bartolomé de las Casas). Више о тим дневницима у раду Ивана Педерина „Вјерска позадина путописа у доба открића”, Црква у свијету, 37/4 (2002): 448-473.

трговине са њима, а као куриозитет представља изненађење да готово сви домороци, иако не носе одећу, имају минђуше од злата. Како запажа Иван Педерин (2002: 452) у раду „Вјерска позадина путописа у доба открића”, „[б]родски дневник који је написао осредњи писар постаје стога важан”, као сведочанство о историјском догађају који је променио свет. Иако имена аутора многих записа у доба открића остају непозната, као што је то случај са путописом другог путовања Васка де Гаме, ти путописи обилују подацима о пловидби, описима животиња, биљака, људи које су сретали, те се види да је, када је реч о поменутом путопису, аутор „био прилично образована особа” (*op. cit.*, 456). Последица тих открића јесте промена у начину на који просечан човек тог доба сагледава свет. Нова сазнања подстичу развој других наука⁴. Таквим путописним формама, како примећује Педерин, наука и открића су „уклонили чудо и чаролије из књижевности” (*op. cit.*, 453), те митско и фантастично у путописима све више уступају место стварним пустоловинама. У почетку су сва путовања била пустоловна, али са откривањем нових подручја постају делом не само потраге за богатством, него и као део раширене мреже међународне шпијунаже⁵. Управо обавештајни карактер различитих записа са тих путовања „открива нам и зашто су готово сви ти дневници и писма необјављени” (*op. cit.*, 457).

У есеју „Of Travel” („О путовањима”)⁶, Франсис Бекон (Francis Bacon), као претеча британског емпиризма, даје одређена упутства онима који путују. Према његовом мишљењу, путовања су за млађе нараштаје саставни део образовања, док су за старије део животног искуства⁷. Бекон саветује путнике да са собом понесу карту или књигу о земљи у коју су се упутили, да претходно упознају језик, да поведу слугу или пратиоца који познаје језик те земље и сл. Беконова препорука јесте и да се током пута води дневник, пружајући детаљни списак битних локалитета које један озбиљан истраживач треба да посети. Век касније, емпиризам са својом геслом да целокупно знање проистиче из утисака и наших чула, те да је укорењено једино и само у искуству, даје додатни подстицај ка популаризацији путовања. У *Наговору на филозофију (Хрестоматија)*, Видак Марковић (1996: 207) скреће пажњу на речи Џона Лока (John Locke) који напомиње како је дух „бео папир без иједног слова, без иједне идеје”, док на питање одакле потиче сав материјал ума и знања каже: „На то ја одговарам једном речју: из искуства. На искуству је засновано и из њега у крајњој линији произилази све наше знање”. Закључак који се може извести јесте да је потребно што више видети, осетити и истражити, а предуслов за то јесте путовање. Само по себи, читање није довољно. Одлазак у друге крајеве постаје врста обавезе како би се проширили видици, стекло ново искуство и обогатило знање. Из тих разлога, сви они који су могли отиснути би се у нове и непознате крајеве у потрази за додатним искуствима и сазнањима.

Многи аутори ни данас не споре чињеницу да је виђење и посматрање укорењено у већини путописних приповедања. О томе пишу Џорџија Алу (Giorgia Alú) и Патриција Хил (Sarah Patricia Hill) у раду „Путопишчево око: читање визуелног у путописима” (“The

⁴ Овде бисмо могли скренути пажњу на став Мери Луиз Прат да је у Европи „након изума штампарске машине” управо „европска империјална експанзија створила путописне радове као индустрију која и данас цвета” (Прат 2018: 224).

⁵ Према Педерину, походи Васка де Гаме представљају војне походе, који су показали „надмоћ шпијунаже над чисто војним дјелатностима” (2002: 457).

⁶ Francis Bacon, *Essays or Counsels, Civill and Morall, (Of Travel)*, на интернет страници <http://www.authorama.com/essays-of-francis-bacon-19.html>, 06.05.2021.

⁷ Према Сари Мекартур, Бекон је „истицао везу између путовања и знања, чврсто убеђен да је путовање облик природне филозофије на коју се могу применити емпиријски методи” (Мекартур 2010: 15).

travelling eye: reading the visual in travel narratives”): посматрање се „преноси у текст, било да је у писаном или визуелном облику” (Алу, Хил 2018: 1). Ауторке такође истичу значај илустрација које „почињу да заузимају централну улогу у начину на који се доживљавају места и људи” (*Ibidem*). Потребно је нагласити како илустрације и различити цртежи, који често чине садржину путописа, имају посебну улогу у упознавању читалаца са различитим пределима, народима и њиховим културама. Приликом посматрања онога што можемо видети у нашем физичком окружењу, трагамо за начинима како то да уклопимо у нашу слику света (*op. cit*, 2). Поред илустрација, у новије време за путописе велики значај има и појава фотографије: „Јасно је да је изум фотографије имао драматичан утицај, како на путовања, тако и на путописе” (*op. cit*, 9). Џејмс Базард (James Buzard) у есеју „Гранд тур и након тога (1660-1840)” (“The Grand Tour and after (1660-1840)”, расправља о настанку и карактеристикама тог вида путовања. „‘Grand tour’ је био, од почетка до краја, идеолошки оглед” (Базард 2002: 38). Представљао је устаљену праксу образовних путовања (оних који су то могли да приуште) која су трајала неколико година (најчешће од једне до пет). Омладина одлази на пропутовање ради забаве и додатног образовања, обилазећи земље са развијеном културом: „Она су представљала освајање познатог света, а Италија је имала повлашћено место” (Гвозден 2007: 45). Најчешће се путовало у Француску и Италију, као би се употпунило образовање младих владајућих класа⁸. Занимљиво би било додати како су она имала пресудан утицај на касније путописце, па и на нашег Доситеја Обрадовића. Гвозден га узима као пример једног обрнутог „*Grand tour[a]* који ће проширити менталне границе српског путописа” (*Ibidem*).

Виђење је Саре Мекартур (Sarah McArthur) изнето у докторској дисертацији *Bumi Европљаном: Руска путописна књижевност и Балкан, 1804-1877 (Being European: Russian Travel Writing and the Balkans, 1804-1877)*⁹ да је Гранд тур био у истој толикој мери део искуства младог руског племства, колико је био део искуства припадника виших слојева друштва у западној Европи (2010: 18). Попут западне Европе, Русија је „учествовала у мапирању других друштава за своје сврхе и користила путописне текстове као начин сопственог изражавања” (*op.cit*, 17). Самим тим, „већина младих Руса” који су се отиснули у друге крајеве „свесно је опонашала ауторе са запада” (*op.cit*, 18). Међутим, њен став је да се у Русији развио путописни жанр који је много више него „пука копија” западног (*op.cit*, 19). Ова ауторка такође истиче како је путописна литература, нарочито она коју назива „научном”¹⁰, „представљена као истинита и обраћа се читаочевом осећају за стварно”, док је централна тема „сусрет са Другим”, при чему мисли на друге народе, чије су култура,

⁸ Базард представља најчешће дестинације које су биле део гранд тура. Након преласка Ламанша, пошто би прибавили кочију у Калеу, прво би се запутили ка долини Лоаре, где се сматрало да се говори најчистијим француским нагласком. Након тога, упутили би се ка престоници Француске, Паризу. Наредна станица би најчешће била Женева, одакле би преласком Алпа, одлазили у Италију. У Италији би обишли Милано, Фиренцу, ако су у могућности и Веницију, као и Рим. За обилазак италијанских градова обично је било потребно да се проведе пар месеци у тој земљи. Повратак би могао да укључује посету Аустрији, као и посету немачким универзитетским градовима, те обилазак Берлина и Амстердама. Путовање би могло да тече и обрнутим редоследом. Ипак, најзначајније дестинације биле су Париз и италијански градови, јер би овај вид образовног путовања, без обиласка тих градова, изгубио своју сврху (Базард 2002: 39).

⁹ Извор није преведен на српски језик.

¹⁰ Према Сари Мекартур (2010: 15), „корене специфичног облика ‘научних’ путовања која овде проучавамо налазимо још средином шеснаестог века, када је ходочашће замењено образовним путовањем”. У то време, јавља се „нарастајуће веровање међу хуманистима да је путовање кључно за образовање”, док су „са протоком времена [...] путописи постали системичнији по свом карактеру будући да су писци покушавали да што боље организују знање које су прикупљали”.

језик и религија другачије од путопишчеве (*op. cit.*, 22, 23). То се огледа и у чињеници да путник током свог путовања „одржава везу са својом домовином”, а континуитет те везе представља суштину, пошто путовање „губи своју сврху ако писац/путник не одржава активно и верно своју припадност својој матичној култури”: „Ако путник изгуби перспективу своје домовине, он неће моћи да извештава о страним знаменитостима на начин који би их учинио занимљивим за оне у његовој родној земљи, што је једна од кључних функција путописања” (*op. cit.*, 23).

Како се сматрало, један од циљева те врсте путовања било је оспособљавање младих¹¹ за преузимање водећих позиција у друштву. Како наводи Омер Хаџиселимовић у књизи *На вратима истока – енглески путници о Босни и Херцеговини од 16. до 20. вијека* (1989: 11), таква путовања аристократске омладине постају вид устаљеног обичаја на Британским острвима још у току седамнаестог века, те се данас тај израз „узима као енглески”, иако потиче из француског језика. У свом делу *Дизраели и источно питање*, Ковић (2018: 36)¹² напомиње како тзв. Велико путовање „није било само ствар престижа и туризма, него и посебна врста интелектуалне иницијације и центлменског сазревања”. Са индустријском револуцијом и проналаском парне машине започиње процес промена које воде измени начина путовања током деветнаестог века. Како истиче Деан Дуда у чланку „Жанрови хрватскога романтичарскога путописа”, док у првим деценијама тог века нема разлика у начинима путовања у односу на претходна два века, крајем његове прве половине „започиње раздобље жељезница и наступа иновација” (Дуда 1998: 329) која се огледа у промени начина превоза људи, али и роба. Од тада започињу масовна путовања, заједно са миграцијама становништва у огромним размерама, што раније није било историјски забележено. Бржи превоз, чак и до одредишта која су некада била неприступачна и веома далека омогућио је бројним истраживачима и авантуристима упознавање са најразличитијим пределима које су посетили, с људима и културама са којима су се сусрели. Последица тога јесу посебни доживљаји и различита искуства, која су резултирала тим да су касније објавили своје записе о томе. На тај начин, путовања добијају на важности, постају привлачна и доступнија обичном човеку. Током периода ренесансе и у време великих географских открића стварају се предуслови за верно схватање стварности, те дају основе за путописни роман. Са порастом интересовања како за путовања, тако и за путописе, треба рећи да су путописи као описи „народа, њихове природе, обичаја, религије, облика владавине и језика” толико били укореењени у Европи након шеснаестог века да се мора претпоставити како је етнографија била „суштински део овог жанра” (Рубије 2002: 242). Следствено томе, седамнаести век је „доба све обимнијих путовања на копну и на морима”, те и век „радозналог путника” када се та литература користи у представљању различитих земаља (Константиновић 1986: 623). Крајем двадесетог века, путопис постаје „поље на коме се огледају писци и политичари, економисти и новинари” (*op. cit.*, 624).

Међутим, проблем са путописним записима крије се у њиховој разноликости. У раду „Узбуркавања и потраге 1500-1720” (“Stirrings and searchings 1500–1720”), Вилијам Шерман (William H. Sherman) напомиње како „би до сада требало да је јасно да је модерна

¹¹ Као пример можемо навести познатог британског државника Бенџамина Дизраелија који проводи шест недеља путујући долином Рајне током 1824. године, када одлучује да напусти студије права. После две године одлази на ново путовање по Француској, Швајцарској и Италији (Ковић 2018: 28-30).

¹² Говорећи о овој теми, Ковић скреће пажњу и на чињеницу да су многи припадници британске друштвене елите Дизраелијевог доба у младости ишли на Гранд тур. Осим Дизраелија, издваја Гледстона и Солзберија (Ковић 2018: 36).

путописна литература толико разнолика да чак није ни прикладно да се опише као један жанр”, док су, „модерни покушаји да се дефинишу путописи често тежили да ограниче жанр на истините записе” (Шерман 2002: 30-31), у чему сагледава додатни проблем. Аутори са наших подручја такође истичу специфичност свих текстова са путописном тематиком, која се огледа у немогућности њиховог прецизног дефинисања. Како бележи Слободанка Пековић (2001: 11), премда путописи постоје од давнина и представљају вредан извор за многобројна сазнања, „[о]збиљније проучавање путописне литературе дуго је било занемаривано, делом зато што су путописи били сврстани у инфериорни поджанр који није вредело истраживати”. Из тих разлога, дефинише путопис као „специфичан жанр у коме се не могу издвојити јасне црте одређеног жанра у чистом облику”, те наводи и могућност да неки други књижевни род лако „склизне’ у путопис” (*op. cit.*, 2001: 13-14)¹³. Према Владимиру Гвоздену у „Како читати путопис”, иако је путовање „темељна човекова делатност”, путопис се неретко одређује као „мање вредан поджанр”, те у складу са таквим размишљањем, он не заслужује озбиљније истраживање, „осим као допуна пишчеве биографије или документ културе” (Гвозден 2007: 39-40)¹⁴. Док се, на једној страни, сврставају аутори који путопис дефинишу као посебан жанр, на другој, имамо ауторе који сматрају да путопис то није. У складу са поменутиим, у чланку „Одређивање пута: О путопису, путничкој књижевности и терминологији” (“Defining Travel: On the Travel Book, Travel Writing and Terminology”) Борм истиче да „главна ствар коју треба утврдити јесте да ли је *путничка књижевност* уопште жанр” (2013: 607). У докторској дисертацији *Италијански путопис XIX вијека о Црној Гори*, Оливера Поповић (2015: 5) указује на чињеницу да „није тако једноставно прецизно и без дилема дефинисати која то дјела можемо назвати путописним”, указујући на блискост са другим књижевним врстама као што су дневници¹⁵, мемоари и аутобиографије. Посебно је питање следеће: да ли можемо бити сигурни у постављање граница између путописних текстова и других, њима сличних, попут аутобиографских, који истовремено садрже и описе неког путовања? Која мерила ваља прихватити као правила? Таква и слична питања говоре у прилог сложености путописног жанра. Међутим, колико год путописе видели као „објективне извештаје о свету”, то не мења чињеницу да су они „увек донекле, свесно или несвесно, аутопортрет – запис субјективног, индивидуалног или културног погледа” аутора (Кук 2016: 15). У докторској дисертацији *Слика страног света у српском путопису XIX века*, Александар Костадиновић (2016: 20) примећује како „студије о путопису готово увек отпочињу истим топосом – наглашавањем његовог специфичног статуса унутар науке о књижевности”, те се путописна књижевност дефинише и као „широк појам који обухвата дословна и метафоричка дела (радове) о путовањима” (Машовић 2015: 16).

¹³ Пековићева као пример за своју тврдње наводи Доситеја Обрадовића и његову *Аутобиографију* (2001: 13-14), премда постоји безброј других примера. Омер Хаџиселимовић наводи да је Хенри Остел (Henry Austell), први енглески путник који помиње Босну, док је његов путопис дат у облику дневника. Остел се убраја међу прве путнике који су путовали копном до главног града Турске, а не морем (Хаџиселимовић 1989: 13).

¹⁴ „Како читати путопис” чланак је који је касније објављен у књизи уредника Саше Илића *Како читати: О стратегијама читања трагова културе*. Изворно, то је био циклус је предавања у Народној библиотеци Србије, објављен 3. маја 2014.

¹⁵ У раду „На међи путописа и дневника”, Станиша Војиновић (2001: 69-70) наводи пример путних дневника Јеврема Грујића, које оцењује да се налазе „на међи између дневника и путописа” истичући како се и сам писац колеба у одређењу, те своје записе прво назива „‘путним дневником’, доцније ‘дневником’ а на крају ‘путописом’”.

Немали број аутора који су писали о путописима најчешће истичу њихову специфичност изражену кроз хибридноћ тог жанра. У *Пингвиновом речнику књижевних термина и књижевне теорије (The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory)* Кадон (J. A. Cuddon) даје одређење термина хибрид у значењу „полутан, мешанац” (1992: 434). Стога, можемо рећи да хибридноћ путописа претпоставља како у таквим делима долази до прожимања више различитих жанрова. Додатну сложеност овом жанру пружају питања о субјективности и објективности аутора путописних текстова. Тачније, постављају се питања да ли предност треба дати субјективним елементима наспрам објективних, или обрнуто. У чланку „Филозофија путовања у путописној збирци ‘Места’ Моме Димића”, Милена Јаковљевић (2012: 250) наводи да је путопис „[п]о много чему специфичан” представљајући „место симбиозе фикционалног и нефикционалног, документарног и поетичког”. Према њеном запажању, путописи су се у току свог развоја постепено ослобађали „документаристичке, фактографске, научне стране на рачун субјективног” (*Ibidem*). Тако на пример, у путописима наилазимо на различите дијалоге који су аутори забележили најчешће на основу својих сећања, те „путописање, попут сећања, обједињује садашњост и прошлост, због чега оно никада није (и тешко може бити) прецизна слика реалности” (Ђерић 2012: 478). Путописи које анализирамо такође садрже многобројне дијалоге између аутора и људи које су на свом путовању сретали. У докторској дисертацији *Енглески модернички путопис: књижевне и културолошке одлике*, Наташа Павловић (2018: 3) говори о путопису као о изразито неухватљивој литерарној форми те га одређује као „једно ново ткање чију потку могу чинити елементи аутобиографије, мемоара, писама, дневника, репортаже, есеја”. За елементе аутобиографије можемо рећи да су „неизбежни у путопису” (Павловић 2018: 6), али и додати тврдњу Слободанке Пековић (2001: 14)¹⁶ „да је путописима пружена могућност „да окарактериса[у] аутора боље но неки аутобиографски текст. Кроз различите ситуације које писац саопштава, као и кроз сопствено одређење према многим дешавањима, неизбежно је да приповедач открије много више него што се претпоставља. Према Битору (2009: 95), писци након објављивања својих рукописа пружају публици непроцењив извор „сведочанстава и размишљања” те је сасвим разумљиво да кроз изложено бар делимично могу открити и најдубље тајне своје личности. Налик поменути ауторима, у чланку „Путопис као жанр уметничке књижевности: питања теорије”, Василиса Шачкова (Шачкова Василиса Александровна) сматра да „у савременој науци о књижевности до сада не постоји јединствено мишљење у погледу граница и обележја путописа као књижевног жанра” (2012: 195). Поменута ауторка обрадила је радове руских истраживача, где несумњиво указује на постојање искључујућих одредби о путописима као жанру. Према њеном тврђењу, у совјетској науци о књижевности шездесетих година прошлог столећа текстови слични путописима не дефинишу се као жанр. Анализирајући различите дефиниције путописа, иста ауторка наводи Н. Г. Чернишевског (Николай Гаврилович Чернышевский) који не поставља, него проширује границе путописа. Према њему, путописни текстови садрже елементе других наука, попут „историје, статистике, државних наука, природних наука”, представљајући тако „приповест о личним доживљајима, осећањима и мислима човека појединца у његовим сусретима с другим људима” (Чернишевски у Шачкова 2012: 196). Без посебне намере да анализирамо дату дефиницију, скренућемо пажњу да су у првом плану лични доживљаји и осећања појединца који

¹⁶ У прилог својој тврдњи да путописи могу окарактерисати аутора више од аутобиографија, Пековићева наводи Јована Дучића. Дучић путопис одређује као „роман о себи” (Пековић 2001: 14).

путопис ствара, поред чињенице да се путописи као појам одређују веома широко. Шачкова наводи и В. Гуминског (Гуминский Валерий Михайлович), који путопис види као „опис од стране путника (очевица) веродостојних сведочанстава”. Истиче се личност путника за кога се претпоставља да ће дати реално, тј. веродостојно сведочанство о својим доживљајима и запажањима о другим државама. Сва сведочанства дата у облику бележака, записа, дневника, репортажа, есеја и мемоара (Шачкова 2012: 196), где се путопис приближава другим књижевним врстама, које имају наглашен лични/индивидуални карактер. Шачкова наводи како у докторској дисертацији *Еволуција језика „путописа”* (*Эволюция языка „путешествий”*) М. Г. Шадрине нема нити једне дефиниције путописа, наглашавајући изнова да се појам путописа широко дефинише. Ауторка зато предлаже различите синониме, као што су: „путописна књижевност, записи с путовања, походи, ходочашћа, путописне забелешке, путописна проза, огледи с путовања, дневнички записи, путовања” (Шадрина у Шачкова 2012: 198).

Могло би се рећи да употреба многобројних термина који упућују на путопис могу да доведу у забуну и посвећеније истраживаче. Узимајући наведено у обзир, ближе одређење путописа представља сложен задатак који са собом носи низ потешкоћа. Иако путописи пре свега представљају описе путовања и места које аутор обилази, те описе нужно прати и индивидуални карактер аутора. Отуда Шадрина у основу дефиниције путописа ставља фигуру наратора, јер сматра да се карактер путописног материјала налази „у директној зависности од социјално-професионалног статуса онога ко путује” (Шадрина у Шачкова 2012: 199). Попут Гуминског, Шачкова издваја идеју слободе као конститутивни појам који постоји у оквиру путописног жанра. Наиме, аутор нема јасно дефинисане каноне којих треба да се придржава приликом писања путописа, те је слобода, на неки начин, загарантована. Иако се одређује као прелазни жанр, што се најчешће истиче приликом дефинисања путописних текстова, Шачкова (2012: 199) наводи како усваја становиште да они представљају и „засебни и самостални жанр”. На самом крају, набраја слична обележја „слободног” жанра, тј. путописа, где се јасно истиче улога ауторове личности. За обележја путописног жанра вели како их нема превише.

Поред већ поменутог принципа жанровске слободе, на друго место она поставља „активну улогу аутора – путника”. Путник је, према њеном мишљењу, и посматрач и учесник збивања, наводећи да лик аутора „обликује структуру у жанру путописа” (*op. cit.*, 201). Као треће обележје ауторка истиче тзв. документарне елементе (с тиме што сматра да путопис само „у одређеном степену представља одливак стварности”, јер је пре свега „резултат воље аутора”). Аутор настоји да читаоца убеди у веродостојност свега описаног и изложеног те зато издваја субјективност ауторског приступа и очигледну фантазију који представљају „неодвојиви део специфичности текста путописа”. Битно је још поменути маршруту као неизоставни део свих путописних текстова коју Шачкова такође уврштају у своју класификацију. На крају издваја и индивидуални стил сваког путописца. Кроз различите путописне форме путописци „афирмишу себе као занимљиве нараторе” те им је пружена и прилика да развију свој сопствени стил (Шачкова 2012: 201). Питање је колика је њихова жеља да себе као ауторе представе на што занимљивији начин, тачније да ли и колико постојање такве жеље утиче на веродостојност изнетог.

Наводећи многобројне дефиниције путописа, може се уочити да је фигура аутора кључна у одређењу различитих путописних текстова. Када је реч о Шачковој, није тешко уочити да она даје предност аутору-путописцу. Слободанка Пековић (2012: 205) пише о путописним формама са посебним освртом на слику света коју путописи пружају. Док можемо очекивати „верни опис путовања, предела и људи”, ауторка указује на чињеницу

да путопис може „сам по себи [да] ствара одређена ограничења” и да „спутава путопишчеве исказе”, те се на тај начин доводи у питање објективност аутора. Прецизније, „како се путописи стварају да би их неко и читао, тако и писац губи [...] искреност” у приказу слике света. Пековићева разматра исту тему као и Шачкова, колико је приповедач (аутор) занимљив, те и колико је штиво заголицило машту читаоца. Услед тога, слика света у путописним делима „никада није потпуно објективна, нити у потпуности одговара стварности”, што неминовно указује да путописи зависе од „објективних и од субјективних утицаја, од историјске, политичке или културне ситуације, од верске и националне припадности, од наклоности и намера самог путописца” (Пековић 2012: 205). На тај начин, Пековићева слику света која се кроз путопис ствара непосредно везује за личност аутора, нарочито тиме што истиче његове наклоности и намере. Слика света може у огромној мери зависити и од тога да ли је „путописац припадник малог или великог народа” (*Ibidem*). Неретко наилазимо на величање и истицање култура великих народа наспрам малих, као на пример француског, британског, шпанског или немачког народа. Током колонијалног периода наметали су свој језик и културу поробљеним народима. Оправдање за такве поступке проналазили су у тзв. цивилизаторској мисији. Како истиче Роберт Ц. С. Јанг (2013: 14), [к]олонијална или империјална владавина била је оправдана антрополошким теоријама које су све више приказивале народе колонизованих светова као инфериорне, детињасте, или нејаке, неспособне да се брину о себи [...], у чијем је интересу да буду под очинском владавином Запада”. Другим речима, у своје виђење „цивилизације” велики европски народи присилно су покушавали да укалупе друге народе културно, језички, религијски, па и политички над којима су спроводили колонијалну власт.

О вечитој теми односа између култура великих и малих народа проговорила је на себи својствен начин наша књижевница Исидора Секулић. У збирци рукописа *Балкан* примећује како култура народа са Балкана остаје да буде процењена од стране „великих народа”, где неретко долази до чињенице да дајући свој суд велики могу мали народ да прогласе примитивним и без културе: „[С]пољашњи изглед малог народа зависи од утиска и оцене великих народа, или једног великог народа, од туђинца” (2008: 39). Исидора Секулић (*op. cit.*, 35) велике народе одређује као оне који су бројно и територијално значајни, али првенствено „репрезентативни[...] као државе и културе”. Због тога долази до многих грешака у сагледавању култура малих народа. Како често бива, велики неретко нису кадри да схвате културе малих народа¹⁷. У књизи *Варијације на тему Балкан* Милица Бакић-Хејден наводи како је Исидора Секулић била веома вешта у процени, јер је још тридесетих и четрдесетих година увидела да се Балкан користи за процену (додајмо, и оцену) балканских народа. Стога ће записати: „Њена размишљања о Балкану као целини, не само у географском него и у културолошком смислу [...] звуче нам данас и те како савремено, добивши у међувремену ново значење управо у контексту категорија оријентализма, балканизма или византизма” (Бакић-Хејден 2006: 99). У складу са тим треба рећи да је неретко дијалог „европске културе са другим културама” текао тако што би те друге културе биле „најчешће потцењиване и вређане” (Шушњић 2015: 288).

Кроз сваки путопис у мањој или већој мери провејавају одлике културе и начина живота народа коме путописац припада, без обзира да ли је реч о малом или великом, познатом или мање познатом народу. Стога, путописи неминовно носе и одређена ограничења. Та ограничења се могу огледати и у немогућности самог аутора да се што

¹⁷ Ако бисмо се задржали на пољу књижевности, опште је познато да и међу припадницима малих народа постоји немали број добитника Нобелове награде.

свестраније и дубље упозна са културом о којој пише. У зависности од његових непосредних искустава и сазнања у додиру са страном културом, постоји могућност да његов опис не буде сасвим искрен услед жеље, како каже Пековићева (2012: 205) да прикажу „пожељну или очекивану слику света [...] и пожељну слику себе самог”¹⁸. Другим речима, као припадник „цивилизованог”, „образованог” и „уређеног” народа, аутор може бити веома субјективан и искључив према свом пореклу и својој култури, а при сусрету са другим културама, које доживљава као инфериорне својој, може бити крајње малициозан. У контексту сучељавања идентитета и алтеритета, личног и страног (туђег), властитог, добро познатог простора и времена са новим простором и временом, што подразумева и сучељавање са другом културом, другим обичајима и друштвом, као посебним феноменом, Гвозден (2012: 183) сагледава путопис у облику „путовањ[а] које обично замишљамо као промену места у простору”. Заправо, у жижи се налази однос између субјекта (аутора) и света (око њега) који никако није једностран, будући да „они делују једно на друго: субјекат се руководи начелима одабира, али их у сусрету са светом свесно или несвесно мења, прилагођава му се, преговара с њим, јер и он сам је, чак и када се представља као отуђен, неминовно његов део [...] Зато се може метафорички рећи да путопис ствара субјекат” (*op.cit.*, 185).

Гвозден наводи да се путописи темеље на сусрету, међутим проблем који уочава је у томе што „није сваки сусрет исти” (*Ibidem*). То је проблем који ће, према његовом мишљењу, теорија путописа морати да решава. Слично Гвоздену, Александар Костадиновић (2016: 29) указује на значај личности аутора путописног дела: „Аутор путописа [...] доноси одлуку како да представи, тумачи и вреднује искуствене чињенице, а пре свега тога које од њих ће увести у текст”. Оливера Поповић такође даје примат субјекту који приповеда, јер од њега зависи приказ средине коју описује. Отуда, њено мишљење се умногоме подудару са Гвозденовим када каже како путопис ствара субјекат који, у својству приповедача, „из хаотичне хрпе затечених чињеница и података бира оне које ће приказати својим читаоцима” (Поповић 2015: 7). До сада изнетим ставовима о значају субјекта који пише, бележи и процењује може се додати и немогућност писца да у тренутку самог дешавања о самом догађају и пише, што говори да је оно што је записано „документ који је настао у призми емоција, сећања, мишљења и знања аутора” (Ристић 2001: 233). Када овако сагледамо било који путописни текст, можемо се запитати и колико он може бити објективан у смислу научног текста. Објективност, као први и основни постулат науке, из кога произилазе и сви други, као што су прецизност, проверљивост, тачност, систематичност, упућује на научни дискурс, па када говоримо о путописним текстовима не бисмо могли рећи да они прате све постулате научног сазнања. У складу са тим, Мирослав Нишкановић (2001: 239) бележи:

„Етнолог на терену саставља белешке виђеног и слушаног. То подразумева да он у првом контакту на терену има своја лична запажања, која су нормална појава код сваког човека који дође у нову средину. [...] Омеђивање научног дискурса у истраживањима не дозвољава (а то се подразумева) да се одступа од зацртаних истраживачких правила [...]. А где су ту онда утисци, тренутна размишљања, успутни сусрети и разговори, непредвидиви догађаји, као и доживљаји самог истраживача?”

¹⁸ Шачкова говори о путописцима који кроз путописе „афирмишу себе као занимљиве нараторе”, док Пековићева говори о могућој неискрености путописаца услед жеље да прикажу пожељну слику света, а самим тим и „пожељну слику себе самог” (Пековић 2012: 205).

Питања попут ових упућују на разматрање односа између субјективних и објективних елемената у путописним делима, премда аутор овде пре свега сагледава етнолошка истраживања и путописне елементе у њима. Са увођењем теме субјективности у путописном делу, питање које се намеће јесте да ли је путописна књижевност фикционални или нефикционални жанр. Испитивање субјективности/објективности неког путописног дела у основи представља питање да ли су и у којој мери су путописци успели да прикажу стварну слику света или стварни живот те, сходно томе, намеће се питање да ли се тим сведочанствима може веровати. Према Гвоздену (2012: 187), књижевни путопис, иако није „чисто нефикционалан жанр”, садржи не толико однос истинитог и неистинитог, колико пре питање језичког обликовања „које је на делу у путопису, а које рачуна на конкретне елементе актуелне перцепције времена и простора” (*op. cit.*, 194). С тим у вези, напомиње да је изузетно важно питање које процесе путописаца бира као релевантне, која места жели да опише и на који начин, као и „које сусрете укључује, а које искључује” при одабиру (*Ibidem*). Такође, истиче важност односа аутора према култури уз нужно сагледавање временског и историјског контекста у ком су дела настала. Деан Дуда (1998: 333) износи став да „путопис припада нефикционалним приповједним прозним облицима” те указује на потребу разликовања истих од фикционалних текстова који имају за тематику путовање. Ипак, наводи како је у књижевним путописима битан „субјект путописнога дискурза”, те његова моћ опажања и језичког обликовања (*Ibidem*). Схватањем путописа као нефикционалних приповедних облика који се темеље на веродостојности, Дуда је близак схватању нашег теоретичара књижевности Драгише Живковића (1994: 150) који истиче да у путопису „писац не измишља појаве и догађаје, већ објективно и верно износи оно што је стварно видео и доживео”. Могли бисмо, у прилог тврдњама попут наведених, рећи да је објективност оно чему сви путописци теже. Насупрот томе, у раду „О односу стварности и фикције у путописима и етнографским изворима: прилог херменеутици туђине”, Инго Шнајдер (Ingo Schneider), вели да ко се „макар и само површно бави текстовима путнога извјешћа или путописа [...] установљује да нема ниједног приказа путовања без фикционалних елемената, да није лако разграничити разлику између доживљенога и измишљенога” (Шнајдер 2002: 159). Стога закључује да се не може повући јасна граница „између ‘стварних’ и имагинарних путовања” (*Ibidem*). Наиме, аутори могу дати предност неким причама које су чули током путовања, у које су поверовали те их као такве (веродостојне) и представљају. У чланку „Truth, Lies and Travel Writings” („Истине, лажи и путописање”) Данијел Кери (Daniel Carey), истиче како аутори често пружају читаоцима информације које превазилазе њихова искуства, одајући утисак као да проистичу из проживљеног (Кери 2016: 4). Другим речима, различите приче и информације са којима се путописци сусрећу током путовања могу или појачати њихове већ формиране ставове или их оповргнути, те их они у складу са тим и представљају. Стварност која се приказује увек је основа текста путописа, док је све остало својеврсна надоградња која пружа специфичност датом тексту. Ту се могу сврстати посебне склоности које путописци поседују, њихова интересовања, предубеђења, различита очекивања и сл. Аутори који се интересују за фолклор, народну ношњу, накит итд. посебно ће обратити пажњу на те особености културе неког народа. Љубитељи старина биће посвећени проналажењу старих рукописа, књига, слика, тј. антиквитета. Љубитељи природе обратиће посебну пажњу на флору, фауну, лепоту различитих предела и крајолика. Отуда можемо рећи како свако путовање пружа путописцу истраживачу оно што он сам жели да истражи. У књизи *Балкан и балканологија*, Предраг Мутавцић указује на то да у тзв. правим путописима „аутори настоје да буду и хроничари, сведоци свога

времена [...] они се труде да своје дело учине у потпуности сврсисходним, пошто читаоцима нуде основне и шире културноисторијске чињенице” (Мутавцић 2013: 269). Међутим, иако представљају ризницу многобројних података, не може се заобићи чињеница да путописни текстови „обилују и субјективним погледима у виду каквог личног става, убеђења” (*Ibidem*). Из свега до сад изнетог, могли бисмо закључити како је питање веродостојности изнетог у путописном делу питање односа између фикционалног и нефикционалног, објективног и субјективног елемента. Како сваки путописни запис стоји у односу на оног ко путопис ствара, представљајући оно што је током путовања аутор доживео, путописи постају својеврсно огледало путописца и носе лични печат аутора. Самим тим, у директној су вези са вредносним ставовима и судовима аутора. Слично томе, Слободанка Пековић наводи заснованост путописа на фактографији, те истиче како путописци увек полазе од стварности али и поред тога, у путописном тексту често „преовлађује субјективизам, а поетичност надвладава непристрасност” (2001: 14). Таква разматрања упућују на нашу хипотезу да се личност аутора путописа, са свим особеностима у виду културних, религијских, друштвених, образовних, моралних и политичких погледа, огледа, или пак назире, кроз путописно дело у извесном обиму. О предубеђењима путописаца иста ауторка бележи: „Писац-путописац би, упркос одбијању да се политички или идеолошки определи у своје делу, ипак писао са одређеним политичким и/или идеолошким предубеђењем. И читалац би се такође прилагођавао и читао са неким предубеђењем” (*op. cit*, 11).

На тај начин у оквиру односа субјект (аутор) и свет, Слободанка Пековић уводи и читаоца као трећи фактор који неизбежно формира сопствени став према прочитаном, изнесеном, датом. И Гвозден (2012: 191) упућује на читаоца када каже да је замишљање „конститутивни елемент путописног жанра”, јер ако га нема, то значи да „читалац није ни прихватио игру”. Читалац је ту и да да суд или (про)оцену о веродостојности путописног текста (*op. cit*, 189). Ма колико тежили објективном, путописи неизоставно морају садржати поједине ставове, одређења самих аутора према ономе што су видели, доживели и искусили, те се не могу свести само на просто бележење одређених утисака и доживљаја.

Компаративном анализом и систематизацијом различитих дефиниција путописне књижевности које смо изложили, можемо устврдити да не постоји сагласност око одређења те врсте књижевности. Велики број страних речника нуди сличну дефиницију путописа. Одредницу „путопис” (енг. „travelogue”) речник енглеског језика *Мериам-Вебстер* (*Merriam-Webster*) одређује као текст о путовању, причу или предавање о путовању (Путопис 2022а)¹⁹. *Колинсов речник* (*Collins Cobuild*) тај појам одређује као причу или филм о путовању или о путовању одређене особе (Путопис 2022б)²⁰. *Кембрички речник* (*Cambridge Dictionary*) даје сличну дефиницију претходној, истичући да је то филм или књига о путовању ка или кроз одређено место (Путопис 2022в)²¹. Кадон (1992: 995) одређује путописе као занемарен и веома разнолик жанр велике старине, коме су многи познати, како повремено, тако и професионални писци дали допринос, попут дипломата, научника, мисионара, најамника, доктора, истраживача и морепловаца. *Школски речник књижевних термина* Душка Бабића (2012) одређује путопис као „књижевнонаучн[у] врст[у] у којој се описују насеља, предели, људи и догађаји које је писац видео на неком путовању”, али се истовремено истиче како је ауторима путопис „само оквир који им

¹⁹ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/travelogue> Извор није преведен на српски језик.

²⁰ <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/travelogue> Извор није преведен на српски језик.

²¹ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/travelogue> Извор није преведен на српски језик.

омогућава да читаоце упознају са историјом, филозофијом, етнологијом, економијом, политиком и сл., државе и народа о којима пишу” (Бабић 2012: 167). У *Речнику књижевних термина* за путописну књижевност се истиче како се појављује у првим сачуваним еповима, што говори у прилог старости поменутог жанра. Та врста књижевности је значајна „како са литерарног тако и са културноисторијског становишта”, те „делује дидактичко-педагошки тиме што преноси географска знања, што учи како се посматрају људи”; док „[д]ајући предност излагању у првом лицу [...] отвара пут субјективном виђењу света” (Константиновић 1986: 623). О субјективном виђењу света кроз путопис већ смо говорили приликом разматрања различитих дефиниција те књижевне врсте. На крају, основно питање која се намеће јесте и да ли путописи представљају посебан жанр или не. Путописи заслужују да их назовемо посебним жанром, будући да су се од давнина издвојили као специфичан вид описа других предела, народа и култура²². Повезаност путописа са другим, сличним жанровима (мемоари, аутобиографије, дневници и биографије) може довести до забуне око одређења појма путописа. Међутим, мешање и граничност са другим жанровима нису специфичност једино путописне књижевности. Већина аутора постиже сагласност када се говори о значају личности аутора за конкретно путописно дело. Могли бисмо рећи да путописи представљају мост између аутора и стварности, тј. између ауторове субјективности и објективности у додиру са виђеним. Све што се дешава пред очима путописца, путописац преноси у текст, али кроз призму сопственог искуства, што некада може бити јако упитно, посебно ако је путописац острашћен или ако држи нечију страну. Сасвим је тачно да ће путовање од једне до друге тачке различито доживети и описати два различита аутора, баш као што ће два очевица описати исту виђену саобраћајну несрећу – сваки ће унети понеки детаљ који је оном другоме промакао. Услед тога, мишљења смо да се у путописима не могу избећи фикционални елементи. Путописац није историчар који се нужно мора држати објективних извора²³, ма колико томе тежио. Отуда Стеван К. Павловић (Stevan K. Pavlowitch) у закључку *Историје Балкана 1804-1945* каже: „И најнепристраснији историчари почели су да схватају да је постизање потпуне објективности у суштини илузија” (2018: 459), наводећи да је дужност борити се за њу. Ако тако нешто говори историчар о историчарима, поставља се питање шта можемо рећи за путописце. Са друге стране, како примећује Ема Миљковић Бојанић (2003: 52), „[о]но у чему су путописци као непосредни сведоци једног времена и начина живота незаменљиви су оне стране њихових дела које се односе на свакодневни живот становништва и обичаје, јер су то питања на која историјски извори првог реда у највећем броју случајева не могу да пруже одговоре”. То говори у прилог потребе проучавања путописних дела када желимо да расветлимо одређено време и разумемо дух тог времена.

Требало би указати и на чињеницу да су путописи обично писани у првом лицу, о чему у књизи *Хетерокосмика: Фикција и могући светови (Heterocosmica: Fiction and Possible Worlds)* пише Лубомир Долежел (Lubomír Doležel): свако такво приповедање морамо узети са дозом резерве, јер „[д]а би био прихваћен као извор фикционалних чињеница, Ich – приповедач мора доказати своју компетентност” (Долежел 2008: 163). Из

²² У свом раду о путописима из осамнаестог века, Елизабет Золд (2014: 2) истиче да се они умногоме разликују од фикције, јер не прате уобичајени фикционални наратив, већ читаоцима пружају описе локалне флоре и фауне уз хронику интеракција путописца са људима и културом.

²³ Иако се очекује да историчари буду објективни. Међутим, није реткост да постоје спорења око многих догађаја из прошлости и међу историчарима.

тога изводимо логичан закључак да док не докаже аутентичност својих твдњи, такав приповедач сматра се непоузданим. Поменути аутор указује да уколико су неке чињенице „изван домена приповедачевог искуства”, очекује се да њихов извор буде „прецизно одређен”: тачније, „[у]колико приповедач није присуствовао неком фикционалном догађају, наводе се извештаји очевидаца” (*op. cit.*, 164). Упркос томе што Долежел говори о начину функционисања фикције, његова запажања могу се делимично применити и на путописну књижевност. То постаје нарочито приметно када путописци приповедају о догађајима којима нису присуствовали, већ су о њима чули из друге или треће руке, те не могу бити сигурни у аутентичност испричаног. Чак и када говоре о ономе што сами виде, та запажања неизбежно су донекле обојена њиховим личним искуствима и убеђењима. Самим тим, будући да су испричана у првом лицу, не могу се сматрати у потпуности поузданим. Подсетимо се да је Језерник (2007: 30) писао о многим путописима који се нису заснивали на „опажањима из прве руке, него су се често ослањали на рекла-казала или податке узете од старијих аутора”. Према Хелен Кар (2002: 75), која наводи три етапе у развоју путописа²⁴, сматра да од 1900-те па до Првог светског рата реалистични текстови нису нестали, али „велики део путописа постаје мање дидактичан, субјективнији, литерарнији”, док почетком међуратног периода „сведочимо порасту популарности путовања и путописања”, када књижевни путопис постаје доминантна форма.

У књизи *Имагинарни Балкан*, Тодорова говори о новом типу путописа. У њему пажња више није окренута ка спољашњости, већ ка унутрашњости: „То је нови тип путописа, који није усмерен на спољно окружење, већ на субјективни ауторов свет” (2006: 172). Путописци ће тежити да у описима стварности дају објективну и што веродостојнију слику, лишену предрасуда. Посебно питање је колико ће слика коју је (путо)писац представио у датом тексту бити веродостојна: обично ће зависити од склопа многобројних фактора који се не односе само на аутора. Међутим, неопходно је истаћи да поједини теоретичари књижевности праве разлику између путописа које су писале жене и оних које су писали мушкарци. Према њиховом мишљењу, та разлика се огледала и у представљању култура појединих народа. Претпоставља се да ће жене пружити бољи увид у елементе културе попут језика, митова, легенди, начина живота и одевања, што су специфичности које се разликују од заједнице до заједнице. Насупрот томе, путописи мушкараца објективнији су и стога поседују већу научну вредност; док се путописи женских аутора „обично више заснивају на субјективности, циљају на шири круг читалаца”, истовремено комбинујући „етнографско са анегдотским, детаљнији су у описивању ситница свакодневног домаћег живота и психолошких реакција писаца на ново окружење” (Константини 2020: 4-5). Жене путописци успеваале су да превазиђу потешкоће на које су наилазиле путујући и обилазећи и места у које мушка нога није крочила до тог тренутка. О томе пише више аутора. Тако у раду „Жене путнице у Албанији током дугог деветнаестог века: две студије случаја” (“Women Travellers to Albania in the Long Nineteenth Century: Two Case Studies”), Маријакончета Константини (Mariaconcetta Constantini) запажа како је „Дарамова [...] постигла циљеве који су сматрани недостижним за многе жене током дугог деветнаестог века” (2020: 15), истовремено примећујући како је она тежила успеху у професијама којима су доминирали мушкарци нарушавајући својим путописима до тада

²⁴ Према Хелен Кар (анализира период од 1880-1940. године), прва етапа траје од 1880. до 1900. коју карактерише дуга реалистичка, поучна прича о херојским авантурама, затим следи етапа од 1900-те до Првог светског рата, када увиђа појаву субјективности и последњу у међуратном периоду када путопис постаје доминантна књижевна форма.

прихваћене границе међу родовима. Својим наративима, изградила је „слику смеле жене способне да се суочи са опасностима, да издржи велике напоре и да стоји са мушкарцима на једнакој ноzi” (*Ibidem*). Слично њој, Голдсвотијева сматра да се Едит Дарам издваја у односу на друге истраживаче и путнике који су као и она обилазили балкански простор. Пролазећи кроз албанске планине, она је „пропутовала неке области које изгледа никада није посетио ниједан странац, било мушкарац или жена” (Голдсворти 2005: 204). Чини се да се са појавом жена путница и путописаца променио и дискурс о путописима. Миланка Тодић (2012: 16) запажа како жена „када се једном отисне на путовање” осваја „револуционарно другачији идентитет какав више није био прихватљив у домаћој културној средини”, те су једним делом очекивања јавности била другачија када је реч о путописним делима које су писале жене. Чињеница је да „крај деветнаестог и почетак двадесетог века обележила појава жена путница и путописа женских аутора” (Рамадани 2019: 159). Поједини проучаваоци путописних садржаја постављали су стога и питања о томе да ли жене и мушкарци путују на различите начине, те и да ли производе различите типове путописа (*op. cit.*, 13). Сусан Баснет (2002: 227) такође поставља исто питање, те у свом раду констатује како та питања и даље „закупљују феминистичке научнице”, док их „постколонијална перспектива усложњава”. Требало би истаћи чињеницу да се то време поклапа и са појавом раног феминизма. Путовање је стога служило и остварењу специфичног циља, еманципацији жена, у овом случају путница, па се одређује и као „директно освајање физичког простора” (Бошковић 2018: 159):

„Жена која путује, пише, извештава, постаје културно-политички агенс чак и ако није у позицији да контролише дискурзивне поступке мушке књижевности које користи; истовремено, као извештач из харема, она користи егзотичну и примамљиву тему о којој говори из привилеговане позиције, као сведок истине до које само она може да допре — освајајући тако не само сопствени глас, него и позицију у мушкој књижевној историји” (*Ibidem*).

Како је циљ путописаца, без обзира на њихов род, објективност у сагледавању догађаја о којима пишу, њихова је и тежња да им се верује. Весна Голдсворти (2005: 203) то потврђује наводећи ауторе „историјских дела, политичких студија и путописа” о Балкану као оне који „истичу своју објективност” као особину у односу на претходнике који нису објективни:

„Жене писци нарочито често наводе своје уверење да је дужност аутора да ‘изнутра’ прикаже како балкански народи сами себе виде. Можда захваљујући свом полу, оне као да имају више разумевања за балканску жељу да човек сам проговори уместо да неко стално говори у његово име, и стога покушавају немогуће – да пренесу тај глас Западу. И Едит Дарам и Ребека Вест свесрдно су се потрудиле да савладају балканске језике да би могле да схвате Балканско полуострво [...] Положај малих народа у сфери европске политике у понечему је одговарао положају жена у Британији” (*op. cit.*, 203-204).

Поред фигуре аутора, важно је сагледати временски и историјски контекст настанка путописних дела. Питање веродостојности јесте важно, јер говори о истинитости прича које су испричане у неком од путописа. Проблем веродостојности путописног дела повезан је са још једним циљем нашег истраживања, питањем може ли се и колико се написаном у путописима може заиста веровати. Као добар пример може послужити Бранислав Нушић. У путопису *Косово опис земље и народа* Нушић за једну од прича о Звечану каже како

„нема сумње да ју је путописац измислио да окити путопис” (1902: 111), мислећи притом на руског путописца Александра Гиљфердинга (Алекса́ндр Фёдорович Гиљфе́рдинг). Један од путника куне цара Душана након што им се оклизнуо коњ приликом силаска низ Звечанску гору. Нушићу је такав навод био веома чудан. Како верује, никада ниједан Србин није клео Душана, нити је било ко други прибележио ишта слично. Самим тим, „[н]ичега нема што даје права овој причи да јој се верује” (*Ibidem*). Таква и слична питања остају отворена те се о њима може расправљати за сваки путопис појединачно. Из тих разлога, ново читање предложених путописа требало би да пружи сасвим нову слику Балкана. Као што тврди Гвозден (2007: 54), приликом читања путописа „морамо обрадити пажњу на врло широк распон: од идеологије до душевних ставова, од жанровских сигнала до техника приповедања...”. Не можемо да се не сложимо са њиме када каже: „Иако је путопис на први поглед једноставан жанр, озбиљно читање ће сасвим сигурно показати супротно” (*Ibidem*). Услед таквих околности, став Мишела Битора, који предлаже увођење нове научне дисциплине која би се бавила путовањима, итерологије, постаје разумљив. Према Биторовом виђењу, путописе треба проучавати на мултидисциплинарном нивоу:

„Предлажем увођење нове научне дисциплине (иако ничу као печурке ових година, а скупљају се у тами лабораторијских комора; нека берба ће чак донети и плодове), дисциплине која је тесно повезана са књижевношћу, која се бави путовањима и којој сам радо дао име итерологија, како би садржала кретање у самој речи” (Битор 2009: 97).

Наше је мишљење да је Битор у праву. Путовање представља писање, док „чак и кад књига бар на први поглед није путопис, путовање постоји” (Битор 2009: 95-96). Тодоров на сличан начин каже како је „метафора путовања нарочито уобичајена у сваком опису читања” (1984: 116), само је питање којим ће се путем читалац одлучити да крене.

У двадесетом веку, нарочито после Другог светског рата, приметна је учесталост хиперпродукције различитих текстова са путописном тематиком, будући да путовања (и најудаљенији крајеви Земљине полулопте) постају све доступнија обичном човеку који постаје *homo viator* у правом смислу те речи. Путовање није само прелазак од једне тачке до друге, већ увек подразумева више од тога. Како различита измештања доводе и до (не)свесног мењања путника који је истовремено и приповедач, може се говорити и о специфичном измештању како аутора, тако и читаоца. Свако путовање није само пут кроз физички простор, него и кроз духовни: „Опис путовања остварује и исказује двоструки пут, који представља само читање. Путопис може да подразумева и вертикални пут који ће довести читаоца до менталног, а не само физичког помака” (Битор 2009: 97).

Треба нагласити да крајем двадесетог столећа, прецизније током осамдесетих и деведесетих година, долази до нарастајућег интересовања за путопис као посебан жанр, а сходно томе и до озбиљнијег изучавања путописне литературе на академском нивоу. Док за осамдесете године важи да је путописна литература почела да се издваја као „посебно поље” изучавања, током деведесетих долази до појаве „низа радова” у овој области, што напослетку води и консолидацији тог поља, „поставивши путописне текстове на академску мапу”, те и настајања „првих академских часописа у потпуности посвећених” изучавању путописа (Томпсон 2016: xvi). Изучавање путописних дела је на неки начин „постало индустрија”, а од деведесетих година „академска индустрија је генерисала запањујући обим” различитих текстова: „књига, радова, часописа, теза и дисертација, конференција, антологија, енциклопедија и речника”, те то проучавање постаје и „инструмент за проучавање империје” (Прат 2018: 224). Ту се може пратити и пут развоја путописног

жанра, од оспораваног, маргинализованог и граничног ка његовом успостављању на академском нивоу проучавања. Путописи се све више користе и за разматрања различитих облика односа моћи, кроз огледало колонијализма, постколонијализма, оријентализма, па и балканизма:

„Управо је проучавање империја учинило да путовања и путописање постану предмет академског истраживања. Пре тога, били су од мањег интереса. Не можете створити царства и колоније без великих путовања, транспорта и репортажа о њима. Поред тих потреба, империјална експанзија потиче све врсте креативних енергија, радозналости, амбиција и жеља. Она покреће тела и машту” (Прат 2018: 224).

Уочава се пораст интересовања за путописе уопште, што је представљало „део неопходног поновног осмишљавања света”, најпре изазваног покретима отпора после Другог светског рата и борбом за ослобођење у бившим европским колонијама (Кембел 2002: 261). Стога, можемо рећи да су путописи у новије време добијали једну сасвим нову улогу. Међутим, захваљујући интернету и другим каналима размене који постоје у оквиру академске заједнице и који су се развили после 1989. године, како је приметила Весна Голдсворти, „теоретичари који данас живе на Балкану могу да учествују у расправама много значајније него крајем седамдесетих и почетком осамдесетих, када су студије оријентализма тек настајале” (2003: 53). То напослетку значи и да путописна књижевност о Балкану добија на значају, те и да суд о њој и репрезентацијама које пружа подједнако дају и они чије су културе описане и сагледаване кроз различита дела, што спречава да проучавање овог полуострва постане „одвише усредсређено на ‘западно виђење Истока’” (*Ibidem*). То је посебно важно и из разлога што проучавање путописа указује на успостављање димензије „просторно-временских односа”, затим „размишљања о опозицијама попут центра и периферије, дома и иностранства” (Поповић 2013: 7), у ком се увек дом појављује као референтна тачка коју карактеришу вредности као што су сигурност и стабилност, а спољни свет представља „опасно и често дивље мјесто” (*Ibidem*). Другачије речено, ако бисмо се позвали на културни релативизам, сада и периферија која се описује, а не само центар, има своје право гласа, да представи вредности својих култура, како би их и други разумели у бољем светлу.

III 2. Путописи о Балкану

Изучавање путописа од изузетне је важности, јер се путописима у великој мери описује, обликује и ствара слика одређених и/или одабраних географских подручја, па у том контексту Балкан није поштеђен. Како је Балканско полуострво за Европу дуго било „непознати ћошак” европског континента (иако географски припада Европи и неизоставно представља извориште европске цивилизације), тек преко записа и бележака првих путника долази до упознавања Европе са својим мање познатим делом. Треба напоменути да је до историјског, културолошког и антрополошког откривања Балкана дошло релативно касно, историјски посматрано, те се из тог разлога може говорити о постепеном и спором упознавању Европе са Балканом. Путописна дела су у таквом „откривању” различитих географских подручја имала велику улогу. Из тих разлога, у раду „Балканско полуострво кроз призму европеизације или Европа кроз призму балканизације?”, Предраг Мутавцић и Камбурис указују на следеће: „Иако је Балкан, са једне стране, веома близак Европи – овде се, пре свега, узимала у обзир, географска близина, увидело се да је он ипак знатно удаљен од Европе” (Мутавцић, Камбурис 2015: 115). Тачније, као што сугерише Часлав Копривица (2013: 226): „Балкан је у имагинативној ‘географији’ смјештен између ‘праве’ Европе и ‘правог’ Оријента”, те нам тако указује на ниво културне перцепције, како хетероперцепције, тако и аутоперцепције, где „недовољна ‘цивилизованост’ Балканаца њих чини ‘стијешњенима’ између Запада и Оријента”²⁵. Наиме, како је таква одредница за људе са Балкана постала синоним за човека који се налази на раскршћу, тако је за странце „[к]ултурна синтеза на раскршћу” неретко „представљала ‘кривосхваћену цивилизацију’ балканског ‘доброг дивљака’” (Грчић 2005: 211). Са појавом путописних дела о Балкану, „[у]место описа радикално Другога”, који јесте другачији, али не сасвим, постепено се формирала слика о балканском идентитету који је налик међупростору, те и представља нешто између ”европства и оријенталности” (Лазаревић Радак 2014: 77-78). Делом је таква неодређеност, сложеност и вишезначност балканског човека водила порасту интересовања Европе да се ближе упозна са балканским народима, њиховим начином живота, навикама и обичајима, па и уметничким стваралаштвом.

Студиозни приступи првих путописаца, попут Алберта Фортиса²⁶, Евлије Челебије и Бенедикта Купреша, дали су добру основу за даља истраживања Балкана и његових народа. Требало би додати да се са објављивањем Фортисовог путописа обликовала и слика Јужних Словена на западу, те ће се као њихова „[д]инстиктивна обележја” и „слике регист[ра] својствен[ог] Јужним Словенима”, учвршћеног кроз понављања, јавити „хајдуци, ускоци, вампири, урокљиве очи, варвари и добри дивљаци, певачи народних песама и гусле, крвна освета, побратимство и отмице девојака” (Секеруш 2022: 176-177). Управо објављивањем Фортисовог путописа *Путовање по Далмацији*, 1774. године, Весна Голдсворти (2005: 29) бележи²⁷ да је започео „пораст занимања за балкански фолклор

²⁵ Бакић-Хејден (2003: 92) такође примећује како је та „[м]еђупросторност’ Балкана, његово неодређено место ‘ни-овде-ни-тамо’” узнемиравала „Запад још од времена Византије”.

²⁶ Крњевић (2001: 361) бележи како је Алберт Фортис озбиљно приступио истраживању, пошто је најпре био добро припремљен за пут, имао је утврђен програм, био у друштву како домаћих тако и страних сапутника, који су били људи „од угледа и знања”, а међу њима је био и један цртач; те је он бележио поступно на лицу места све што је сматрао важним и тако обезбедио могућност добре анализе и увида у своју грађу.

²⁷ Један од примера овог интересовања издваја и Сувајчић (2022: 75), позивајући се на студију Д. Х. Лоа (D. H. Low): „Прва веза између енглеске и српскохрватске књижевности” (“The First Link between English and Serbo-Croat Literature”) из 1924. године у којој се „наглашава Фортисов запис ‘Хасанагинице’ и потоњи

широм Европе”. Самим тим, Фортисово „занимање за словенску народну поезију означава својеврсни почетак општег интересовања за нашу народну поезију у Европи” (Мутавцић 2013: 275). Треба напоменути да је касније ангажовање изучавалаца са Балкана у бележењу народне поезије, попут Вука Караџића, подстакло „велико занимање у Европи”²⁸ (Голдсворти 2005: 29). За Евлију Челебију, Мутавцић наводи како „није био само пуки фактограф”, већ се, као путописац, показао и као врстан етнограф: тако је забележио и једно „раширено предање из нашег народа у вези са Косовским бојем” (2013: 281)²⁹. Пошто први путописци нису били авантуристи, већ научници и људи од пера, записи које су оставили настојали су да осветле делове свакодневног живота, рада и обичаја народа на Балкану из различитих углова. На тај начин, путописи су омогућили рађање балканологије као мултидисциплинарне научне гране.

О тзв. „откривању Балкана” пише и Годорова, анализирајући многобројне путописе о том делу Европе. Према њеном мишљењу, путници из Европе откривају Балкан крајем осамнаестог столећа. То је тренутак „када је Европа постала свесна чињенице да европски поседи Отоманског царства имају своју сопствену, специфичну физиономију која заслужује посебну пажњу” (Годорова 2006: 145). До тог историјског тренутка поседи које су заузимали Турци сматрали су се „јединственом целином” (*Ibidem*), без обзира на то што су се простирали и у Европи и у Азији. Како указује Језерник, пре преласка из осамнаестог у деветнаести век „путовање кроз Балкан било је углавном ствар случајности” (2007: 28). Већина путника само је пролазила преко Балкана, не обраћајући превише пажње на пределе које су могли видети. Балканско полуострво у то време представљало је само успутну станицу. Главно одредиште били су Истанбул и Мала Азија. У складу са тим, Омер Хаџиселимовић (1989: 13) указује на устаљену руту британских путника:

„Енглеze је пут до Турске и Цариграда – или Каира – по правилу водио кроз наше крајеве, без обзира да ли су ишли од Венеције морским путем низ јадранску обалу и даље на Левант, или су, полазећи опет од Венеције, скретали из Сплита или Дубровника у унутрашњост Балканског полуострва и настављали пут преко Београда или Ниша”.

У својим записима, путописци су махом бележили „све што [им] је било чудно, необично и сликовито”, те не чуди што су имали жељу да се њихове „приче допадну читаоцима”, док „они не би оклевали да чињенице наките како би задивили читаоца” (Језерник 2007: 28). У овом кићењу не треба искључити преувеличавања, претеривања или залажења у неке крајности које никако не припадају објективности, односно објективном, непристрасном извештавању, описивању. У књизи *Британски путници о нашим крајевима у XIX веку* Бранко Момчиловић (1993: 182) истиче како је из тих разлога Балканско полуострво за Европљане дуго било *terra incognita*, махом познато „по старим, римским називима”, док су све делове Балкана под османлијском влашћу означавали „као Европску Турску, а становнике називали хришћанима у Турској”. Приметно је да „са ангажовањем Велике Британије у такозваном ‘источном питању’ због ривалства са Русијом на

превод Волтера Скота као први пример контакта између српске усмене поезије и енглеске књижевне јавности”, мада се о том преводу не говори похвално, будући да је био „превод превода превода”.

²⁸ Весна Голдсворти као пример узима Јакоба Грима (1785-1863), који је у Немачкој писао о српској поезији. Према његовом уверењу, српска поезија не заостаје по естетским вредностима ни за Истоком ни за Западом, упоредивши је по значају са Хомеровом поезијом (2005: 29).

²⁹ Предање описује како Милош Обилић на превару улази у турски логор, убија султана, а потом бежи. Према предању, извесна старица (вештица) помогла је Турцима да ухвате Милоша (Мутавцић 2013: 281).

просторима које је тада заузимала Турска [...] све је већи број Британаца који путују на Исток преко наших крајева” (*Ibidem*). Услед супарништава, односно због сукоба спољнополитичких интереса који су отворено претили да угрозе Британско царство и његову позицију на Средоземљу, балкански народи постају интересантни за путнике из Велике Британије и, последично, са Запада, те се у балканске земље путује с одређеним циљем, пре свега како би се додатно истражиле. Следствено томе, у току деветнаестог столећа долази до појаве великог броја књига о Балкану. Неке од тих књига биле су „веома учене, друге безначајне, али то подручје остало је непознато” (Језерник 2007: 24). Последица тога јесте утисак да посетиоци са Запада ипак нису били спремни да сасвим разоткрију Балкан, тј. Запад „никад није био спреман да види Балкан онаквим какав он заиста јесте”, па су из тог разлога слике Балкана и Балканаца биле углавном представе самих путника, а не прави описи тих народа, „пројекције сопствене носталгије и осећања неприлагођености”, али што је „више књига објављивано, различитих по темама и перспективама, то је слика постајала све замагљенија” (*op. cit*, 25).

У односу на наведено, очекивања могу бити и потпуно супротна. Логика каже да би објављивањем већег броја књига, слика о Балкану требало да постане јаснија. Уместо тога, Балкан је послужио сасвим другој сврси која је, природно, требало да уздигне једне, а унизи друге. Другим речима, у социолошком, психолошком, културном погледу, како каже Језерник, Балкан је доживљаван и схватан „као нека врста огледала у којем су видели себе и, пре свега, примећивали колико су сами напредни и цивилизовани. Имајући то у виду, можемо тврдити да без Балкана не може бити ни Европе. Европљани су вековима правили разлику између припадника ”цивилизованог друштва”, с једне, и ”примитиваца”, ”варвара” и ”дивљака”, с друге стране” (*op. cit*, 26).

Другим речима, Балкан је био све оно што неко други није био, или желео да буде, или сматрао да није. Постао је Европљанима алтерего, супротност достојна друкчијих погледа, одмеравања, неретко и презира, ниподаштавања, омаловажавања, неприхватања и слично. Услед недостатка довољног броја података, информација, извештаја, Балкан се одређивао као недовољно цивилизован простор, потпуно примитиван и готово изједначен са заосталошћу. Тако је Балкан постао јасна гранична линија раздвајања између две крајности, једне прихватљиве, потребне и нужне „цивилизоване”, и друге крајности оличене у недоличном, неприхватљивом „варварству”, „примитивизму”. О овој линији писао је Бранко Летић у својој раду „Наши крајеви као граница два света у путописима 17-19. века”, укававши да су наши предели за стране путнике били амбивалентни – са једне стране, веома примамљиви, изазовни и привлачни (због своје „егзотике”), а са друге стране, врло опасни и непредвидљиви, што је додатно подстицало њихов авантуристички и истраживачки дух, радозналост. У исти мах, Летић је указао и на постојање једне друге границе унутар самог Балкана – реч је о религијској која се тицала (а и данас се увелико тиче и дотиче) „два непомирљиво сукобљена света: оријентално исламског и западног хришћанског” (Летић 2001: 375). Но, овде постоји још једна граница коју Летић није назначио, а то је оштра граница између источнохришћанског православног те оријенталног исламског. Ова граница је, условно речено, својеврсни парадокс, будући да за Запад све што се налази насупрот његових граница представља исток, док на том истом истоку уочава се додатна подела која се такође схвата као подела на запад и на исток. Унутар ње, Балкан се налази (географски сагледано) западно од муслиманског Оријента.

Као добар пример за ту супротстављеност може се навести Александар Вилијам Кинглејк (Alexandre William Kinglake) и његов путопис *С Истока (Eothen; or Traces of travel brought home from the East, 1844)*. који је доживео „огроман успех и одавно спада у

класику путописне литературе” (Момчиловић 1993: 5). У овом делу Кинглејк је вештим описима указао и дочарао супротности између двеју цивилизација и два одвојена света, Запада и Истока, у непосредном додиру, а за то му је послужио можда најбољи пример два града, Земуна и Београда. У Земуну је окружен звуцима познатог живота и откривеним лицима жена, указујући тако на различитост у вери, али и у обичајима и традицији, као и када је реч о фолклору. Међутим, када би погледао ка југу, угледао би Београд и османлијску тврђаву која је, према његовом мишљењу, мрачна и строга. Самим тим, упућује читаоце на утисак да је све друго, иза границе коју је чинила река Сава, подједнако мрачно. Наводи да је дошао до самог краја Европе, те да ће, са преласком из Земуна у Београд, видети „сјај и пустош Истока”³⁰. Његове речи упућују на амбивалентност источних крајева, тј. Оријента, будући да истовремено имамо слике и сјаја и беде. Сјај асоцира на све што Оријент нуди, на зачине, свилу, мирисе, на скупоцену луксузну робу коју је пожудно тражила Европа и у њој уживала, док се под појмом „пустош” мисли не само на примитивност, заосталост, него и на беду, сиромаштво, пре свега у материјалном погледу, непрегледних маса па и на тешко схватљиву културу која је (била) сасвим друкчија по свом карактеру од западне и од западних обичаја. Једном речју, све оно што западна култура није, била је источна култура, односно Исток. На пример, посебан парадокс представља чињеница да су путници, све до деветнаестог века, на источњачки обичај да се једе прстима гледали са великим подозрењем као на нецивилизован, простачки, некултуран. Међутим, иако су уведени еспајг, столови и столице у свакодневну употребу, ипак се појавила једна чудна тежња код западњака у виду „жеље за старим начином једења” (Језерник 2007: 55), што би се могло протумачити као враћање коренима и древним обичајима. Источњачки обичај изношења великог броја јела, једног за другим без посебног реда, сматрао се крајње непримереним и несхватљивим што је било довољно да се изведе закључак да су Турци нецивилизовани, самим тим и Балканци³¹. Добар пример може бити и конзумација кафе. Наиме, путници са Запада нису имали тако добро мишљење о испијању црног напитка. Најчешће су навику уживања у кафи доводили у везу са лењошћу Турака. Међутим, са прихватањем пијења кафе на европском Западу крајем осамнаестог века, која постаје „синоним просветитељства” (Језерник 2007: 168), долази до надметања око питања где је први пут у Европи кафа почела да се пије, тј. где је отворена прва кафеџина³². Кафа је, поред дувана, била оспоравана „како на исламском Истоку, тако и на хришћанском Западу”, али не толико због хемијских супстанци, „него искључиво због ремећења устаљених друштвених норми понашања” (Фотић 2005: 262). Популарност кафе као напитка довела је до брзог ширења пијења кафе на Балкану, док је „знатно спорије освајала Западну Европу” (*op. cit.*, 265). Према Фотићу, прво се интересовање пробудило међу ботаничарима и лекарима који су пропутовали Османлијским царством упознавши се са овим напитком. Средином седамнаестог века однос западњака према кафи се мењао из корена; не само што су се појавиле и књиге о кафи, него су се у великим

³⁰ Више у *Британски путници о нашим крајевима у XIX веку* Бранка Момчиловића. Нови Сад: Матица српска.

³¹ Језерник наводи Едварда Лира и његово виђење вечере са пашама у Скадру средином деветнаестог века. Лир је прво бројио јела која су изношена и избројао тридесет седам, затим се уморио од силног бројања. Ипак, према његовој процени било је још дванаест или четрнаест јела. Коначни суд о тој вечери јесте да је то био, једном речју, прави хаос од вечере (Језерник 2007: 50-51).

³² Према *Великој енциклопедији*, прва кафеџина отворена је 1654. у Марсеју. Према *Енциклопедији Британика*, прва кафеџина у Британији отворена је две године пре оне у Марсеју. *Италијанска енциклопедија* тврди да је прва кафеџина отворена у Венецији 1640. године (Језерник 2007: 168-169).

градовима јавиле и прве кафане³³. Међутим, појава кафе и кафана добила је многе критичаре, не само због доколице и беспосличарења. Појава кафана угрозила је постојећу традицију, самим тим и успостављени друштвени поредак:

„А тај поредак је свој опстанак и просперитет видео једино у поштовању традиције и жестоком опирању увођењу сваке новине. Све првобитне забране везане за испијање кафе, тичу се, у суштини, кафане као институције, а не напитка самог по себи. Његово испијање код куће, и у малим количинама никога није забрињавало (Фотић 2005: 286).

Кафане заиста нису биле „нешто привремено”, пошто су постале „неодвојив део балканског простора”, преживевши и успоне и падове многобројних царстава, светске и балканске ратове, те зато Бакић-Хејденова (2006: 161) примећује како навика испијања црног напитка, у зависности од саме локације, утиче и на формирање властитог (националног) идентитета. Отуда имамо турску кафу, грчку кафу, босанску хахву, црну каву, црну кафу, домаћу кафу и на крају и нашу кафу. Са друге стране, уколико бисмо „османлијски период” посматрали и видели као „период глобализације балканских народа, онда је неминовно између њих дошло до успостављања различитих културних тачака додиром – једна од њих јесте и култура испијања кафе” (Мутавцић, Камбурис 2018: 29).

Увиђа се како је Балкан веома брзо пружио Западној Европи оно што јој је било потребно, „одговарајући пандан – мистични, недовољно познати Оријент постао је ’оно друго’, њен својеврсни *алтер его*” (Мутавцић, Камбурис 2015: 118). Балкан је постајао занимљив сâм по себи, будући да „нити је ‘Европа’ нити је ‘Исток’, нити је цивилизација (у западноевропском погледу) нити је прави Оријент” (*op. cit.*, 119). Једном речју, Балкан је представљао нешто између, различито³⁴ и магловито подручје између Истока и Запада. Био је културолошки довољно различит од Европе (којој географски припада), док је истовремено био умногоме налик Оријенту. Као такав, био је привлачан за све знатижељније путнике, како за авантуристе, тако и за стварне истраживаче. Услед тих околности, док су у почетку путописи били резервисани углавном за дипломате, после осамнаестог века ситуација се мења. Због многих ратова између Османлијског царства и појединих европских држава током шеснаестог и седамнаестог века, те развијених дипломатских активности, најчешћи путници јесу представници дипломатских мисија упућивани на преговоре у Цариград. Сасвим је природно да су тада настајале многе путописне белешке, извештаји, мемоари или дневници не само о пределима које су они обишли, него и другим занимљивостима које су се тицале самих преговора. Зато је осамнаести век и означен као прекретница или тренутак када су „прави путници”, како их Тодорова назива, „први пут бројчано надјачали дипломате”: „[Б]или су то антиквари, трговци, научници или једноставно авануристи. За многе је Балкан био део њихове представе о античком свету” (Тодорова 2006: 173). Веза између Балкана и тзв. античког

³³ Фотић наводи да је 1640. године отворена прва кафана у Венецији. Четири године касније (1644) отворена је прва кафана у Марсеју, док је у Оксфорду отворена шест година након тога (1650). Беч је почаствован том новотаријом годину дана након Оксфорда (1651), а Лондон годину дана након Беча (1652). У Холандији се прва кафана отвара тек 1663. године. Највећу популарност институција кафане стекла је у Енглеској, где је у наредним деценијама отворено хиљаду кафана (*op. cit.*, 266).

³⁴ У прилог тврдњи о различитости између Балкана и Европе, може се истаћи чињеница да су хуманизам и ренесанса „скоро у потпуности заобишли Балкан”, век „просвећености једва је допирао у такозвану европску Турску, рационализам је долазио успорено, површно и спорадично”, једино што је од Европе преузето јесте „националромантизам” (Бојовић 2014: 38).

света посебна је тема која ће додатно усмерити пажњу истраживача ка том подручју. Уколико се говори о рубним подручјима Балкана, уз Егејско и Јонско море, треба истаћи да се она културолошки и историјски везују за Грке. Током осамнаестог столећа развијају се филхеленистички покрети, како у западним земљама, тако и у царској Русији. Ипак, такав вид интересовања није постојао кад је реч о балканским народима који настајују централне делове полуострва. Путници на Балкану неретко су се присећали Хомера и других прослављених античких аутора. Из тих разлога, њихово одушевљење антиком и превелика очекивања у сусрету са стварном сликом неретко их је доводила до многих разочарања. Разочарање је било најчешће и најизразитије при сусрету са Грцима. До њега није долазило услед „одсуства сваке физичке сличности са класичним узорима, колико због потпуног одсуства класичних манира” (*Ibidem*, 196)³⁵. Велика опчињеност Грцима и античким старинама последица је и тзв. „Grand tour-a” и обилазака земаља са развијеном културом. Једина промена до које долази лежи у томе што се од Француске, Италије, Швајцарске и Шпаније тежиште сада помера у смеру Грчке. Тај период откривања Балкана поклапа се углавном с тежњом балканских народа за ослобођењем од турског јарма. Несумњиво је да је идеологија Француске револуције имала утицаја и на дешавања на Балкану. На ту чињеницу указује и Ставријанос (2005: 189-190) који и истиче како се „[п]рава природа и обим тог утицаја не могу [...] измерити”, али су револуционарна идеологија и дешавања током револуције „оставили јасног трага на балканској позорници” и закључује како је Балканско полуострво 1815. године „свакако било потпуно другачије од онога које је постојало само генерацију раније”. Ставријанос сматра како је пре појаве национализма, балкански свет био махом теократски. То не значи да је са буђењем национализма код балканских народа дошло до некоординисане побуне против турске власти. Реч је о више устанака, који су „избијали у разна времена током целог XIX века” (*op. cit.*, 211-212). Ипак, уочава разлику између грчког покрета и покрета других словенских народа:

„Грци су предњачили због неких повољних околности, у које су спадали многобројни контакти са Западом, славно класично наслеђе, које је подстицало национални понос [...]. После Грка дошли су Срби. Они су предводили остале Јужне Словене захваљујући високом степену локалне самоуправе и подстицајном деловању великих српских насеобина у јужној Угарској” (*Ibidem*).

Захваљујући своме античком наслеђу, Грци нису били сасвим непознати Западу као Срби и други балкански народи. У периоду када се јавља филхеленски покрет у европским интелектуалним круговима, јавља се и идеја да савремена Европа почива на античким грчким основама. Услед тога, Запад, што и данас неретко истиче, желео је да се одужи својим коренима. Међутим, оно чега Запад тада није био свестан јесте ко су заправо савремени Грци. Из тих разлога, потоњи додир са грчким народом унеколико су рушили идеализовану слику о њима засновану на посредним сазнањима, тј. на старим записима, на митологији, на античком грчком језику (кога у Грчкој нико није ни говорио нити га је

³⁵ Говорећи о тзв. дисконтинуитету између старих и модерних Грка, Тодорова сматра да се та појава може означити као „разочарани филхеленизам”. Највеће разочарење проналази код Џона Морита. Видевши живот Грка савременика 1796. године, тачније њихов смех и рвање на Пелопонезу, Тодорова наводи његово негодовање: „Господе боже, кад би неки слободни стари Грк макар и на трен могао да присуствује оваквој сцени, верујем да би, осим уколико његова судба на другом свету није изузетно тешка, преклињао да се врати” (Морит у Тодорова 2006: 196).

разумео). У том погледу, Грци су почетно доживљавани као удаљени, несхватљиви и сасвим друкчији.

Са друге стране, када има на уму Јужне Словене, Ставријанос (2005: 219) наводи како „су били заборављен народ Европе”, претежно због тога што је Балканско полуострво „на етнографским картама представљано као претежно насељено Грцима или Турцима” те да, зато што су насељавали унутрашњост Балкана, „нису имали контаката и могућности какве су на југу имали Грци”. Сви остали народи, у првим записима путника најчешће су сврставани у „ширу и неиздиференцирану категорију отоманских или турских хришћана” (Тодорова 2006: 145). Треба додати да се са овом тврдњом слаже и Секеруш када наводи да се „неретко дешава да православни народи” у Османлијском царству „буду једноставно означени као ‘Грци’” (2022: 175), што доприноси претходно изнетим ставовима о балканским народима као непознаници за остатак Европе.

Није била реткост да су се путописци приликом описивања балканских народа сврставали на страну једних или других, отворено истичући предности једних на уштрб мана других, притом преувеличавајући како претходне, тако и потоње одлике. Тачније, док су „једни [...] лобирали за права тих народа”, други су их демонизовали (Тодорова 2006: 145-146).

О грчком устанку Павловић вели како је имао далеко већи значај него претходне побуне, јер је мало оних који су обраћали пажњу на друге балканске народе. Отуда се јасно може уочити какав је био однос Европе према другим хришћанским народима у оквиру Европске Турске: „Мало је људи у Европи обраћало пажњу на балканске народе и њихову прошлост, али дубина поштовања античке Грчке представљала је утицај од животне важности у подстицању самоспознаје хеленства код самих Грка и побуђивању спољног занимања за њихову судбину” (Павловић 2018: 55).

У радовима о путописима о Балкану током двадесетог века уочава се одређивање степена блискости и повезаности путописаца са Балканом преко балканских народа. Најчешће се наводи име Едит Дарам, као особе која се кроз своје путописно дело изразито ставила на страну Албанаца, док се на супрот њој, за Ребеку Вест, истиче приврженост Словенима, нарочито Србима. Није изузетак да перцепције аутора зависе од њихових политичких склоности и склоности њихових читалаца. Према Језерниковом запажању (2007: 29), аутори са немачког говорног подручја Србе су неретко узимали као кривце за избијање Првог светског рата, те су „православце приказивали негативно, а муслимане позитивно”. Насупрот њима, руски аутори имали су позитивне ставове о православцима, њиховој браћи по вери, а негативне о католицима и муслиманима (*Ibidem*). Тек са избијањем устанака 1875. године у Босни и Херцеговини, долази до развоја симпатија према потлаченим балканским народима словенског порекла и постепеног превазилажења претходно успостављеног „западног филхеленизма, обично ограниченог на образовни слој друштва” (Тодорова 2006: 183). Како су Руси били опредељени за помоћ балканским православним народима, Русија се наметнула као њихова заштитница. Руски однос према бугарском народу подсећа на „филхеленизам Европљана”, јер „баш као што су Европљани откривали *своје* Грке као извор своје цивилизације, Руси су откривали *своје* Бугаре као корен словенске културе” (*op. cit.*, 182-183). Такве околности недвосмислено показују да је постојала појама за античким старинама, док је њен пандан била „руска појама за словенским рукописима” (*Ibidem*)³⁶. Међутим, интересантно је и запажање да је тај период

³⁶ Може се навести да је Гиљфердинг приликом обиласка Херцеговине, Босне и старе Србије посебно био заинтересован за стање православне вере, а самим тим и за старе рукописе, те се „са сваког путовања враћао

карактеристичан по „успону једног западног и опадању једног источног царства” (Лазаревић-Радак 2013: 9). Велика Британија уздиже се као колонијална сила, истовремено стављајући себе у центар мапе која се исцртава, док су сви други периферија (*Ibidem*). У тим приказима долази до различитог виђења Турака Османлија. Опадањем моћи њиховог царства мења се и однос према њима. Поједини путописци према Турцима исказују дивљење приписујући им особине освајача и супериорније нације³⁷, те се издваја и говор о њиховој толерантности. Османлијско царство се „као највећа светска сила” потврдило у периоду „владавине Сулејмана Величанственог (1520–1566)”, те је то један „од најсветлијих периода” и то „не само на политичком плану, већ и на пољу уметности, науке и књижевности”, када „доминира дворска култура, као и видљив лични утицај султана као мецене и директног инспиратора културних процеса” што је водило општем одушевљењу европских путописаца у сусрету са званичним церемонијама „где су блистале драгоцене тканине, драго камење и изузетна коњичка опрема” (Миљковић Бојанић 2003: 47). Такве слике које су поред војне снаге и величине, укључивале и изузетно богатство, као и културну компоненту друштвеног живота учврстиле су представе о њима као изузетном и супериорном народу. Међутим, провејавају и супротни ставови, на основу којих се они сматрају кривим за назадност, насилност у начину владања, те катастрофално стање међу хришћанским народима у оквиру Турске. Слика Турака³⁸ који су поносити и достојанствени креће да се урушава са почецима опадања њиховог царства, још од њиховог пораза 1683. године. С опадањем моћи Турака и „перцепцијом Османлијског царства као ослабљене и варварске силе јавиле су се и сумње у османлијску способност на пољу културе и архитектуре” (Језерник 2007: 226). Овде се нарочито мисли на изградњу мостова, где су се Турци, иако градитељи многих мостова у оквиру свога царства, сматрали неспособним за такво умеће. Док су важиле за непобедиву и моћну силу, током шеснаестог и седамнаестог столећа, аутори са Запада нису доводили у сумњу њихову градитељску способност. Тако се са опадањем њихове војне моћи и јачине то преносило и на раван њиховог духовног напретка и стваралаштва, тачније, перцепција о слабљењу политичке моћи преноси се на културу, те тако (спонтано или плански, намерно или случајно, остаје да се види) почињу да круже приче о мостовима које су, наместо Турака, подигли стари Грци или најчешће Римљани. Било је и оптуживања Турака који су, како се веровало и писало, уклонили оригиналне натписе на мостовима једноставно их заменивши турским (Језерник 2007: 223-230). Ивер Б. Нојман (Iver B. Neumann) у књизи *Употребе Другог – Исток у формирању европског идентитета* (*Uses of the Other – “The East” in European Identity Formation*) каже како неуспех Турака пред капијама аустријске престонице (1683) и мировни уговор из Сремских Карловаца (1699) представљају „прекретницу у европској и турској историји”, потврђујући са једне стране, „војну супериорност Европе”, док је са друге опадала моћ Турака, што није значило да је

натоварен старим рукописним књигама, повељама, записима и разним употребним предметима које је добијао на поклон или куповао у манастирима или црквама” (Мутавчић 2013: 282).

³⁷ Када је реч о представљању Турака Османлија као супериорне нације треба имати у виду да се таква слика формирала у очима западних посматрача на основу њихове војне моћи, те у складу са тим, „западни посматрачи највише подвлаче оно чиме се по њима објашњавала турска непобедивост у коју су били уверени”, а то су биле „њихове војне јединице”, које су се одликовале „чврстом дисциплином, као и запањујућом способношћу да брзо, у потпуном реду и уз војничку вештину искористе своју бројчану премоћ” (Миљковић Бојанић 2003: 47).

³⁸ Слика Турака се мењала у складу са њиховом снагом. Док су важиле за моћно царство није се доводила у питање њихова способност и умешност у уметности и градитељству.

елиминисана „претња од ‘Турчина’” (Нојман 2011: 73), која се задржала у култури. Нојман напомиње и промену у употреби терминологије при описивању Турака, при чему се све више користи термин варварин, наустрб „уско религиозног појма ‘неверник’ или ‘безбожник’” (*Ibidem*). Претња која се задржала на пољу културе односила се управо на делове Европе у којима су Турци били присутни, те су сходно том присуству за собом оставили трагове у обичајима и навикама становништва, али и у самом језику. Не треба заборавити ни да је њихово присуство видљиво и у верском погледу, пошто је осетан део становништва Балканског полуострва прешао у ислам. Сама Европа постаје све свеснија сопственог идентитета, различитог у односу на све што је Османлијско царство представљало. Корене европског идентитета можемо пронаћи у хришћанској вероисповести, реду, дисциплини, тековинама римског права, посебним манирима и сл. Извесно је да се „отоманска прошлост” умногоме осликава „тамним бојама, много више него хабзбуршка”, те у том тону Милица Бакић-Хејден (2006: 161) закључује да је то „[М]ожда зато што се доживљавала као неевропска, нехришћанска”.

Очигледно је да се та претња задржала и у перцепцији западњака према балканским народима, јер и кад више није било Турака, они су, понајпре културолошки, остали присутни на Балкану. Са буђењем националних покрета током деветнаестог века постепено се мења и слика о балканским народима. Од слике дивљака и нецивилизоване масе, ти народи почињу да завређују пажњу посматрача, иако у својим претходним виђењима „путници са Запада нису жалили хришћанске поданике [...] него су их презирали, а дивили су се поносном држању и снази Турака” (Језерник 2007: 39). Лако је уочити како се у складу са мењањем друштвених прилика, као и односа моћи, мења и дискурс који се користи у путописима, премда је увек било одступања.

Устанак Срба 1804. године као да је представљао догађај који није био вредан посебне пажње, иако се одиграо пре устанка грчког народа (1821). Разумљива је чињеница да балкански народи који насељавају средишње делове Балкана остају посве непознати Европи, те није мали број путника који су мешали (језички, национално, етнографски, фолклорно итд.) Бугаре, Србе и друге народе. Слика о осталим народима остајала је донекле замагљена. Што се тиче Грка и Грчке, како смо већ назначили, њима је била посвећена већа пажња. Једно од питања које се поставља и данас јесте питање грчког идентитета, прецизније: где се Грчка тачно налази, у културолошком погледу – да ли је саставни део западноевропске или балканске културне сфере? У раду „Оријентализам, Балкан и балканска историографија”, Кетрин Флеминг (Kathryn E. Fleming) истиче како се однос према Грчкој, у односу на остале делове Балкана, умногоме променио, будући да је „као подручје проучавања дуго била стожер западне академске науке,” те је постојала склоност да се та држава „не сматра уистину ‘балканском’ земљом” (Флеминг 2001: 20). Супротно очекивањима западњака, савремени Грци нису се могли лако уклопити у ондашње модерне токове, као и представе о њима, умногоме утемељене на њиховој античкој традицији. То све говори о значају не само сложеног турског наслеђа које се у претходним вековима укоренило, те зато Тодорова (2006: 200) нужно вели како је љубав Запада према грчком народу „кратко трајала”: „Епитети који су се раније користили за Грке, и који ни издалека нису нестали током филхеленског заноса, поново су изронили у пуном светлу. Нова замерка сада је гласила да Грци нису у стању да сами владају, посебно због неспретности с којом су модрене грчке институције водиле политику.”

У откривању Балкана као засебног, готово егзотичног места истакао се лорд Бајрон (George Gordon, Lord Byron) који је „био дубоко надахнут путовањем по Отоманском царству” (Голдсворти 2005: 18). Будући да припада епохи енглеског романтизма, код

Бајрона је „више наглашен елемент индивидуалне побуне” (Солар 2005: 160)³⁹. Његова међународна слава која је почивала на великој подршци грчкој борби за независност учинила га је најзначајнијом личношћу „у романтичарском открићу Балкана у енглеској књижевности” (Голсворти 20005: 20). Ма колико су његова посета и боравак у том делу Европе били значајни у друштвено-политичком, интернационалном, интелектуалном, културолошком погледу, парадокс је да је Бајрон код Грка више остао упамћен као особа која је позирала „у балканској ношњи, а у Грчкој као назив безброј угоститељских објеката, него [и] по стиховима који се све мање читају” (*Ibidem*). Књижевним ангажовањем романтичара крчио се пут упознавању Европе са Балканским полуострвом. Поред Бајрона, Перси Биш Шели (Percy Bysshe Shelley) својом изјавом „Сви смо ми Грци” (у предговору *Хелади*) скреће пажњу на грчки народ, указавши не само „на културно наслеђе које деле сви Европљани, већ и на угњетеност под којом су сви патили” (*op. cit.*, 32). Шели је, попут Бајрона, био романтичарски занесењак, који је веровао у идеале као истакнути противник тираније, те борац за слободу.

За разлику од ранијих периода, данас се може уочити како се путописна литература нашла у жижи интересовања те се користи као основа за проучавање многих дисциплина, од историјских, етнолошких, културолошких студија, до постколонијалних, које се нарочито развијају од седамдесетих година прошлог века. Ширењем културолошких студија почињу се изучавати и многобројна дела на универзитетима, која су на тај начин или „додата традиционалним курсевима из књижевности”, или се „изучавају као засебне традиције [...] а тиме и културе појединих група” (Калер 2009: 61). Сходно томе, развој студија културе доводи до пораста интересовања за путописним делима. Сличан пут прати и развој теорија постколонијализма. Како истиче Јанг (2013: 14), „подела на Запад и остатак света била је готово апсолутна у XIX веку”. За такав однос везује се и гледиште да су европски народи културолошки и цивилизацијски супериорни. Култура европских метропола „је сматрана (и остаје) основом за идеје о легитимној влади, закону, економији, науци, језику, музици, уметности, књижевности – једном речју, цивилизацији” (*Ibidem*). У таквом културно-историјском окружењу, путописна дела која на тај начин говоре о тим односима доживљавају процват, док се поменуто схватање преноси и на Балканско полуострво. Самим тим, путописна литература о Балкану узима се, неретко и користи, „као неопходан материјал за проучавање другости” (Тодорова 2006: 148). Иако Тодорова наводи да постколонијализам представља критику „постколонијалних прилика” (*op. cit.*, 15), противи се примени постколонијализма на подручје Балкана. Према њеном мишљењу, Балкан никада није био колонија у правом смислу те речи. Ипак, издваја субјективно виђење и аутоперцепцију као изузетно важне. Тако „[н]ико ко је живео на Балкану током отоманске власти није сматрао да живи у колонији” (*op. cit.*, 19). Међутим, то не значи да није дошло до формирања стереотипа који се везују уз то подручје. О формирању специфичног стереотипа⁴⁰ о Балкану поменута ауторка наводи: „Неки путописи,

³⁹ Како примећује Солар (2005: 162), треба „напоменути да неки теоретичари запажају разлике између увјетно речено ‘славенског’ и ‘западног’ романтизма, јер у другом као да превладава индивидуализам, док су у првом наглашени елементи националног индивидуализма, што ће рећи особитости и самосвојности сваке нације”.

⁴⁰ Када се говори о стереотипима, међу путописима има изузетака. Тодорова Ами Бујеа назива правим енциклопедијским умом који је оставио записе вредне за многе дисциплине, од географије, антропологије, ботанике до лингвистике и других. Према њој, Бује је пример научника који „је себи поставио задатак да исправи” постојеће предрасуде, према Турцима и према њиховим поданицима, иако је унапред знао „да ће својом непристрасношћу разочарати и ватрене поборнике султанових реформи и његове противнике”. Његов

популаризовани у каснијој фази, увели су старије представе или старије предрасуде у свеобухватну слику која се стварала у том тренутку. [...] управо се у тим каснијим описима може пронаћи комбинација скоро свих елемената који су обликовали постојећи стереотип о Балкану” (*op. cit.*, 148–149). Било је путописа и извештаја који су имали велики утицај на јавно мњење. Велики значај за отварање многобројних тема о Балкану имале су две истакнуте путнице, Џорџина Мекензи и Аделина Ирби⁴¹. Будући да је у својим представама о Балкану већина Енглеза сматрала како постоје само Турци или Грци, огромна заслуга те две путнице јесте што су енглеској јавности откриле балканске Словене. Обишле су манастир Рилу у Бугарској, где су упознале игумана Неофита Рилског. На Косову су посетиле манастир Грачаницу, где су забележиле како су Турци оштетили ликове на фрескама, пуцајући из пиштоља или покушавајући да им ископају очи. Заслужне су за оснивање школе за девојчице православне вере у Сарајеву 1869. године. Након смрти Мекензијеве, Ирбијева је наставила да води ту установу до своје смрти. Иако су пуно учиниле за балканске народе и утицале у извесној мери на британско јавно мњење, међајући доминантне ставове о балканским народима, одређене предрасуде ипак остају укоренење у добром делу британског друштва. Тако Тодорова наводи речи једног британског новинара који је признао како је отишао пун предрасуда као и сваки просечни Енглез да обиђе Бугарску. Предрасуде су се углавном сводиле на веровања да су Словени полу-варвари и инфериорни народи (Тодорова 2006: 211). Поменута ауторка сматра како постоји блискост ставова између Британаца и Американаца све до краја деветнаестог века (*op. cit.*, 220-223), те се на предрасуде наилази и у оквиру ставова америчких путописаца. Као пример наводи Морита с једне, и Бидла са друге стране. Сличност у одређењу према Турцима је очигледна. Не огледа се само у начину писања и интерпретацији путника, за које каже да су „свесно били део енглеске културне империје” (*op. cit.*, 223), него и у области спољних политика двеју земаља. Тек крајем деветнаестог века долази до постепене промене курса. Тада се јављају различити утисци који одступају од дотадашњих устаљених ставова. Према Тодоровој (2006: 224-226), јасно се издвајају две перцепције. Једну назива аристократском, а другу буржоаском. Аристократски дискурс је преовлађивао све до половине деветнаестог века. Како су аристократе и људи блиски аристократским круговима тада углавном писали извештаје о утисцима са Балкана, може се уочити „поштовање које се изражава према отоманској моћи из прошлих векова” (*op. cit.*, 225). Истовремено се увиђа поштовање према царству и ауторитету, на чему инсистирају представници те струје. Владајућа елита у Европи тога доба пре је „могла да се идентификује (што и јесте чинила) са отоманским владоцима него са балканским скоројевићима”, док представници друге струје, чији су се ставови темељили на просветитељству⁴² „на необичан начин надограђуј[у] своје специфичне стереотипе на затечене предрасуде” (*Ibidem*). Тај приступ је, без обзира на стереотипе, значајан утолико што доводи до тзв. одбацивања Турака, као оних који представљају препреку напретку. Док се аристократски дискурс одликује подржавањем Турака, просветитељски чини супротно. Долази до постепеног одбацивања царстава и аутократије, те Тодорова (2006:

опус се издваја, те и „данас представља један од најбогатијих извора информација о Балкану XIX века” (Тодорова 2006: 177-178).

⁴¹ Аделина Полина Ирби (Adeline Pauline Irby) и Џорџина Мјур Мекензи (Georgine Muir Mackenzie) убрајају се у две најпознатије британске путнице, које су обишле балканске крајеве током XIX века.

⁴² Према Тодоровој, просветитељску представу о линеарној еволуцији, као и дихотомији напредно-назадно, индустријализовано-пољопривредно, урбано-рурално, рационално-ирационално и слично, као феномен који је својствен 19. веку објаснила је Ребека Вест (2006: 225).

225-227) наводи као пример Ребеку Вест и њену изјаву о томе како сумња у царевине, иако је „грађанка једне од највећих империја које је свет видео”, постала је њен „огорчени критичар”.

III 3. Период између два светска рата и процват путописног жанра у Британији

Како су Британци „од давнина били велики путници”, сасвим је (било) „природно да књиге ове врсте – путописи, мемоари, дневници – буду веома присутне у енглеској књижевности” (Момчиловић 1993: 181). Британцима је запала та нимало тешка улога „да себи и другим Европљанима откривају Континент” те због тога, према мишљењу Хаџиселимовића (1989: 11), представљају прве модерне путнике. Уздизањем Британије као колонијалне силе, при чему се одвијало непосредно откривање нових крајева пренело се и на књижевни план, па тако путописна књижевност постаје „једна врста моде” (Раствојић 2023: 64). Услед тога, када је реч о путописној књижевности, тачна је тврдња да је она „на најшири и најтоплији пријем наишла у Британији” (Тодорова 2006: 191), будући да су се путописи налазили су се „на другом месту по читаности одмах после романа” (*Ibidem*). Међутим, када је о путописима о Балкану реч, до њиховог ширења долази са почецима већег ангажовања Британије у решавању источног питања што је подразумевало појаву ривалства између Британије и Русије. Док се Русија наметнула као заштитница православних хришћана у Турској, Британци су превасходно били заинтересовани за очување својих колонијалних поседа. Како истиче Љубодраг Ристић у књизи *Велика Британија и Србија (1856-1862)*, „Британији је био потребан слободан пут ка Индији, а то је значило и затварање Русије у оквире Црног мора” (2008: 8). Повећан интерес Британаца за дешавања у Турској царевини у току деветнаестог века лежи у чињеници што су остали без колонија у Северној Америци те се више посвећују „својим економским и геополитичким интересима у Индији” (Хаџиселимовић 1989: 16). То је у складу са схватањем израженим у крилатици да је Индија за Британце драгуљ у круни. Вођена својим интересима, Британија постаје заштитник опстанка Османлијског царства, јер су преко османлијских територија водили путеви ка Индији⁴³. Управо од тог тренутка креће успон путописних дела о источном делу Европе, док су представе стваране о њему, постале, према Весни Голдсворти, „за многе људе најпознатија ’лица’ Балкана” (2005: 2). У том смислу, може се рећи да су и путописци и њихови путописи у највећем делу допринели да се обликују одређене представе о Балкану, са једне стране, и о југоистоку Европе, са друге. Исто тако, будући писани на енглеском, то је значило и да је „знање о Балкану преношено широм енглеског говорног подручја” (Тодорова 2006: 192). Турска је привлачила британске путнике жељне авантуре, јер је за њих била нешто ново, једна сасвим непозната другост Друго: „Турска је за Британце била оличење једне друге и другачије цивилизације – далеке, егзотичне и фасцинантне. Као снажна државна и војна организација, она је за њих, и саме на прагу стварања моћне империје, истовремено била задивљујући примјер брзе експанзије и пријетња хришћанске цивилизације Европе” (Хаџиселимовић 1989: 12).

Путописи су свој највећи замах достигли у периоду између два светска рата, те се тај период може назвати златним добом путописа. Након Великог рата провејава жеља међу путописцима да се отисну у друге, недовољно познате крајеве, услед очигледне опште разочараности која је владала у друштву. Процват путописног жанра у Британији у том периоду несумњиво је био подједнако условљен друштвеним и историјским приликама: „Завршетак Великог рата требало је да донесе нова надања и идеале, али су се

⁴³ Шаливо речено, британски став био је да „’болесника на Босфору’ треба лечити”, док је руско схватање било изражено у крилатици да „’болесника’ треба докрајчити” (Стојковић 1999: 94).

илузије изгубиле, а незадовољство narасло. Многи књижевници неспутаног и радозналост духа отиснули су се ван домовине вођени жељом да побегну од стега реалности и носталгијом за хармоничнијим и природнијим добом” (Павловић 2018: 1).

Услед неповољне ситуације после Првог светског рата, за период двадесетих година прошлог века и међуратни период уопште у путописању можемо рећи да су се одражавали и преламали страхови услед неизвесности сутрашњице, осећале су се последице скоро завршеног рата, доминирала је економска криза, као и осећање стрепње коју је изазвала појава фашистичких режима у Европи. У складу са тим, Проле (2012: 285) и говори како „уздржани полет двадесетих” посустаје будући да га „грубо урушава економска депресија”. Током тридесетих година долази до развоја путописних текстова, када путовања постају сама себи циљ, док су путописци путописе „свесно или несвесно користили и за путовање у своје Ја” (Павловић 2018: 12). Тачније, у другим и другачијим срединама путописци су покушавали да, описујући друге светове, разумевајући друге културе кроз призму сопствене, проникну у себе и формирају представе о Другоме. Записи путописаца били су и својеврсни путокази у биографији. Ребека Вест је добар пример путописца која је кроз своје писање и путопис *Црно јагње и сиви соко* и те како тежила да разуме и схвати себе. Истицала је да њен путопис представља „дугу и компликовану историју” прожету причом о њој и људима који су је пратили на путовањима, али написану не да би своју личност откривала другима, већ, како сама у *Епилогу* књиге наводи, „да себи откријем шта знам о неким стварима које су ми важне” (Вест 2017: 770-774).

Према Голдсвортијевој (2005: 2), процес књижевне колонизације коју започињу путописци не разликује се умногоме од праве колонизације. Поред тога што је Балкан послужио сврси да буде својеврсно огледало Западној Европи, преко слика које су створене нарочито у британској прози, те њиховим даљим ширењем, Балкан је дао замах британској и америчкој индустрији забаве:

„Британија је, може се рећи, удаљена управо колико треба. Балкан је довољно близу да би остао у видокругу [...] А што је још важније, слике које су створене у британској прози, а које је затим преобликовала и емитовала британска и америчка индустрија забаве кроз безбројне филмове и телевизијске програме, расејане су по свету у до сада незабележеном и ненадмашеном степену” (Голдсворти 2005: xiv).

Заиста, најпре у књижевности, затим и путем филма и касније телевизије, британски утицај на ширење „представа о Балкану широм света увелико надмашује достигнућа њених супарника” (*op. cit.*, 1). Представе које су се тада формирале јављају се тек пошто је оформљен тзв. балкански идентитет. Док су били под влашћу Турака, на балканске народе се гледало као на „поробљене Европљане”, али са настанком нових држава на Балкану долази до промене у перцепцији тих народа. То је „тренутак када се симболично истиче њихова разлика у односу на Европу и када се ствара нови - ‘балкански’ – Други” (*op. cit.*, 13).

Сања Лазаревић Радак (2013: 35) назначила је пресудан утицај британских путописаца који у формирању слике о Балкану „нису дали име Балкану”, али су „у највећој мери [...] одредили његов положај и његове контуре на мапи света”. Почетком двадесетог столећа може се рећи да је већ била формирана „слика о Балкану”, за коју Тодорова истиче да ће се „искључиво под тим именом даље и развијати” (2006: 235). Придев *балкански*

задобија једно сасвим негативно, понајпре погрдно значење⁴⁴. Многи народи поникли на Балкану, баш као и њихове политичке вође, иначе креатори главних идеолошких погледа и према Балкану и према њиховим суседним народима, покушавали су, условно речено, да „побегну” са тог подручја. Свесни да тај бег није могуће извести физички, раздвајање се проналазило у свим осталим елементима⁴⁵, понајпре културним, религијским, географским, идеолошким, менталним, а у новије време и језичким. Имагинарне карте које нам помажу у конструкцији националног и културног идентитета „заснивају се на колективним представама о сопственом и туђем” (Шуберт 2006: 17), те на основу наших личних, субјективних утисака и конструкција ми перципирамо себе и своју позицију према другима и одређујемо како наше, тако и место других (културно, ментално, цивилизацијско). Довољно је, у овом погледу, сетити се догађаја у Хрватској током 1990-тих (неретко и касније) када је хрватски политички врх јавно говорио да се Хрватска не налази на Балкану, али да се, нажалост, граничи са тим „несретним Балканом”.

Преко путописне књижевности стварала се специфична слика о сваком региону понаособ: „Откривање Балкана могло би се подвести под општу рубрику ‘како људи реагују на разлике’” (Тодорова 2006: 235). Међутим, Катерина Колозова износи схватање о својеврсном потискивању и гушењу термина Балкан⁴⁶, тежњом да се употребљавају други термини. Тај процес именује „умирањем Балкана”. Балкан умире, али „онако ‘како му приличи’ – у крви”, док се насупрот тог процеса рађа нови термин, Југоисточна Европа. Европа се поново рађа и то „на балканској територији” (Колозова 2003: 296). То посматра као процес „дебалканизације Балкана”, али истовремено и његове „европеизације”, којим долази и до „сједињавања балканских идентитета у један идентитет” (*op. cit.*, 297). Термин Балкан створен на западу Европе, поприма друго значење сем географског, а то је политичко и културно. Стварање новог термина поставља питање наслеђа и идентитета. Ново име треба да изнедри и нови идентитет, јер давањем новог имена, према Колозовој, добија се „празно име, зрело да породи нови идентитет” (*op. cit.*, 304). Нови идентитет би требало да пружи дистанцу у односу на раније представе о Балкану. Ипак, треба истаћи да када је реч о специфичном стереотипном представљању Балкана, да су они стереотипи који су формиран на Западу крајем 19. и почетком 20. века „у основи [...] остали непромењени”, па вреде и за почетак 21. века, пошто се Балкан на Западу и даље сагледава као „мистериозно подручје на југоисточној граници Европе”, прави „наследник византијске цивилизације” и „једини део континента који је дуго био колонија једне оријенталне силе” (Симић 2014: 14).

На нама је да новим читањем и анализом предложених путописа откријемо и линије стереотипног представљања балканских народа, тачније, како су обичаје и културу балканских народа видели, доживели и представили појединачно у својим путописима Александар Гиљфердинг, Мери Едит Дарам и Ребека Вест.

⁴⁴ Бјелић примећује како се представе о Балкану формирају и преко слика балканске хране, филмова, музике и књижевности, које нису увек позитивне. Према његовом мишљењу (2003: 30), није необично да се у разговору „међу онима који су путовали Балканом” чује како је балканска храна масна, филмови са Балкана представљају глорификацију ирационалности и насиља, док је балканска музика безвредна, а књижевност племенска.

⁴⁵ Габриела Шуберт, наиме говори о тзв. менталној карти коју човек сам конструише, док степен њене сличности са реалношћу јесте различит, „али никад није потпун” (2006: 17).

⁴⁶ Богољуб Шијаковић је мишљења да именовање Балкана не представља неутрални означитељски чин, већ говори о моћи која је изван Балкана и која жели да га конструише, те је смена имена пратила смену утицаја (2012: 19-20).

IV Балканско полуострво и велике силе

Балканске државе су се у својој новијој историји у току једног дугог процеса ослобађале и добијале независност, током деветнаестог столећа. Опште је позната чињеница да су у тим превирањима, све до стицања међународно признате независности балканских држава, велике силе и те како имале уплива у сва дешавања. Као што ћемо показати, свака од великих сила водила се првенствено својим интересима у одлучивању.

IV 1. Улога великих сила и одраз њихових политика на Балкан

Велике силе су одувек биле арбитри у међународним односима. Још од Бечког конгреса (1815) и заустављања Наполеона успостављен је систем равнотеже снага⁴⁷. Хенри Кисинџер (Henry Kissinger) у *Дипломатији (Diplomacy)* каже:

„После Бечког конгреса, Европа је закорачила у најдужи период мира у својој историји. Пуних четрдесет година није избио ниједан рат између великих сила, а после Кримског рата из 1854, још шездесет година није избио општи сукоб. [...] Тај међународни поредак при чијем се успостављању више него икада раније или касније водило рачуна о равнотежи снага, очувао се најмање захваљујући снази” (1999: 59).

Такав систем могао је да опстане захваљујући чињеници да је „равнотежа била тако добро испланирана да ју је могла пореметити само акција огромних размера” (*op. cit.*, 59-60). Поред тога што се заснивала на идеолошкој спони, била је како војна, тако и етичка (*Ibidem*). Суштина тог система заснивала се на заједничком деловању ка очувању конзервативних вредности европских дворова, која се огледала и у борби против револуција. Поред свега поменутог, такав систем сматрао се праведним, колико год је то било могуће. Није дозвољавао да се нека од водећих сила тог времена сматра изостављеном. Према Кисинџеру (1999: 60), поредак „који се не сматра праведним пре или после биће оспорен”, што јасно показује искуство из периода после Првог светског рата. Међутим, међународни поредак након Бечког конгреса доживео је крах. „Европски концерт’ сломио се на Источном питању”, док је парадокс чињеница да Кримски рат „нису изазвале земље у чије је интересе Источно питање у великој мери задирало – Русија, Велика Британија или Аустрија – већ Француска” (*op. cit.*, 71).

Како бисмо наставили даље са нашим разматрањима, потребно је објаснити значење појма Источног питања. Источно питање било је предмет истраживања великог броја аутора. Дело *Источно питање – историски преглед борбе око опстанка Османлиске царевине у Леванту и на Балкану* (2007) Васиља Поповића сматра се једним од најцењенијих у нашој историографији. Аутор у *Уводу* наводи како је „у нашој историјској науци први целокупан преглед Источног питања” дат управо на страницама поменуте књиге, са циљем да изнесе „све моменте, прилике и догађаје, који су били од важности за развој и решавање овога питања” (Поповић 2007: 5). Према Поповићу, назив „Источно питање” настао је у европској дипломатији деветнаестог века а тиче се опстанка Османлијског царства, односно будуће поделе његових територија. То је уједно и уже схватање Источног питања. Постоје и шира схватања овог питања, те се за почетак његовог настанка узима продирање Турака у Европу. У складу са тим, у својој другој књизи *Европа и српско питање: у периоду ослобођења 1804-1918*, Поповић (2020: 15) истиче како „морамо историју тог питања ставити у границе од почетка 14. века до краја светског рата” и разликује две етапе у развоју Источног питања. Први период везује за доба напредовања Османлија до друге опсаде Беча 1683. године и, како каже, „период османлијског повлачења од тога момента до затварања Источног питања” (*Ibidem*). У чланку „Источно питање у светлу религијско-политичких односа на Балкану почетком 20. века”, Зоран Арацки и Владимир Вучковић (2017: 278) запажају како је Источно питање истовремено било и остало „стална и неисцрпна тема у политичкој и правној историјској

⁴⁷ У дипломатији се назива и „Европским сагласјем” или „Европским концертном”.

науци". По њима, то питање није решено, премда се током одређених историјских периода чинило да јесте. Последице његовог привременог решења одразиле су се негативно по народе на Балкану, чак и трагично (*Ibidem*). Суштину тог питања Арачки и Вучковић (*op. cit*, 279) виде у сукобу интереса великих сила: „Суштину Источног питања, већ неколико векова уназад, чине велике борбе европских држава за доминацију на простору Истока. Свака моћна држава је гледала на ово питање кроз сопствене интересе. Цену њиховог сукобљавања плаћали су балкански народи”.

Претходно наведено показује и сву сложеност тзв. Источног питања⁴⁸, о чему су у својим путописима подједнако писале Едит Дарам и Ребека Вест. Јасно је да се политика великих сила одражавала и на дешавања на простору југоисточне Европе чији се један њен део назива Балканом. Овај термин настао је грешком, када током свог путовања Аугуст Цојне (August Zeune) бележи име *балкан* као назив Старе планине, мислећи како она „мора бити само средиште полуострва” (Мутавцић 2013: 48). Стога, исти назив почиње да користи и за само полуострво. Истовремено, постоје и немала неслагања око употребе назива балкан, при чему најпре мислимо на нове кованице које се користе упоредо са овим термином. Према Мутавцићу, „нов географски назив Југоисточна Европа” јесте „далеко неутралнији израз у односу на Балкан/Балканско полуострво” (*op. cit*, 49). Иако постоје проблеми у вези са тачним одређењем северних граница поменутог региона, сведоци смо да се назив Балкан одомаћио у употреби, како код нас, тако и у свету. Ово подручје је било веома често у жижи интересовања, али не из кулуролошких, него пре из геополитичких разлога. Према Гленију (2001: 12): „овај термин потиче од дугогодишње погрешне представе да балкански планински масив, кичмени стуб данашње Бугарске, не залази у источну Србију (што јесте случај), већ да се непрекинут простира од Црног мора све до Јадрана”. Важност Балкана не проистиче само из његовог одређења као колевке европске цивилизације, премда то већина аутора који пишу о Балкану истичу. Према Мутавцићу, на Балканском полуострву „поникли су најважнији елементи европске културе, науке, образовања, што га чини извориштем свих извора”, напомињући да не треба заборавити „да ту преваходно мислимо на релативно уски приобални појас око Јонског и Егејског мора” (2013: 13). Неоспорно је да Балкан представља, између осталог, изходште европске филозофије, политичке мисли и демократије. Међутим, његова важност за Европу лежи и у самом географском положају, те путевима који га пресецају, спајајући Запад са Истоком, Европу са Блиским Истоком и Азијом. Истовремено, многи историјски догађаји које повезујемо са безбројним поделама оставили су последице на балканском тлу. То је разлог схватању да је Балкан одувек „био и нешто више, а не само географски концепт” (Мазовер 2003: 26). У време античке Грчке, линија поделе на Грке и варваре протезала се овим просторима. Као пример раздвајања замишљених културних и политичких сфера утицаја представља линија разграничења између Источног и Западног римског царства, која се протезала управо преко Балкана а која је, на нашу жалост, и данас веома присутна. После губитка самосталности и својих држава, продором Турака Османлија на Балкан, током деветнаестог столећа балкански народи се буде, поново се национално консолидују и теже ка обнови властитих држава. У том периоду, Источно питање, према оцени више аутора,

⁴⁸ Познато је да источно питање није представљало једини разлог за слом тзв. Европског концерта, већ и многи други историјски догађаји који су уследили. Као пример, може се навести и уједињење Немачке, која је постала једна од водећих сила у Европи и пореметила дотадашњи однос снага. Други разлог је и инсистирање на прерасподели колонија. Ипак, чињеница је да је борба око територија после распада Османлијског царства представљала нерешив проблем у односима великих сила.

улази у „нову фазу” (Арачки, Вучковић 2017: 279). Сваки од балканских народа поседовао је тзв. велике идеје, из којих су проистицале тежње за стварањем појединачних хомогених држава. Проблем са таквим тежњама лежи у немогућности њиховог стварања. Мазовер (2003: 127) примећује како су „настале мајушне, несигурне државице, бледе сенке оних васкрслих империја о којима су балкански револуционари снивали своје снове”. Једноставније речено, балкански простор превише је згуснут, док је измешаност народа огромна. То је и објашњење откуд кроз историју толико потреса који су Балканском полуострву придодали епитет нестабилног и немирног подручја. Другачије речено, узроке тих потреса можемо пронаћи у превеликој етничкој и културолошкој исцепканости. Уз поменуто, присуство различитих конфесија, православља, католичанства, као и исламске религије, додатно компликује већ постојеће линије подела. Весна Голдсворти (2005: 8) истиче како је управо „[з]амисао о линији разграничења” једна од „најистрајнијих симболичких слика” која описује полуострво које је, како сама каже, током историје „одређивано помоћу великих подела”: „Источно и Западно римско царство и њихове хришћанске цркве наследнице, исламски и хришћански свет, комунисти и капиталисти, сви су се они сусретали и сукобљавали на Балкану. [...] Сваки балкански народ за себе тврди да је на капији, на мосту или на раскрсници различитих светова” (*op. cit.*, 8-9).

Велике линије наметнутих подела различитог карактера и обима из вана оставиле су драстичне и видљиве последице по готово све балканске народе који живе на простору Балкана. Чињеница је, како показују примери из Европе, да нема народа који није формирао мишљење о „властитој самобитности”, о себи као о посебном, издвојеном, па ни балкански народи нису изузетак у том погледу, само додатну тежину том и таквом размишљању пружа чињеница да су они, у појединим историјским периодима, себе видели и доживљавали као бранитеље Европе, или да су их странци тако приказивали. Док, „себе нуде као европски браник против Истока или као његове тумаче” (Голдсворти 2005: 9), Европа је на Балкан гледала другим очима: тако су се Британци и Балканци налазили на супротним странама замишљене дијагонале (*op. cit.*, 11). Истовремено, најчешћа одређења Балкана јесу слике неуређеног и нестабилног подручја, тзв. „бурета барута”. У раду „Искушења геополитичког земљотреса” Андреја Милетић (1995: 148) истиче да је Балкан пун различитих противуречности, док се приликом одређења Балканског полуострва осврће и на повезивање тог подручја са различитим терминима: „То полуострво, тај троугао, чији се доњи угао зарео у Средоземно море, чији се горњи, шири, део наслања на Средњу Европу, а две бочне стране граниче са важним морима (Јадранским и Јонским на једној, Егејским и Црним на другој страни), још једном показује да с правом ужива тај незавидни глас ‘бурета барута’.”

Сведоци смо да употреба израза као што је „балканизација” неретко „ид[e] заједно са синтагмом ‘буре барута’” (*Ibidem*). Географска позиција тог полуострва јесте таква да заинтересованости великих сила у својству крупних политичких играча на дипломатској сцени никада није мањкало. Увек су се трудиле или да осигурају своју предност или да успоставе привидну равнотежу снага на том подручју. Најразгранатија активност великих сила могла се видети управо на примеру решавања Источног питања, где је свака од сила имала првенствено сопствене интересе у виду. Када је постало јасно да је распад Османлијског царства неминован, могла се уочити ужурбана активност у решавању тог запетљаног чвора. Многе од њих, свесне немогућности његовог решавања, ипак су се залагале за одуговлачење, дајући предност истрошеном Османлијском царству. Стога Васиљ Поповић (2007: 7) и подсећа како су „[б]аш најкултурније западне поморске државе често и дуго биле [...] савезнице или заштитнице Турске против других европских

хришћанских држава”. У различитим дипломатским активностима може се уочити подударност спољних политика одређених сила или пак њихова супротстављеност. Најчешће се као две најзаинтересованије силе за решавање Источног питања истичу Русија и Двојна Монархија (Аустроугарска). Проблем са Балканом јесте у томе што се тај простор налазио између те две велике царевине у тренутку када моћ Османлија почиње да бледи. Те државе су често посезале за различитим договорима и поделама интересних сфера на Балкану. Можемо као потврду таквог њиховог деловања навести преговоре између Јосифа II и Катарине Велике, где оба суверена у међусобним договорима неретко покушавају да за себе обезбеде одређене територије, о чему детаљно пише Васиљ Поповић (2007: 74): „Јосиф II, по савету утицајног канцелара Кауница, пристао је да помаже Русију, тражећи да се за Аустрију резервира Мала Влашка.” Таква политика на крају ће за последицу имати оштро супротстављање ове две силе на почетку двадесетог столећа. Аустроугарску је подржавала Немачка, у складу са својом политиком продора на Исток. Велика Британија је увек пратила сопствене интересе у складу са политиком бране руском утицају⁴⁹, те је великим делом била савезник Аустроугарске. Занимљиво би било истаћи да, и поред тога што су две европске силе имале опречне ставове, између њихових спољних политика постојао је знак једнакости видљив у снажном спречавању ширења руског утицаја⁵⁰, као и против стварања било каквог савеза између балканских држава.

У делу *Успон и пад великих сила* (The Rise and Fall of the Great Powers), Пол Кенеди (Paul Kennedy) указује на постојање забринутости услед пораста руске моћи. Као прво, истиче њено огромно пространство, а затим и становништво у порасту. Русија се четири века „ширила на запад, на југ, на исток, а упркос застојима, није показивала знакове да жели да стане” (Кенеди 1999: 265). Када се говори о људству, Кенеди, примера ради, наводи да је становништво Русије било три пута веће од немачког, а готово четири пута веће од британског, док је током деветнаестог века стајаћа војска Русије била највећа у Европи (*Ibidem*). Међутим, у предвечерје Првог светског рата, Велика Британија мења страну и постаје брана ширењу немачког утицаја. Тежња Немачке да постане поморска сила која би могла да парира Британији доводи до таквог заокрета. Угроженост британске хегемоније и акције оних који су управљали Немачком након Бизмарка, привремено је постојећу русофобију гурнула у други план. Уколико се осврнемо на расположење британског јавног мњења, можемо рећи да је русофобија у њему била великим делом присутна као један од доминантних чинилаца. У складу са поменутиим, може се навести запажање Александра Раствојића у књизи *Енглези и Балкан 1837-1914* где говори о постојању две групе британских путописаца који су описивали Балкан. Прву групу чине славенофили, док, другу чине туркофили. Међутим, оно што је заједничко и за једне и друге јесте да су „подлегли русофобичној оријентацији британске званичне политике” (2015: 163), будући да су у свом писању водили рачуна о ривалитету између Британије и Русије. То јасно говори о постојању узрочно-последичне везе између ставова путописаца и оријентације званичне политике британске владе. За деветнаести век вреди правило о постојању сталне русофобије у британском друштву, која је само у одређеном периоду

⁴⁹ Услед постојања русофобије у британском друштву, једана од константи у спољној политици Британије јесте брана руском утицају кроз тежње за очувањем Османлијског царства. Више речи о русофобији у наредним одељцима.

⁵⁰ Како примећује Милојковић-Ђурић (2014: 205), „Британија је имала за циљ да задржи номиналну власт такозваног *Болесника на Босфору* што је дуже могуће”, као брану руском утицају на Балкану и у источном Медитерану.

била знатно ублажена⁵¹. Важно је напоменути и да је у Британији било више туркофилски настројених путописаца. Марта Фрајнд у раду „Енглески путописци на Балкану – путопис и/или аутобиографија” напомиње како „код Енглеца није редак случај” да путописци и дипломате буду поштоваоци османлијске Турске (2001: 52). Као пример наводи Остина Хенрија Лејарда: самим тим што је био велики поштовалац Турака, био је и „љути непријатељ Словена” (*Ibidem*). Такво опредељење утицало је на његове ставове које је изнео у својој *Аутобиографији* где је у изразито негативном светлу приказао православне свештенике. Фрајндова указује на постојање везе између таквих ставова и његових политичких убеђења (*op. cit.*, 53). Лејард је одличан пример путописца који је истовремено био укључен и у дипломатске активности. Остваривао је многе контакте са Турцима који су се сматрали ризичним, како у Цариграду, тако и у остатку Турске⁵². Фрајндова за Лајарда бележи и да се „затицао баш тамо где су неки нереди, буње и преврати”⁵³ (*Ibidem*). Његово присуство у местима где су избијали различити немири даје за право да се запитамо да ли је то заиста питање случајности. Има и других примера који поткрепљују тврдњу да су предрасуде које је имао према Словенима утицале на изношење његових ставова. Тако, на пример, за Ћеле кулу „само узгредно бележи да је она сачињена од људских лобања”, док је насупрот томе, „од тренутка када је ступио на тло Турске, пресрећан и одушевљен оним што види и доживљава” (Фрајнд 2001: 55). Ставови те врсте савим су у складу са туркофилским осећањима које је поседовао доласком на Балкан.

Док читалац чита путопис упознаје се са доминантним ставовима путописца, истовремено назирјући њихову позадину. У књизи *Чешки путописи о Балкану*, Александра Корда-Петровић (2020: 8) уочава како путописац сагледавајући средину и људе које описује, „најчешће то чини са позиције властитог културолошког искуства, свесно или несвесно поредећи страну средину са оном којој припада”. Логично је да ће доминантни ставови средине из које су путописци потекли бити мање или више видљиви и кроз путопишчево дело. Кроз путописе се неретко „јасно исказују општи ставови, прихваћени модели размишљања, као и предрасуде једне средине према другој” (*Ibidem*). Можемо уочити да предрасуде о припадницима појединих народа могу утицати на начин на који их поједини путописци виде. Отуда је очекивана наклоност руских путописаца према православним народима у оквиру Турске, као и подозривост енглеских путописаца према њима, услед британске подозривости према Русима и Словенима. Такође је могуће „кроз време и периоде пратити промене тих ставова [...] и утврђивати факторе који на такве промене утичу” (*Ibidem*). Док су Александар Гиљфердинг и Ребека Вест остали верни својим почетним ставовима, то није случај са Мери Едит Дарам. Ипак, може се закључити да су утицаји како средина, тако и спољнополитичких оријентација земаља из којих путописци долазе видљиви у њиховим путописним делима.

Пратећи путописце и њихове путописе, можемо истаћи постојање веза између актуелних политика тога доба према Балкану и ставова путописаца. Александар

⁵¹ Реч је о периоду када су британски грађани били згрожени вестима о покољима који су се дешавали у Бугарској. Ти су догађаји и остали упамћени као бугарске грозоте.

⁵² Као амбасадор је постављен у Мадриду 1869. године, затим и у Цариграду, све до његове смене 1881. године (Фрајнд 2001: 52).

⁵³ Марта Фрајнд наводи да је Лајард био присутан током династичке смене у Србији (1842), побуне Албанаца у северној Албанији (1844), затим током Кримског рата (1857), Велике побуне сепоја у Индији (1857). Током италијанских ратова за ослобођење био је у Венецији у периоду када је аустријска војска напустила овај град (в. Фрајнд 2001: 52). Превише догађаја у којима је био присутан даје за право да се питамо да ли је заиста био сасвим случајно на свим поменутих местима.

Гиљфердинг прати основне црте спољне политике Русије, која се после пораза у Кримском рату знатно више окреће ка балканским Словенима. Гиљфердинг је и сам био припадник панславистичког покрета, који нарочито јача у годинама после Кримског рата. Незадовољни позицијом Русије, припадници тог покрета залагали су се за чвршће везе са православним хришћанским народима на Балкану. Када је реч о Едит Дарам, њен опис Словена у књизи *Кроз српске земље* није уопште негативан. Међутим, након своје прве књиге, Дарам постепено мења ставове према Словенима у складу са политиком подозривости Велике Британије према Русији. Стога код ње можемо уочити једну можда прилично снажну дозу русофобије, а која је у британском друштву успостављена још од тридесетих година деветнаестог века. Већ смо истакли да су британски путописци, без обзира да ли су били туркофили или словенофили, ипак подлегли званичној верзији русофобије британске владе. Истовремено, британска штампа је различитим текстовима подржавала и одржавала ривалство између две поменуте силе. Супротно Дарамовој, писање Ребеке Вест одликује се топлином према Словенима. Као изразити противник идеологије фашизма и као неко ко је доживео бомбардовање Лондона које и описује у путопису, подозрева је према свему немачкоме. У више наврата је у путопису истицала како се издваја у односу на друге ауторе који долазе са Запада, будући свесна да је припадница оне мањинске групе која је позитивно гледала на Балкан, балканске народе и уопште на балканску културу.

Према општеприхваћеним мишљењима, сложени односи великих сила одражавали су се и на Балкану. Из тих разлога, приликом извођења било каквих закључака, не би требало заборавити да је „простор Балкана одувек био поприште сукоба политичких интереса великих сила, што се преносило на балканске народе” (Арачки, Вучковић 2017: 290). Тачно је запажање наведених аутора да су „кључни интереси великих сила у Средоземљу, посебно према Цариграду и Мореузима, имали [...] за последицу не само померања на целом Балкану, већ су значајно утицали и на односе међу балканским државицама” (*Ibidem*). За Мореузе су подједнако биле заинтересоване и Руска царевина и Велика Британија. Премда се Русија наметала као заштитница словенских народа на Балкану, ипак је то није омело да се и она понаша као и друге велике силе, те да сходно сопственим интересима склапа и тајне уговоре. Прави пример за то је уговор у Рајхштату из 1876. године⁵⁴, који је био изненађење за словенско становништво на Балкану.

⁵⁴ Словенски народи нису били упознати са тајним уговором из Рајхштата (склопљен 8. јула 1876. године), који је Русија склопила са Аустроугарском, а почетком 1877. су у Пешти склопиле и војну и политичку конвенцију којом се у случају распада Османлијског царства искључује могућност образовања једне велике словенске државе на Балкану (Скакун 1999: 46).

IV 1. 1. Главне смернице спољне политике Хабзбуршке монархије према Балкану

Када се говори о Источном питању, најчешће се истиче како су две најзаинтересованије силе за његово решавање биле Русија и Хабзбуршка Монархија. Чињеница да су границе тромог Турског царства досезале до граница Монархије, на чијој територији је живело и становништво словенског порекла, био је довољан разлог за ту заинтересованост. Још од неуспеле опсаде Беча 1683. године, Хабзбурговци су се истакли и наметнули као предводници у борби против Турака: „После победе код Беча наставила је царска војска да прогони Турке у Угарској. Цар је склопио Свету Лигу с папом, Пољском и Млечима [...] Тим су Хабзбурговци наставили да врше историску задаћу: да предводе Средњу Европу у борби, која се сад развијала успешно против Турака, као што су је предводили у одбрани” (Поповић 2007: 57).

Други аутори, попут Тодорове, истичу како су Хабзбурговци „били главни бедем против даљег ширења Отоманског царства у Европи” (2006: 152), стварајући притом различите представе о свом противнику. Најчешће су то биле слике полудивљака и варвара. Међутим, ако се узме у обзир чињеница да су се Хабзбурзи наметнули као браниоци Европе, може се поставити и питање шта би се десило са нестанком Турске царевине. Да ли би нестанак или протеривање Турака из Европе представљало и губитак смисла постојања Хабзбуршке Монархије? Судбина Хабзбурговаца била је у непосредној вези са судбином Османлија. Поред страха од ширења руског утицаја, додатни страх представљало је и питање шта би се десило са становништвом словенског порекла које је живело на територији Монархије (уколико би дошло до нестанка Османлијског царства). Према Кисинџеру (1999: 161), Аустроугари су се одлучили за анексију Босне и Херцеговине управо „из страха да би [...] царство могло да се распадне под утицајем српске агитације”, те им је био „потребан изванредан успех како би демонстрирал[и] своју трајну премоћ на Балкану”. Таква и слична питања била су уткана у основе спољне политике Монархије, која ће се на крају сводити не само на борбу против руског утицаја, него и против словенског елемента уопште, наспрам подршке коју ће усмерити ка албанском народу. Нарочито након уједињења Немачке, Аустрија све више бива упућена на дешавања ка Балкану:

„Аустрија је нарочито после уједињења Немачке (1871) стално била упућивана према Балкану, као једином простору где је могла да се шири и развија. Додатни разлог томе био је учвршћивање једне западне силе на Балкану као противтеже руском утицају. Аустроугарска је и настала из историјске потребе да се уједини хришћанска Средња Европа у борби против турског ислама” (Арачки, Вучковић 2017: 280)

Поред наведеног, требало би указати и на чињеницу да се Двојна монархија према Балкану односила као према колонији, иако Балкан никада није био права колонија. Монархија ће своју акцију ка Балкану афирмисати као цивилизаторску мисију, иза које ће се крити економски интереси и жеља да се одржи статус Монархије као велике силе.

IV 1. 2. Кратак историјски осврт на деловање Хабзбуршке Монархије у Источном питању

Константу у спољној политици Хабзбуршке Монархије, и у Европи, па и на Балкану, представљала је отворено супростављање руском утицају и, између осталог, балканским словенским народима након анексије Босне и Херцеговине, а коју је правдала потребама цивилизаторске мисије. Као изразити противници такве акције биће великим делом припадници српског народа. У чланку „‘Цивилизаторска мисија’ Аустроугарске на Балкану: поглед из Београда (1901-1914)”, Ковић (2011б: 1) истиче како је Балкан за Аустроугарску био „оно што су за остале колонијалне силе тога доба биле Африка или Азија”. Кисинцер (1999: 113) сматра да будући да је „протерана с немачких простора, нова империја није имала где да се шири изузев према Балкану”, те је чињеница да Монархија није поседовала колоније била разлог да се према Балкану опходи као према колонији⁵⁵, па је то подручје представљало природну позорницу за остварење њених „геополитичких амбиција” (*Ibidem*).

Иако Балкан није био колонија у правом смислу те речи, балканске земље су „сматране варварским и полуоријенталним” (Ковић 2011б: 3). Шијаковић⁵⁶ такође истиче како „онај ко хоће да успостави своју доминацију, веома воли да се представи као цивилизатор” (2012: 37). Аустроугарска је анексију представила „као њено модернизовање и увођење у европску цивилизацију”, представљајући „себе као културну силу у служби ‘западног духа’ на Балкану” (*op. cit*, 41). Такође, усмеравањем подршке албанском народу као брани словенском елементу, творци аустроугарске дипломатије за циљ су поставили и потискивање италијанског утицаја са простора на којима су живели Албанци. У докторској дисертацији *Аустро-Угарска и обликовање Албаније (1896-1914)*, Фундић (2018: 52) наводи да су аустроугарске дипломате крајем деветнаестог века „гајиле [...] више страхова за судбину Двојне Монархије”. Сви страхови⁵⁷ преламали су се кроз тзв. албанско питање. Двојна Монархија је у албанском народу препознала савезника који јој је био потребан не би ли зауздала ослободилачке тежње јужнословенских народа, нарочито српског. О томе пише Кенеди (1999: 248): „[Д]алеко највећа опасност за јединство Царевине долазила је од Лужних Словена, пошто се чинило да отпадничке групе међу њима гледају ка Србији, а и даље ка Русији”. Његово виђење је да су унутрашње поделе „претиле да поцепају земљу, а компликовале су односе са већином њених суседа” (*op. cit*, 249).

Услед тих околности, креатори спољне политике Аустроугарске испред себе су имали циљ да очувају Царевину и обезбеде превласт Монархије на Балкану. Фундић излаже како су током деветнаестог века одлучиоци у Монархији били владар и његови саветници, те се она не разликује од осталих држава средње и источне Европе. Издваја Бенјамин фон Калаја, иначе министара финансија и управитеља Босне и Херцеговине,

⁵⁵ У *Срби и Албанци кроз векове*, Петрит Имами (2017: 15) цитира део текста који су објавиле аустријске новине *Triester Zeitung* почетком 1853. године. Како Енглеска и Француска намеравају да заснују нове колоније у Африци, „колоније за Аустрију биће: Босна, Херцеговина и једна земља на коју се ретко мисли – Албанија”).

⁵⁶ Према Шијаковићу, аустроугарска балканологија представља пример како су „знања у академским институцијама чврсто повезана са институцијама моћи” (2012: 43).

⁵⁷ Страхови које Фундић наводи (2018: 52) су страх од Србије, страх од непријатељског балканског савеза, губитка престижа и страх од савезничке издаје, позивајући се на Ану Ханинг која их је јасно назначила.

поред Голуховског, као главне ствараоце спољне политике Монархије. Калај⁵⁸ је предлагао да се треба усредсредити на рад са католицима у Албанији, али да не треба запостављати ни муслимане, те да треба поделити оружје у пограничним деловима са Црном Гором и обезбедити материјалну подршку вођама албанских племена (Фундић 2018: 55). Као што је предлагао стварање јединствене албанске нације, на истоветан начин је усмерио и своје акције у Босни и Херцеговини ка обликовању босанске нације⁵⁹. У складу са таквим стремљењима, установљени су правци деловања у оквиру албанске акције, кроз тзв. култуспротекторат (2018: 57). Планирано је да се пружи подршка албанском становништву изградњом вртића, школа, слањем младих Албанаца на школовање у Монархију, обезбеђивањем штампе на албанском језику, те стварањем јединственог алфабета. Сврхатаких акција била је да се обезбеди „повећање популарности Монархије међу албанским становништвом” (2018: 58). Творци аустроугарске дипломатије успели су да међу Албанцима образују „слој аустрофила, наклоњених сарадњи са Бечом”, те можемо закључити како би без те подршке „уколико би Албанија и настала, оквири њених граница били [...] више него упитни” (стр. 271-272).

Стварањем независне албанске државе постигла би се противтежа Србији и Црној Гори. Након успеха у балканским ратовима, Србија постаје претња Аустроугарској: „[С]рпска опасност, коју је наводно подстицала Русија, постала [је] лајтмотив аустроугарске политике на Балкану” (Чалић 2013: 83). Циљ аустроугарске спољне политике постаје обликовање независне Албаније као протектората Монархије. Оно што одређује спољну политику Монархије јесте доследност у праћењу постављених циљева, за разлику од спољне политике Русије. Славенко Терзић (1999: 16) констатује да Руси нису имали „таквог система и такве организованости у наступању” коју су достигли Аустроугари.

⁵⁸ Бенјамин Калај лично је учествовао у успостављању тзв. албанске акције током 1896. године до те мере да је са својим сарадником Лајошем Талоцијем радио на развијању албанског алфабета и на писању „Историје Албанаца” (Фундић 2018: 268).

⁵⁹ Милорад Екмечић (2019: 315) наводи податак да је од 1883. године све до Калајеве смрти 1902. године у Босни било „забрањено употребљавање постојећих националних имена”. Крајњи циљ био је стварање босанске нације, те је у складу са тим језик називан босанским, историја представљана „као историја једног митског народа издвојеног од суседних Срба и Хрвата” (*Ibidem*).

IV 2. Главне смернице спољне политике Русије на Балкану

Када се говори о спољној политици Русије, најчешће се истиче њена историјска тежња да изађе на топла мора, тј. Црно море, као и тежња ка заузимању Цариграда. У чланку „Основи спољне политике Русије крајем 19. и почетком 20 века”, Сава Живанов (2005: 60) износи тврдњу да је Русија, као велика евроазијска сила, „природно [...] била заинтересована за азијске и европске просторе, те је њена спољна политика била усмерена на та два основна светска подручја”. Продирање према Црном мору довешће је до сукоба са Турском, али и са другим великим силама.

Познато је да је Британија будно пратила све кораке које је Русија предузимала на Балкану, страхујући од постојања могућности да се Руси приближе Цариграду, те је након Кримског рата и настојала да учврсти своје позиције на Балканском полуострву, посебно преко Грчке. Уједно, „[о]громно руско пространство и њена издржљивост представљали су нешто заиста засташујуће за Европу” (Кисинџер 1999: 142). Самосталне акције руских владара којима су посезали у решавању тзв. Источног питања оптерећивале су остале заинтересоване стране. Нелагодност коју изазивају огромна руска пространства удружиће многе државе да се одупру руским тежњама ка ширењу свог утицаја. „За стране очи једнако импресивно било је руско сузбијање мађарске побуне 1848-1849. године, као и царева тврдња да је спреман да пошаље 400.000 људи да угуше побуну у Паризу” (Кенеди 1999: 201). У то доба, Руска царевина јесте важила за најјачу силу те ће је њене тежње одвући многим акцијама из којих ће изаћи поражена. У акцијама које ће подузимати на Балкану, како смо већ назовали, Русија ће се представљати заштитницом православног живља.

Концепт европске равнотеже снага сломиће се 1853. године у Кримском рату. У току деветнаестог века, два пута ће се друге велике силе сврстати у табор супротстављен Русији. Разлог за такво деловање других сила великим делом лежи у постојању русофобије, те заједничкој жељи других сила да се супротставе даљем ширењу руског утицаја. Треба истаћи и постојање појединачних интереса других сила, које су подједнако желеле да буду учеснице у деоби територија после протеривања Турака из Европе.

Питање светих места, која су се сводила на питања ко има права да поправља кров храма над Христовим гробом, ко да пали свеће и држи кључеве храма, довешће до Кримског рата⁶⁰. Према Чедомиру Антићу (2004: 1), овај рат представља „окосницу британске политике на Балкану”. То потврђује чињеница да је Британија непосредни учесник у поменутом сукобу, постајући и „најнепомирљивија противница Русије” (*op. cit.*, 2). Међутим, према Кисинџеру, у датим околностима сваки владар следио је сопствене интересе: „Никола I је следио стари руски сан о освајању Цариграда и изласку на Босфор и

⁶⁰ Дипломатски спор око поседовања светих места трајао је од 1850. до 1853. године. Порта је тзв. Француском нотом признала то право католицима, а након ње, Грчким ферманом, православнима право да држе у поседу кључеве цркве у Витлејему. Како Грчки ферман није јавно прочитан, то је искористио Наполеон III, који се 4. децембра 1852. прогласио за цара. Сматрајући да му француски владар није раван, у одговор на такве потезе Николај I шаље део војске на турску границу (Ристић 2008: 31). Цар Николај упутио је у Цариград кнеза Меншикова да преговара о спору око светих места. Тражио је да Порта призна Русији протекторат над православним хришћанима у Турској. Пошто није дошло до договора са Портом, Николај је наредио да његова војска пређе реку Прут маја 1853. године. Поменути след догађаја довешће до пораста незадовољства јавног мњења у Британији. Талас русофобије захватиће британско друштво. Палмерстон, као изразити противник Русије, творац је политике која се залагала за очување јаке Османлијске царевине као бране руском утицају.

Дарданеле. Наполеон III је видео могућност да изведе Француску из изолације [...] Палмерстон је тражио било какав изговор да за сва времена прекине руски продор ка Босфору и Дарданелима” (1999: 72).

Следећи свој сан, Николај⁶¹ је објавио да ће окупирати Влашку и Молдавију. У току септембра избили су немири у Цариграду. Порта је 4. октобра објавила рат Русији. Руси су уништили турску црноморску флоту. На закључак великих сила на конференцији у Бечу да не може доћи до мењања територијалног поседа зараћених страна Русија није пристала. У одговор на то, Француска и Велика Британија објављују Русији рат априла 1854. године: „Као и Француска, Британија јесте стала у одбрану турских интереса и интегритета, али искључиво зато што би даље слабљење Турске угрозило британске интересе” (Ристић 2008: 37). Тек са активнијим укључивањем Аустрије, Русија је евакуисала Влашку и Молдавију. Савезничка војска искрцала се на Крим септембра 1854. године. Након једногодишње опсаде и пада Севастопоља у септембру 1855. године, долази до преговора између Русије и држава савезница у Кримском рату. Организовањем Париског конгреса⁶² и његовим тековинама дошло је до уништења „сваког привилегисаног руског утицаја у Источном питању и формално изједначење свих сила” (Поповић 2007: 124).

Више пута је истакнуто како се тзв. Европски концерт или сагласје сломило на Источном питању у Кримском рату. Супарништво које је постојало између Русије и Аустрије било је такво да је превазилазило „идеолошко јединство двојице конзервативних монарха”, док су и један и други „покушавали да преотму Балкан од Отоманског Царства на заласку” (Кисинџер 1999: 120). Чињеница да су оба монарха била за очување конзервативних вредности престала је бити довољна. Ако се томе дода и оцена да је за спољашње посматраче Русија „представљала исконску снагу – тајанствену, застрашујућу појаву која се шири и коју треба зауставити” (*op. cit.*, 118)⁶³, сукоб из 1853. године постао је неминован.

Након Кримског рата, организовањем балканских Словена Русија је хтела да поврати углед, те уместо „хришћанске идеје” почиње да заступа „савременију идеју народности у руском панславенском облику” (Поповић 2007: 128). Потребно је сагледати и однос Русије према Аустрији, након 1867. и успостављања Двојне Монархије. Од дотадашње савезнице, она постаје главна супарница Русије на спољно-политичком плану, будући да је у њој видела „опасност за опстанак Хабсбуршке империје” (Живанов 2005: 64). Из тих разлога, словенофилски кругови почињу да заговарају зближавање са Француском, имајући у виду да су Немце видели као непријатеље Словена (*Ibidem*). Панславистичке идеје имале су одјека не само међу Словенима у оквиру Турске, него и у оквиру Аустријске царевине. Аустрија је истовремено показивала интересовање усмерено ка подручју Босне, где је становништво на етничкој основи било нарочито измешано. Свака од заинтересованих држава (Аустрија, Русија, Турска) полагала је право на јачање свог утицаја због шареноликости становништва тог подручја. Област Босне и Херцеговине је „за нову руску политику од приоритетног значаја” (Екмечић, 1996: 7).

⁶¹ Треба истаћи да је цар Николај за Османлијско царство сковао назив „болесник на Босфору” и да „није целог живота мењао своју терминологију када је говорио о Турском царству” (Потемкин 1949б: 460). Таквим је називом указивао на став да је дошло време за деобу територија које су Османлије поседовале.

⁶² Париским конгресом, Турска је примљена у тзв. европски концерт сила као равноправни члан. Пловидба на реци Дунав је интернационализована, док је Црно море проглашено за неутрално.

⁶³ Посебан парадокс јесте да је и у самој Русији однос према Европи био амбивалентан, пошто су се у њеном односу према Европи увек међусобно „мешале ћудљиве силе привлачности и одбојности: Европа је истовремено привлачила и плашила Русију” (Курјак 1999: 79).

Важно је указати и на позицију Велике Британије. Како се током деветнаестог века учврстила идеја „по којој је главну претњу за британски положај у свету представљала Русија”, те да „руски продор у два правца – ка Цариграду и ка Индији преко Средње Азије – угрожава њене прекоморске интересе” (Кисинџер 1999: 124), јасан је став Британије. Истоветно држање Британија ће показати и у наредном сукобу, 1878. године, када ће се руске трупе поново наћи надомак Цариграда. Берлински конгрес⁶⁴, као последица тог новог сукоба, представља победу британске дипломатије на челу са Бенџамином Дизраелијем, који је највише бринуо о очувању престижа Британије.

⁶⁴ Како то види Никола Б. Поповић (1999: 20), Русија је у Берлину „имала против себе целу Европу”, а не Велику Британију.

IV 2. 1. Словенофилство и улога Александра Гиљфердинга у словенофилском покрету

Када се говори о Гиљфердингу, у први план се истиче чињеница да је био први руски конзул у Сарајеву. Поред Алексеја Хомјакова, Михаила Погодинова, Аксаковљева, Николаја Данилевског и Владимира Ламанског, Гиљфердинг се убраја међу шесторицу „главних идеолога панславизма” (Екмечић 1972: 8). Треба истаћи и да се две године по завршетку Кримског рата (1858) оснива Московски словенски Комитет. Један од његових предводника био је чувени панслависта Хомијаков⁶⁵, Гиљфердингов духовни отац. Не треба заборавити да је Гиљфердинг био и председник Славјанофилског благотворног комитета од 1868. до 1872. године, те и да је један од чланова тог комитета био и Фјодор Достојевски. Немогуће је да идеје које су преовлађивале међу славенофилима тога доба нису имале утицаја на Гиљфердингове ставове. За њега, као и за већину славенофила, православље представља не само јединство словенских народа, већ и њихову самосвест (Терзић 2006: 323).

Након Кримског рата⁶⁶, расте интерес за Словенима под турском влашћу. Идеје славенофила постепено доспевају у први план, иако су до тада биле занемариване⁶⁷. За рани период словенофилства⁶⁸ важи да је као правац био спутаван, док су га власти и „сурово прогониле” (Ивић 2007: 7). Терзић (1999: 13) словенофилство одређује као „специфичан научно-филозофски и политички концепт”, који се заснива на културној, религиозној и етничкој повезаности словенског света, те до шездесетих година деветнаестог века има првенствено културолошко обележје. Тек крајем педесетих година деветнаестог века постаје „један од значајних чинилаца руске политике на Балкану”

⁶⁵ Хомјаков пише и Посланицу Србима из Москве, која се сматра важним документом словенофила. Указује да су Срби народ „који је већ стекао поштовање других народа”, те „неће никад унизити своје достојанство” (Хомјаков 2019: 5-6). Истиче како највећа срећа лежи у православљу, те саветује Србе да као „најбоље од свих блага” треба да цене православну веру „више од свега, и да га чувате као зеницу ока” (2019: 11). Упозорава српски народ да се пази од различитих утицаја са Запада: „Учите се у западних народа, јер је то веома потребно, али се не угледајте на њих и не верујте им, као што смо се ми у својој слепоћи угледали и веровали им” (Хомјаков 2019: 18).

⁶⁶ Радивојевић (2013: 311) наводи како је Кримски рат представљао прекретницу за словенофиле, пошто их је „уверио у непријатељство Запада, ово искуство је припаднике покрета приближило другим словенским народима”.

⁶⁷ Славенофилски кругови били су активни и пре Кримског рата, али нису били у жижи јавности. Забринутост су исказивали кроз страх од утицаја католичких елемената на Балкану. Активности тзв. „Католичког словенског института за припремање мисионара” основаног у Паризу (1850) оцењене су као претња руским интересима (Екмечић 1972: 3). Да би се постигла противтежа активностима тог Института, из Русије се шаљу мисионари на Балкан. Славенофилски кругови су „у сукобу са католичанством још од раније, стали да интегрису своју идеологију засновану на православљу и државним интересима Русије. Рађао се једини прави руски национализам који је постојао” (Екмечић 1972: 3). Формира се специфично гледиште, познато као панславизам.

⁶⁸ Неки од представника покрета, као што су Константин Аксаков, Јуриј Самарин и Николај Данилевски, прогоњени су и хапшени. Упркос томе, према Ивићу (2007: 7), словенофилство као правац „константно остаје у руском животу и култури”. Од недовољно популарног, прераста у популаран правац. У сталној присутности у руском културном животу сагледавамо и значај словенофилства. Рани словенофили су углавном били племићи, који су своје идеје изграђивали кроз дискусије, више него кроз штампане радове. Као ране словенофиле, Ивић наводи Хомјакова, браћу Киријевски (Иван и Петар), браћу Аксакове (Константин и Иван) и Јурија Самарина. Залагали су се за слободу штампе, истичући значај православља и руске народности. Своју активност су развијали све до почетка шездесетих година деветнаестог века, „када ће већина од њих умрети” (*op. cit.*, 8-9).

(*Ibidem*), а то је период када Гиљфердинг долази на балканско тло као први руски конзул у Босни и Херцеговини. Идеје, заједничке већини познатих панслависта тог времена, истичу специфичност руске културе и религије (православља)⁶⁹. Отуда се Гиљфердинг највише интересује за стање православне вере у крајевима под турском влашћу. У складу са тим, можемо разумети један од разлога његовог доласка на Балкан међу словенски живаљ. Грчић уочава постојање везе између панславизма и руске идеје, пошто је Русија „једина словенска православна велика сила” која самим тим и може преузети водећу и „месијанску улогу међу духовно сродним народима” (2013: 74), самим тим и међу балканским Словенима.

У руском друштву средином деветнаестог века превладале су и идеје о супротстављености Русије и Европе, јер су услед верског фактора то две историјски супротне цивилизације (Терзић 2006: 320). Тада долази до постепеног ширења знања о Словенима и до оснивања славистичких катедри при руским универзитетима. Велики значај имала су дела и белешке руских конзула, јер, „руско друштво није довољно познавало друштво и културу балканских Словена” (*Ibidem*).

Међутим, када је реч о панславизму, Терзић напомиње да је неретко поменути правац често „поједностављен и ограничен на политички панславизам”, те и на „теоријске погледе неких руских мислилаца и филозофа попут Николаја Данилевског и Ростислава Фадејева” (2006: 318). У делу *Русија и Европа*, Николај Данилевски (2007: 310-311)⁷⁰ излаже како „већ самим својим постојањем Русија нарушава систем европске равнотеже”, те у складу са тим вели да „њој ништа друго не преостаје него да прихвати своју праву, етничким и историјским условима предодређену улогу и да буде противтежа не оној или овој европској држави, већ Европи уопште, у њеној целини и заједништву”. Супротстављеност Европе и Русије огледа се и у сукобу двеју различитих цивилизација, германске и руске, што може бити и окосница борбе за Балкан у културолошком, религијском, националном и језичком смислу. Већ смо истакли да су у Русији биле заступљене не само идеје о супротстављености, већ и непријатељству Русије и Европе, те је према Данилевском непријатељство Европе „сувише очигледно: оно не лежи у случајним комбинацијама европске политике [...] већ у самим основним интересима” (*op. cit.*, 311):

„Европа ће се опет свим својим снагама и помислима окренути против Русије, коју сматра својим природним и урођеним непријатељем. Ако Русија не схвати свој задатак, њу ће неминовно снаћи судбина свега онога што је застарело, сувишно, непотребно. Постепено смањујући своју историјску улогу, она ће морати да се сагне пред захтевима Европе”.

⁶⁹ Према Владимиру Кантору, особености руског менталитета према домаћим романтичарима (словенофилима) су првобитне општине, саборност и чврста православна вера (2001: 275).

⁷⁰ Као занимљивост, можемо поменути Николи Пашића, који је први почео да преводи књигу Данилевског и који важи за неког ко је прихватао његове ставове. У прилогу *Николај Ј. Данилевски и Никола Пашић*, Латинка Перовић наводи колико су ставови Данилевског о супротстављености Истока и Запада, Русије и Европе истоветни Пашићевим ставовима (2007: 415). У тзв. „Забелешци”⁷⁰ Николе Пашића, која се чува у архиву Министарства спољне политике Руске империје, Пашић се залаже за свесловенски савез, у духу панславистичких схватања о потреби стварања свесловенске федерације на челу са руским царем. Према Латинки Перовић, Пашић је такве ставове формирао још у младости, док их „упркос слом[у] руског царства, не напушта до краја живота”. (Перовић 2007: 414)

На тај начин, Данилевски говори о супротстављености две цивилизације, где се Европа узима за представника германо-романске цивилизације⁷¹. Према Јелачићу (2018: 277), Данилевски је сматрао „опречност Русије и Европе као неки закон историје”. Стога, Данилевски поставља питање да ли се само та цивилизација подудара са значењем термина Европа. Његов закључак јесте како је „неоправдано мислити да Европа представља поприште људске цивилизације уопште”, док је Русији дато да буде носилац цивилизације на Истоку, што је „узвишена улога која нам је судбински припала” (2007: 64-66). Међутим, исток који је Европа Русији предодредила јесте Средња Азија, никако Балкан, где живе словенски народи: „Не плетите се у оно што није ваше, виче Европа” (*Ibidem*). Пошто су Аустријанци истиснути из Немачке, „нека они европеизирају тај Исток, а ви идите даље” (66-67). Словенофили су били разочарани удруженим деловањем европских држава, које су ометале акције Русије према словенској браћи, препуштајући балканске Словене Аустријанцима, касније Аустроугарима. Монархију сматра земљом лишеном унутрашњих веза. Сачињавају је само „скуп племена и народа, обједињених случајем и спољном нужношћу” (2007: 263). Тежње Јосифа II ка германизацији и централизму у унутрашњој политици те државе пробудиле су тзв. „уснули дух народности” Словена и других народа, чиме је он постао „први ненамерни оснивач будућег панславизма” (*Ibidem*). Ставови Данилевског имали великог одјека у Русији и шире. Познати писац Фјодор Достојевски⁷² био је очаран ставовима Данилевског, те ће написати да се његови ставови подударају са ставовима изнетим у књизи *Русија и Европа*. Уопште узев, покрет панслависта имао је значајан утицај на спољнополитичке акције Русије након пораза 1856. године. Ипак, многи аутори склони су преувеличавању тог утицаја, преписујући му превелику важност. Иако је тачна чињеница да је утицај панславизма достигао свој врхунац у току велике источне кризе, када се Русија zaloжила за народе на Балкану, „Русија није 1877. пошла у рат против Турске руковођена панславистичким мотивима” (Павловић 2018: 160). Можемо се сложити са тврдњом Стевана Павловића да „[п]анславизам никада није био снажан онолико колико су се његове присталице надале или противници прибојавали” (*Ibidem*), док су рат и кризу изазвале међународне прилике и супарништво између Русије и Аустроугарске. Ипак, акције које је Русија спроводила на Балкану јесу довеле до уједињеног деловања других сила, пре свега Аустроугарске и Британије. Свако руско приближавање Босфору и Дарданелима Британија ће видети као директну претњу сопственим интересима.

⁷¹ Ана Григориева (2009: 13) примећује како са растом утицаја Русије у међународним односима и истовременом појавом покрета за ослобођење словенских народа, долази до стереотипизације Русије, тзв. руског колоса, као зле силе, која тежи уништењу германско-романске цивилизације.

⁷² Према Кисинцеру, Достојевски је руски алтруизам схватао као обавезу да се „словенски народи упркос противљењу целе Западне Европе ослободе туђинске власти” (1999: 117). Кисинцер критикује намеру Достојевског који Русију не види само као ослободиоца словенских народа, него и онога који треба да надзире њихову слогу. Сматра да је то „подухват који се лако претвара у доминацију” (*Ibidem*).

IV 3. Спољна политика Велике Британије крајем XIX и почетком XX века

За Велику Британију увек се сматрало да се издвајала у односу на друге велике силе. Њена посебност била је изражена не само у њеном географском положају, него и у комбинацији различитих фактора који ће је издвојити као најјачу светску силу. Према Кенедију (1999: 264), финансијски ресурси које је поседовала, производни капацитети, империјални поседи и поморска флота обезбедиће јој надмоћ или „положај прве силе”, који ће истовремено представљати и „суштински британски проблем”. Кисинџер (1999: 76) такође указује на чињеницу да је током деветнаестог века британски утицај порастао достигавши врхунац: „Била је водећа индустријска земља, а њена морнарица је господарила морима. У периоду када су друге земље потресали немири, у њој је владало спокојство”. О величини империје коју су Британци створили довољно говори податак да је за њихову империју важило да у њој Сунце никад не залази⁷³.

Основни циљеви британске спољне политике биће усмерени ка очувању престижа Империје, одржавањем постојеће равнотеже снага. Што се Источног питања тиче, Британија се „у односу на Аустрију и Русију, знатно касније укључила у борбу око турског наслеђа” док се, „[у]плив британске политике на догађаје на Балкану повећавао [...] са растом актуелности питања наслеђа онемоћалог турског царства” (Ристић 2008: 7). Британски државници су углавном пратили иста правила. Према Кисинџеру (1999: 76) „чврсто начело британске спољне политике [...] била је њена улога чувара равнотеже снага”. Како је и Кенеди назначио (1999: 264), сваки проблем би „морао да се постави у свој шири контекст и да се измери у односу на друге интересе Британије”. Исто је вредело и за Источно питање. Неизоставно је да је Британија била „усредсређена на спречавање Русије да запоседне Дарданеле” (Кисинџер 1999: 77). То се јасно може видети у одлукама које су британски државници доносили, у складу са опсесијом руском експанзијом. Палмерстон и Дизраели двојица су државника који су гајили дубоко неповерење према Русији, те били одлучни да се „овој сили ни по коју цену не сме препустити одлука о судбини Турске” (Ковић 2018а: 83). Када се говори о могућностима поделе турских територија, преовлађивао је став о потреби очувања интегритета Турске царевине: „Дизраели је на Османско царство гледао као на традиционалног савезника Велике Британије, који се мора одбранити да би се сачувала равнотежа снага великих сила и сузбила моћ Русије” (*op. cit.*, 95). Губитком северноамеричких колонија, Британци ће највише пажње усмерити ка Индији, те је „брига за Индију одређивала Енглеској да брани Турску као бедем Индије” (Поповић 2007: 75). Према запажању Кисинџера (1999: 116), „што се Русија више приближавала Индији, све више је изазивала подозривост Британије”. Из свега наведеног, може се закључити како је Османлијска царевина морала да се очува по сваку цену, без обзира на то каква је била. Све поменуто говори о ривалитету двеју сила, Британије и Русије. Ривалитет је био толико велики да се Кисинџерова примедба

⁷³ У свом делу *Сентиментална повест Британског царства*, Борислав Пекић (1992: 277) истиче како је сваки „њен грађанин [...] смео за себе мислити да је господар света, чак и ако код куће није господарио ни сутрашњим ручком”. Поређење показује величину како Велике Британије, тако и Енглеске као њеног најважнијег чиниоца, те право значење тога шта то значи бити припадником тог народа. Из тих разлога, Пекић и додаје како је „[п]остојао [...] за то само један једини услов. Морао је бити - Енглеz” (*Ibidem*). Међутим, даљим разматрањима Пекић покушава да открије како је дошло до стварања такве империје коју назива „чудом”. Једна острвска земља загосподарила је удаљеним земљама и владала готово четвртином света. Према Пекићу, то чудо није произишло из употребе силе, него из умешности и способности прилагођавања.

(1999: 77) како „[н]ико у XIX веку не би могао да поверује у могућност да ће Велика Британија једног дана бити савезник с Русијом” показује као тачна. Када немачка моћ толико нарасте да угрози британске интересе доћи ће до приближавања Британије и Русије, сада опет са циљем да се очува престиж и одржи постојећа равнотежа снага.

У књизи *Енглези и Балкан 1837-1914*, Александар Растовић (2015а: 13) као кључну тачку спољне политике Британије наводи русофобију и истиче да су „опседнутост Русијом и страх од ње почели [...] да захватају британско друштво тридесетих година XIX века”. Позивајући се на студију историчара Џона Глисона, Растовић указује на чињеницу да узроке русофобије можемо видети у супротстављености двеју сила, како по питању империјалних амбиција, економској супротстављености, тако и због различитог начина решавања Источног питања. Порасту русофобије допринели су и текстови у британској штампи⁷⁴, износећи низ предрасуда о Русима и Русији, те је врхунац русофобије у британском јавном мњењу достигнут током Кримског рата (Растовић 2015а: 14-15). Међутим, посебно важну улогу у развијању русофобије имао је дипломата Дејвид Уркварт. У више текстова, он ће се трудити да докаже како је „главни циљ Русије заузимање Цариграда и мореуза” (*op. cit.*, 15), те ће оштрим ставовима бити предводник антируске кампање⁷⁵.

Већ смо истакли да је међу британским путописцима било и оних који су се сврставали на страну балканских народа, попут славенофила и туркофила. Паулина Ирби и Георгина Макензи су османлијске официре описивале „као ужасно прљаве и неуредне, док су словенске народе оцениле као уредне и чисте” (*op. cit.*, 162). Међутим, оно што важи и за једне и друге јесте да су поклањали пажњу ривалитету Русије и Британије. Према Растовићу, „[и] једни и други су подлегли русофобичној оријентацији британске званичне политике (*op. cit.*, 163), што говори о томе колико је русофобија била присутна у британском друштву. Растовић указује на подршку туркофилских опредељених путописаца Дизраелију и његовој политици очувања Османлијског царства, насупрот подршке словенофилских путописаца Гледстону и становишту о самоуправи балканских народа као најбољој брани руској експанзији (*Ibidem*). У делу *Дизраели и Источно питање*, Милош Ковић (2018а: 35) такође истиче да русофобија постаје „све масовнији феномен” у британском друштву, који ће бити присутан током целог деветнаестог века: „У колективној свести Енглеза Русија је све више заузимала место Француске, као најважнији непријатељ Британске империје” (*Ibidem*). Из досадашњег излагања о основама спољних политика Русије и Хабсбуршке Монархије, могу се препознати обриси британске политике према Балкану, усмерени ка очувању Османлијског царства и спречавању промена на Балканском полуострву. У току Кримског рата, Британија ће иступити против самосталних руских акција. Питање мореуза и угрожавања Индије су, према Дизраелијевом мишљењу, „питања моћи, а моћ може да обузда само моћ”, те се таква питања „не могу решавати арбитражом” (*op. cit.*, 127). Тада ће изрећи чувену реченицу како се Британија третира као да је Србија или Црна Гора, што ће поновити и приликом сусрета са руским амбасадором. Тачније, његова изјава биће само мало промењена у односу на претходну. Уместо Србије, навешће Босну (*op. cit.*, 166). Из таквих изјава можемо назрети како се из угла појединих

⁷⁴ Растовић наводи часописе и дневне листове који су својим текстовима допринели расту русофобије у британском друштву. Од часописа наводи *Форин квоатерли ревију* (*Foreign Quarterly Review*), *Бритиш енд форин ревију* (*The British and Foreign Review*) (2015а: 15).

⁷⁵ Растовић наводи да је Дејвид Уркварт у часопису *Портфолио* објавио више антируских текстова са намером да Јужне Словене одвоји од панславизма и руског царизма (2015а: 15).

политичара на балканске државе, па и њихове народе, гледало са подозрењем, а можемо рећи и са културолошком супериорношћу.

Питање јесте колико су се такви ставови, који су постојали у британском друштву, пренели и на раван путописне књижевности. Како је велика источна криза све више напредовала, након немира у Херцеговини и Босни, на ред ће доћи и Бугарска. По први пут британска јавност ће се упознати са тзв. бугарским страхотама. Вести које су шокирале Британце довеле су до поделе јавног мњења на два табора. У том тренутку, у делу британске јавности јавља се забринутост због чињенице да хришћански народи у Европи бивају изложени насиљу једне муслиманске земље коју штити Енглеска. Вилијам Гледстон уводи моралистичко начело у политику, док, насупротив њему, Дизраели остаје веран својим империјалистичким ставовима. Балканске земље биле су, ништа друго до „предстража мореуза и поље за узгредно одмеравање снага” (*op. cit.*, 251). Када су крајем јуна 1877. године руске трупе прешле Дунав, Дизраели ће се заложити за јачање медитеранске флоте. Вести о напредовању руске војске и потписивању Санстефанског уговора доводе до сарадње између Аустроугарске и Велике Британије. Санстефански уговор није значао победу Русије, напротив, само је „додатно [...] ослабио Русију и ојачао положај Велике Британије” (*op. cit.*, 318). Берлински конгрес који ће уследити представљао је победу британске дипломатије на челу са Дизраелијем. О важности тог међународног скупа говори чињеница да су све државе представљали министри спољних послова, сем Британије. „Први пут у британској историји, једном међународном скупу који се одржавао изван Британских острва присуствовали су и председник владе и министар спољних послова” (Кисинџер 1999: 127), Дизраели и лорд Солзбери. Русија је пристала на британске захтеве за уређењем Бугарске. Бугарска је морала бити смањена, док је планина Балкан требало да буде граница поделе. На тај начин, Берлински конгрес ће успоставити темеље за будуће уређење Балкана. Британски државници ће у будућности увек на тај део Европе гледати као на простор у коме не би требало дозволити никакве промене. Поред Дизраелија, још једна личност ће се истаћи на конгресу, немачки канцелар Бизмарк, који на Балакну није проналазио никакве интересе. Попут Дизраелија, према балканским народима односио се са ниподаштавањем:

„Обојица су били присталице реалполитике. Мрзели су оно што су називали ‘моралисањем’, а Гледстона су презирали; религијска нота у његовим изјавама звучала им је лажно. Ни Бизмарк ни Дизраели нису гајили никакве симпатије према словенским народима на Балкану, у којима су видели само виолентне изазиваче сталних проблема. Обојица су били склони заједљивим, циничним шалама, уопштавањима и саркастичним жаокама” (Кисинџер 1999:127).

Почетак двадесетог века био је испуњен кризама, претњама и заоштравањем односа међу државама, тако да Први светски рат не представља „само неки збир догађаја који су се могли избећи” (Гудац, Ђорђевић 1997: 49), већ чини једну неизбежну етапу развоја односа међу светским актерима. Сходно томе, Растовић (2015а: 16) излаже основне принципе британске спољне политике. Као најбитније издваја начело одржавања статуса кво на Балкану, што значи и одржавање односа установљених на Берлинском конгресу. Као други постулат наводи спречавање руског утицаја и панславизма на Балкану. Треће начело следи из претходног и представља спречавање настанка било каквог савеза између балканских држава, јер би се тако променили односи успостављени на Берлинском конгресу. У складу са политиком која је била дефинисана према Османлијском царству

(која се залагала за статус кво на подручју Балкана), „политика Лондона према Старој Србији и Косовском вилајету идентична је” (Раствоић 2015б: 8) са свим претходно наведеним принципима. Изузетак једино чине „извесне корекције положаја хришћанског становништва”, пошто је подручје старе Србије постало изузетно нестабилно за хришћане услед понашања Албанаца (*Ibidem*). Следствено томе, у Форин-офису пратиле су се све могуће промене које би се могле десити, управо у односу на становиште да ли оне могу довести до промена односа који су успостављени на Берлинском конгресу. О принципу одржања статуса кво на Балкану сведоче и активности британских конзула на том подручју.

V Путописна дела о Балкану као одраз личних ставова путописаца

Указујући на чињеницу да путописна дела представљају одраз личних ставова путописаца, путовање представља својеврсно упознавање света, пошто то и јесте циљ сваког путовања. Међутим, упознавање света увек је „враћање сопству, увек о нама самима, а никада о другима”, те просто „питање ‘шта нас разликује од других’ већ је одговор, јер је овде важна само половина дијаде, а то смо ‘ми’”; тачније, „свака претензија на истину о ‘другима’, било наша, било ‘других’, увек [је] парцијална”⁷⁶. Другачије речено, Марина Симић објашњава како свако писање о другима „у крајњој инстанци” јесте „писање о нама самима – зато што је немогуће ослободити се ‘наочара’ (културних, социјалних, којих год) које одређују наше виђење света” (Симић 2020: 26-27). Лични ставови путописаца су стога важни пошто могу да обликују, не само слику о другоме, већ и преношењем те слике учествују у обликовању ставова оних који читају њихова дела, те на тај начин, утичу на формирање слике света својих читалаца, самим тим и на обликовање јавног мњења, у овом случају општег (јавног) мишљења о Балкану. Улога коју путописац има када представља друге културе широј читалачкој публици може се назвати и улогом „пра-етнографа”, али његово дело сведочи и о „самом аутору и његовој матичној култури” (Гргуриновић 2008: 148). Реч је о сусрету двеју култура, где сусрет са другим и другачијим може изазвати културни шок и тиме довести до прилагођавања новој култури (у мањој или већој мери), али ипак остаје чињеница да ће путописац из угла вредности и норми сопствене културе проматрати све оно што му се чини различитим и занимљивим пажње. Како истиче Секеруш позивајући се на Лерсена (Секеруш 2022: 174), када то сведемо на раван различитих култура, „ми као припадници једне културе” неретко не можемо и нисмо „у позицији да опишемо туђе културне идентитете”, јер: „Оно што ми уочавамо је ‘културна разлика’, део културе који је различит од оне којој припадамо. Због тога вредности које делимо сматрамо самоподразумевајућим, а разлике априорно видимо као управо оне елементе у којима је идентитет најизраженији”. Услед многобројних разлика у сагледавању културе неког народа или колективитета, неретко су они који су се налазили у улози проценитеља других култура сопствену културу видели као супериорну, а културу других и другачијих као инфериорније. То произилази из становишта да етноцентризам „искључује могућност дијалога са другим културама” (Шушњић 2015: 287), па се у сусрету са другим културама и вредностима истиче и посебна врста културног шока, што смо већ назначили. Стога је важно истаћи из којих средина путописци потичу, као и каква је друштвено-политичка и културна клима у тим срединама, са којим намерама долазе на Балкан, да ли долазе организовано или самостално, да ли су имали пратњу или не, као и низ других појединости. Сличне теме које говоре о значају перцепције уочавају се у модерној филозофији као средишње питање критике „односа између знања и репрезентације”, те нас модерна филозофија учи да је:

⁷⁶ Марина Симић у књизи *Онтолошки обрт* истиче како овај обрт представља активни „одговор на кризу репрезентације у антропологији”, па чини „повратак ‘етнографској ортодоксији’ кроз своје интересовање за радикалну ‘другост’– алтеритет”, те услед немогућности да друге репрезентујемо „ван нашег сопственог оквира анализе” довела је до тога да аутори *Обрта* „радикализују начине на које можемо мислити разлику”, те предлаже повратак етнографији, коју посматра као „оруђе за стварање концепата које треба да промени и ‘трансформише све ствари, концепте и теорије које претендују да буду апсолутне’”, што је према њој „очигледно одговор на стари антрополошки проблем евроцентризма” (2020: 27-28).

„[P]еалност релативна” и да „зависи од угла гледања, па чак и ако се, у идеалним експерименталним условима објекат може непристрасно сагледати, у пракси га прелама мноштво филтера који доводе до његовог искривљења. Тако је перцепција зависна од низа фактора – васпитања, емоција, претходног знања, искуства и услова којима посматрамо објект” (Лазаревић Радак: 2014: 14).

Након свега изложеног, када би требало да сумирамо значај путописних дела и лични одраз путописаца, требало би истаћи да се намећу многобројна питања, које наводи Ристић (2003: 234):

Пре свега, ко је путописац и какво му је претходно образовање? Који му је циљ на путовању а који при објављивању свога дела? У питању шта види крију се питања: шта хоће да види, шта уме да види, шта може да види и шта му је речено – ако му је речено – да гледа? А када бележи оно што је видео и припрема рукопис за штампу питање је шта је био већи филтер: његово образовање, васпитање или емоције, стечени или диктирани политички став, мање или више поуздана меморија?

Указујући на постојање личних предубеђења путописаца, па и предрасуда, можемо указати на постојање сличности и разлика у њиховим доживљајима Балкана и балканских народа. Већина путописаца који пишу о Балкану у првом реду истичу сложеност Балкана, која се манифестује кроз многобројне разлике, од културолошких до религијских. Међутим, неретко се религији даје пресудан значај. То се огледа у учењу да „цивилизација није духовни и технолошки прогрес човечанства”, него „превасходно напредак културе, у чијој подлози религија игра најзначајнију улогу”, што према мишљењу Екмечића (1998: 23) на простору Балкана не представља новост, пошто се налазио у „процепу између два основна облика хришћанства и ислама” (Матић 1995: 13). Упркос разликама, то не значи да међу балканским народима не постоје и значајне сличности. Међутим, оне се неретко налазе у другом плану, посебно ако су разлике толике да делују непремостиво, прерастајући у међусобну нетрпељивост. Тако сагледано, посматрачу са стране може се учинити да међу балканским народима нема сарадње, нити суживота, док је заправо простор Балкана подручје међусобног мешања различитих култура и утицаја, а тиме и заједничког живота и суживота.

Као што ћемо у даљим разматрањима видети, различитост сагледана као алтеритет је основ за разумевање и описивање Балкана. У складу са тим, Ставријанос пише (2005: 3): „На путника који пролази кроз балканске земље најдубљи утисак остављају небројени знаци дуге и разноврсне прошлости”, што ће рећи да путник пролази поред римских терми, иде римским друмом, диви се како византијским фрескама, тако и минаретима џамија, наилази на остатке Диоклецијанове палате у Сплиту, док у Грчкој може видети остатке класичних храмова. Таква разноврсност могла би се објаснити средишњим положајем Балканског полуострва (*Ibidem*), пошто се простор који називамо Балканом налазио и на размеђи култура чији су остаци очигледни. Њихови утицаји крећу се од римокатоличких са запада до православних и исламских са истока. Приступачност Балканског полуострва било са мора, било с отвореног севера отворила је пут многобројним утицајима и различитим освајачима. То је уједно и разлог услед кога „је оно одвајкада било мост или бојно поље између царстава и култура” (*op. cit*, 4), подручје међусобног мешања различитих култура и утицаја, премда су балкански народи успевали да очувају и своју посебност. Балканско полуострво су одређивале и различите линије подела, које су ишле преко балканских територија, те је такав положај Балкана „одређивао

историју” тог полуострва „од најранијих времена до данас” (*Ibidem*). Ставријанос упућује и на балкански терен у географском смислу испресецају планинама што је утицало на разједињеност балканских народа. Док Западну Европу „настајују велике, хомогене националне групе”, на Балкану је скоро свим нацијама омогућено „да до данас очувају свој идентитет” (*op. cit*, 15). Иако су балкански народи успели да очувају своје идентитете, никако не би требало извести закључак да не деле заједничке одлике. Духовни, културни, па и економски развој балканских народа успорили су Турци својим освајањима: „Послије његовог [Турчиновог] доласка застао је цио даљи развој” (Дарам 1997: 242). Тим друштвима било је потребно време да се прилагоде новонасталим условима. Такве околности неминовно су водиле стагнацији, како привредних активности, тако и духовног и културног развоја. Већина путописаца који су се поближе упознали са тешким стањем које је преовлађивало у европској Турској, нарочито ван градова, истицали су лошу владавину Турака. Из тога проистичу и запажања Дарамове о потреби да се ти народи ослободе турског ропства те несметано развијају: „Све док је Турчину дозвољено да ‘управља’ хришћанским народима, све догле ће бити невоље на Балкану” (1997: 272). Гиљфердинг се такође залагао за самостални развој балканских народа, противећи се њиховој подјармљености другима. Као пример је узео српски народ, за кога је истакао да „после косовске битке за њега није било веће катастрофе од сеобе [...] у Аустрију под патријархом Арсенијем Црнојевићем 1690. године”, али и да за то не можемо кривити патријарха јер је његова „паства трпела под јармом који се није могао даље подносити” (Гиљфердинг 1996: 135). Поменути јарам је, јасно, био турски, али их са друге стране Дунава није дочекала слобода која им је била обећана, већ је турски јарам замењен аустријским. На концу је „чак и достојанство српског патријарха аустријска власт укинула” (*op. cit*, 136).

Као једна од последица тих околности јесте тежња балканских народа ка очувању својих националних и културних идентитета позивањем на, како истиче Ребека Вест, такође на примеру српског народа, „славну” прошлост пре Турака, јер „то је једина далека прошлост коју имају [...] и из такве славе запали су у беду турског ропства” (Вест 2017: 360). У књизи *Балканска питања: Мање историјско-политичке белешке о Балканском полуострву 1886-1905.*, Стојан Новаковић (1906: 397) указује на то како за мале народе може бити „рђаво кад имају ‘славну историју’”, што је приметило „више странаца, разматрајући заплетена балканска питања”. То је стога што успомена на славну прошлост може бити „више штетна него корисна” (*Ibidem*). Слична запажања износи и филозоф Фридрих Ниче⁷⁷ у књизи *О користи и штети историје за живот*, када каже како „сувишак историје штети живоме човеку” (2021: 19). Чињеница јесте да су сви балкански народи упућени на своју историју, док своју историјску улогу сагледавају пресудном. Мазовер (2003: 38-39) примећује како државе које настају на Балкану (током 19. столећа) „гледају уназад” к античкој или средњовековној прошлости, подстичући историчаре у својим земљама „да што брже и овлаштније пређу преко османлијске владавине, као да се тада није догодило, нити могло догодити, баш ништа добро”. Док се Грци позивају на античку прошлост, као колевку европске цивилизације, државе средишњег дела Балканског полуострва, Србија и Бугарска на пример, позивају се на своја средњовековна царства. Током турске владавине време је за балканске народе стало (Ставријанос 2005: 16).

⁷⁷ Фридрих Ниче поставља и питање да ли се код највишег тумачења речи објективност не може поткрасти нека илузија (2021: 58).

Требало би имати у виду и знатно каснији утицај великих европских сила који је видљив тек од средине осамнаестог века па надаље и који се „провлачи као црвена нит кроз балканску историју” (*op. cit.*, 16). О различитим интересима великих сила и утицајима на Балканско полуострво већ смо говорили у претходном делу. Међутим, како историја и записи путописаца показују, помисао о могућој сарадњи није постојала или се није успела развити услед међусобне зависти: „Међунационална завист је сигурно у коријену садашњег тужног стања ствари на Балкану, али то је завист не само балканских народа већ она иста која и у других народа за које се мисли да су старији и мудрији, а чије су свађе чак дужег трајања” (Дарам 1997: 271). Уместо сарадње, управо због позивања на славну прошлост и на догађаје који су негативно одјекнули у националним колективима, подгревана је нетрпељивост, неретко и мржња. О постојању мржње подједнако говоре Александар Гилфердинг, Едит Дарам, али и Ребека Вест. Како је Балкан неретко кроз историју „објашњаван ‘древним мржњама’ или племенским ривалитетом” (Миладиновић 2018: 41), то је постала незаобилазна тема већине аутора који су о Балкану писали, па и путописаца чија дела анализирамо. Иако подједнако указују на негативне последице турске владавине, различито гледају на поједине балканске народе. Премда је њихов циљ да објективно прикажу поменуте народе, самим тим и приближе њихове обичаје и културу читалачкој публици, ипак дајући једнима наспрам других предност, своју објективност доводе у питање. Детаљнијим описима балканских народа, њихових обичаја, традиције и културе, као и начина како су их појединачно у својим путописима поменути путописци представили, осврнућемо се у поглављима и одељцима који следе.

V 1. Сличности у ставовима путописаца у сагледавању Балкана

Преко путописне књижевности стварала се и обликовала слика о појединим народима о којима путописци говоре. Наиме, како путописна књижевност представља сусрете са културом, обичајима и традицијама оног другог, углавном непознатог или много мање познатог, она читаоцима преноси и непосредне утиске и доживљаје путописаца. Када је реч о Александру Гиљфердингу, Едит Дарам и Ребеки Вест, можемо рећи да се у њиховим записима запажају извесни подударни или слични ставови и о Балкану и о балканским народима.

Кроз путописна дела која су предмет нашег истраживања најчешће се као теме истичу сложеност Балкана и неистраженост балканских предела, док се потом указује на тежак живот хришћана под турском влашћу. Османлијска владавина оставила је дубоког трага у обичајима и култури балканских народа те представља веома важну тему приликом сагледавања улоге балканских народа. Када је реч о неистражености балканских простора, пре свега се мисли на непостојање довољне количине података о Балканском полуострву и о његовим народима. Према Гиљфердингу, непостојање података о народима и пределима западног дела европске Турске представља један од главних покретачких разлога да се приступи истраживању тих крајева. Едит Дарам најчешће истиче да су је привлачили неистражени предели и горштаци, док је за Ребеку Вест посебно важна чињеница да није знала ништа о Јужним Словенима, нити је познавала икога ко је био упућен на њих. Стога, видимо како је недовољно јасна слика о Балкану и о његовим народима била уобичајена и за деветнаести, али и двадесети век. Ставријанос (2005: 94) сматра како „ниједан период модерне европске историје није остао тако слабо осветљен као петстогодишње раздобље османске власти на Балкану”. Док се са једне стране може говорити о доброј обавештености о султанима, османлијској војсци, сарајима и установама Царства, на другој има веома мало или чак сасвим оскудних, неретко спорадичних сазнања о раји, тачније обичним становницима. Један од могућих разлога томе јесте што су се путници углавном држали такозваног „великог европског пута” који је ишао од Будима, Београда и Софије, преко Једрена до Цариграда, не залазећи у унутрашње крајеве царства. Треба додати и чињеницу да је то заправо био једини прави пут на том подручју, тачније жила куцавица трговине између Европе и Османлијског царства. Самим тим што већи и сигурнији путеви нису ни постојали, мало ко се трудио да преузме ризике путовања у непознато. Што ће рећи, не само непостојање бољих путева, него и небезбедност као таква била је довољан разлог за изостанак већег интересовања за унутрашњост Балкана. Треба напоменути да су путници неретко и заобилазили кретање копном, већ бирали тзв. морски пут преко Јадрана, Јонског и Егејског мора до Цариграда. Пример таквог путовања проналазимо код Михајловића, у његовој књизи *На границама Балкана*, где он, описујући путовање грофа Марсиљија концем седамнаестог века, представља и тачну руту његовог кретања. Наиме, у одласку су се кретали „чуvenом источном рутом (ит. *Rotta di Levante*)⁷⁸” (Михајловић 2018: 41), источним Медитераном до Цариграда, да би се у повратку гроф Марсиљи „одлучио за својеврстан пут у непознато, односно повратак копном преко Балканског полуострва како би, након престонице, имао прилику да упозна и Османску провинцију” (*op. cit.*, 43).

⁷⁸ Михајловић (2018: 41) тачно наводи куда је прошао гроф Марсиљи крећући се источном рутом: преко Истре, Сплита, Дубровника, Боке Которске, Будве, Крфа, Закинтоса и Хиоса, све до Смирне и Цариграда.

Не само да су путописци за собом оставили мало сведочанстава, већ се то може рећи и за саме балканске народе, који доласком Турака остају без владајуће класе и писмених људи. Свештенство покорених народа било је махом необразовано⁷⁹. Из тих разлога, Ставријанос износи виђење како су балкански народи дуго били народи без историје. Тачније, о њиховој историји се ван тих простора ништа није знало, будући да су се налазили у стању потлачености и били лишени сопствених институција и образовања. Не треба заборавити да је један део балканске аристократије прешао у ислам како би задржао своје повластице, док се други део иселио. У чланку „Турци и Балкан” (“The Turks and the Balkans”) Едит Дарам примећује како је „‘Турчин’ који је тлачио рају неретко био исти онај стари српски племић који је некоћ тлачио своје кметове” (1918: 116). Неретко се о народима у оквиру европске Турске говори као о заосталим и дивљим људима, готово без врлина, те се у њиховом описивању употребљавају и ниподаштавајући изрази. То се може уочити у једном од разговора на пароброду, док су се приближавали Боки Которској, а који преноси Едит Дарам. Реч је о ставовима једног Бечлије:

„Замислите шта за мене значи морати путовати по овом суморном крају. Народ? – то вам је груба, незадовољна гомила. Врло заостала. Веома рђава. Не, не бих вам савјетовао да идете у Црну Гору – то вам је ђаволска сорта.’ - ‘А Босна и Херцеговина?’ - ‘О, тамо ћете бити сасвим безбједни; *ми* тамо управљамо. Иначе, и они су рђав сој! Али ми не допуштамо никакве глупости” (1997: 4).

Приликом описивања балканских народа и њихових карактерних особина, у сагледавању њихових култура неретко се истиче разлика између оних који су се нашли у улози проценитеља и самих народа о којима се пише, даје суд или мишљење. Поред преношења оваквих ставова, бележећи различите ситуације у којима су се нашли, путописци су прибележили многа предања која су током пута чули, многе изреке, те и карактеристичне речи које су људи тог доба користили. Гиљфердинг (1996: 45), за примере које износи, проналази и објашњење у неповољној топографији и карактеристикама рељефа тог подручја, те није „никакво чудо што се ове специфичности огледају и у језику”, пошто на путу од Љубиња до Стоца постоји само „голи крш, понегде обрастао жбуњем”. Примећује да Срби употребљавају израз „он иде на коњу”, а не користе глагол „јахати”, док за Херцеговину увиђа да је глагол „ићи пешке” „готово ишчезао из употребе”, већ се уместо њега употребљава глагол „верати се” и „пењати се” (*Ibidem*). Ипак се да приметити да народи које су описали нису били у тој мери примитивни, нити заостали, каквим су неретко били представљани. То посебно вреди ако имамо у виду да је народни дух био жив, да су преко предања и народних песама балкански народи очували колективни идентитет и сећања на своју прошлост. Путописци су пре свега указали на чињеницу колико је живот у европској Турској био тежак. Како Гиљфердинг, тако и Едит Дарам, примећују мале цркве, готово укопане у земљу, услед страха хришћана од турског терора од наметања пореза, пошто су хришћани, као уосталом и немуслимани били грађани другог реда, подређени, обесправљени и тлачени, о чему и сведочи тзв. Канунираја. Иво Андрић у својој дисертацији говори о условима који су важили за део становништва који није прешао у ислам, указујући тако на повлашћен положај муслимана. Андрић (2017: 39-40) се позива на збирку закона који су важили за рају, Канунираја. За

⁷⁹ Као што ћемо се уверити када будемо говорили о Александру Гиљфердингу, на ту чињеницу је и тај путописац скренуо пажњу, мислећи првенствено на православно свештенство.

наше потребе, издвојићемо неке од најважнијих одредби тог закона, будући да „у пракси није сваки од ових прописа тачно и дословно примењиван”:

- Прво, хришћани, као и Јевреји, нису смели у покореним земљама „подизати манастире, цркве и испоснице”, као што нису смели ни „поправљати своје цркве”.
- Правило које је важило за цркве, вредело је и за куће покорених немуслимана које се налазе поред муслиманских, пошто су своје куће могли поправљати „једино у случају преке потребе”.
- Хришћани су према муслиманима морали показивати покорност у виду поштовања, те се приликом уласка муслимана подразумевало да морају устати, те им и „препустити почасно место без гунђања”.
- Понизност хришћана огледала се и у начину облачења, пошто је закон предвиђао да, што се тиче одеће и обуће, „не смеју се носити као муслимани”, што се односило и на забрану ношења широког појаса.
- Додатна правила су и да немуслимански „не смеју јахати оседланог коња” нити носити оружје, „ни у кући ни ван ње”.
- На крају, низ одредби Канунираје говоре о гушењу верских слобода, о чему су путописци подједнако сведочили у својим путописима. Немуслимански нису смели „јавно носити крст”, нити „своје свето писмо”, нису се смели гласно молити, нити у својим кућама „гласно и снажно звонити”. Уз то, муслимани су имали право да преору и засеју хришћанска гробља уколико више не би била у употреби.

Постојање ових прописа несумњиво показује да су немуслимански (хришћани и Јевреји) у односу на муслимане били грађани другог реда. Као што и Андрић закључује, „главне тачке кануна [...] најдубље задиру у морални и привредни живот хришћана” (*op. cit.*, 40). Посебно верски прописи, који забрањују јавно истицање немуслиманских вера, те оправку и подизање немуслиманских верских објеката, говоре о сврси таквих правила, „да сви они [немуслимански] постепено нестану” (*op. cit.*, 44). Претходно наведено Андрић додатно поткрепљује наводећи и једну тада познату пословицу, која указује на потпуну потчињеност балканских народа: „Не пјевај високо, турско је село!” (*op. cit.*, 48). Сходно томе, аутори чије путописе истражујемо неретко остављају белешке о оштећеним храмовима, често и без крова. Када се нашла у „рушевинама дворане без крова у којој су се крунисали српски краљеви”, Едит Дарам (1997: 195) усхићено и са олакшањем напомиње како се осетила срећном што су се Енглези „налазили на другом крају Европе када су долазили Турци”. На многим страницама путописа, како Гиљфердинга, Едит Дарам, тако и Ребеке Вест, наилазимо на описе патњи хришћанског становништва. Истовремено, путописци указују и на сложене односе међу народима различитих вероисповести на подручју Балканског полуострва, који су били последица неретких непријатељстава међу тим народима, мада, како истиче Џевада Шушко (2021: 9), „[н]е стоји тврдња да се стално ратовало, да је мржња стално присутна и да се само чека прилика кад ће буре барута експлодирати”. Међутим, путописци се без изузетка осврћу на једну општу, добро познату карактеристику становништва ма где се затекли, на срдачност, љубазност и отворено гостопримство, и поред тога што су ти мештани, упоређени са становницима ондашње цивилизоване Европе, били далеко сиромашнији у економском погледу. Управо та њихова особина, подела на равне части са странцима свега што су поседовали издваја балканске народе од других народа Европе.

Како истиче Андрић (2017: 57) „сви истраживачи Босне и њене прошлости”, како домаћи, тако и страни, „сагласни су у томе [...] да је утицај турске владавине био апсолутно негативан”. Поменути путописци Турке описују као првенствене кривце за хаотично стање и неразвијеност балканских поседа.

V 1. 1. Александар Гиљфердинг, Балкан и путопис *Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији*

Поред чињенице да је био велики словенофил⁸⁰, Александар Федорович Гиљфердинг остао је упамћен по путопису *Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији*, који је написао обилазећи балканске крајеве, као и по томе што је био први конзул у Босни и Херцеговини.

Име Александра Гиљфердинга уско је повезано са словенофилством и панславизмом: „Његов рани научни интерес вртио се око осјетљивих подручја словенске историје, лингвистике и етнографије” (Екмечић 1972: 5). Као одличан студент завршио је Универзитет Ломоносов у Москви 1852. године. Исте године почиње да ради у министарству спољних послова Русије. Дипломатско звање које стиче за њега постаје „подстицај на науку, тј. да се ода науци” (*Ibidem*). Изучавање историје словенских народа, њихове културе, обичаја и традиције постаје његова преокупација⁸¹. Пре него што је кренуо на путовање по Босни и Херцеговини и старој Србији, издаје *Писма о историји Срба и Бугара* (1854)⁸² чиме је на извештајан начин потврдио да је поседовао релативно добар историјски увид у прилике на Балкану тога доба. Као образованог човека који је оставио утисак доброг познаваоца балканских прилика и панслависту, Министарство спољних послова Русије именује га за конзула у Сарајеву 1856. године. По доласку, међутим, Гиљфердинг је „све расположиво време искористио [...] да би обишао Босну и Херцеговину” (Мутавчић 2013: 282). Такав приступ обавезама говори о његовој посвећености истраживању и упознавању са стањем у тим областима. Књига *Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији*, у којој је забележио утиске са свог путовања, штампана је 1859. године. На наш језик преведена је тек 1970. године. Значај поменуте студије огроман је пошто „садржи обиље мало познатог археолошког и етнографског материјала” (*Ibidem*). Према Екмечићу (1972: 6), чим се његов „рукопис 1859. појавио у јавности, одмах је запажен као вриједно остварење и путописне литературе и научног истраживања”. Међутим, то није био крај Гиљфердинговог интересовања за словенство уопште. Године 1860. објављује студију „Словенски народи у Аустрији и Турској”, те Екмечић закључује како у његовом делу „доминирају јужнословенске теме” (1972: 7).

Када говоримо о конзуларним представништвима на Балкану, треба напоменути да се иницијативе за отварање представништва у Босни и Херцеговини у изворима јављају од октобра 1850. године. Према Ибрахиму Тепићу (1988: 20), тада је проту Михаила

⁸⁰ У чланку „Словенске теме у радовима научника и истраживача словенских студија А. Ф. Гиљфердинга” (“Slavic Themes in the Works of Scientist and Scholar of Slavic Studies A.F. Hilferding”), Наталија Александровна Бондаренко (Natalya Alexandrovna Bondarenko) указује на неколико занимљивих чињеница. Александар Гиљфердинг био је једини руски научник који је развио јединствену пансловенску азбуку као средство уједињења словенског света. Био је и дописни члан Петроградске Академије наука, председавајући Етнографског одељења Царског руског географског друштва (Бондаренко 2022: 361). Чланак је објављен на енглеском језику као део зборника радова осме међународне конференције о образовању, језику, уметности и интеркултуралној комуникацији (ICELAIC 2021) *Напредак у друштвеним наукама, образовању и истраживању у хуманистичким наукама* (*Advances in Social Science, Education and Humanities Research*). Извор није преведен на српски језик.

⁸¹ Гиљфердинг објављује студију „О сродности словенског језика и санскрита” (1853). Тема његове магистарске дисертације носи наслов „О односу словенског језика са сродним језицима”, што потврђује све претходно речено о његовом интересовању за словенство, тачније словенске народе.

⁸² Поред поменутих писама, Гиљфердинг „Историју балтичких Словена” издаје 1855. године.

Рајевског⁸³ у Бечу посетила група херцеговачких хришћана, те „према препоруци неког његовог познаника предала му молбу [...] упућену руској влади”. Садржај молбе је да Русија, по угледу на Аустрију, оснује конзулате у Мостару и Сарајеву. Тепић наводи и запажања те групе Херцеговаца да утицај Аустрије „јача захваљујући управо [...] конзулским представницима” (*Ibidem*). Одлуку о оснивању конзуларних представништава руска влада донела је октобра 1856. године⁸⁴. Такву одлуку подржао је и руски конзул у Дубровнику, Стремоухов. Међутим, познато је да Стремоухов није био задовољан избором Гиљфердинга за првог конзула. Називао га је егоистом, ситничавим и хладним човеком, чак и оним који изазива подсмех. У „Предговору другом издању” Гиљфердинговог путописа Екмечић наводи Стремоуховљев негativни суд о Гиљфердинду упућен Рајевском пре него што је био званично постављен за конзула у Сарајеву:

„Ви расуђујете о том господину скроз – наскроз снисходљиво. Не познајем и не могу да оцењујем његове заслуге и углед у науци и књижевности, али одлучно и по савести желим да кажем, да би по десет пута било боље не послати у Босну никога, него послати ту сподобу. То је од главе до пете егоист, ситничав, хладни и јогунаст човек. При томе је овде својим настраностима од себе учинио подсмешљивка целог града, а Турци и страни конзули о њему праве непрестани смех. [...] Сада је његов циљ да измами материјале за историју и књижевност, које нико није видео, па би за било какав рукопис он био спреман да постане слуга католика и странаца” (Екмечић у Гиљфердинг 1996: 9).

Истоветне ставове наводи и Тепић. Истиче Стремоуховљево сумњу у могући успех Гиљфердинга на том месту као и у његову способност да оствари добре односе поверења са православним делом становништва Босне и Херцеговине због, како смо већ назначили, његове емотивне хладноће, а коју је и Тепић подвукао (Тепић 1988: 23). Као што ћемо видети, Гиљфердинг је углавном успео да оствари срдачне односе са православнима. Постојале су одређене замерке на његов однос са турским властима. О томе ћемо касније рећи нешто више, када будемо разматрали разлоге његовог опозива. Што се православца тиче, приметно је да је основу деловања налазио у „ослонцу на домаће ниже свештенство” (*op. cit*, 29). Тепић наводи које је свештенике⁸⁵ Гиљфердинг посебно издвојио као најприврженије Русији, те скреће пажњу да је то путописац приписао свом ангажовању. Са друге стране, сазнајемо да је срдачност мудира⁸⁶ тумачио супротно. Љубазност представника турских власти проистицала је искључиво из њихове жеље да се избегне сусрет путописца са хришћанима (*op. cit*, 24).

Александар Гиљфердинг ступа на дужност руског конзула у Сарајеву јануара 1857. године⁸⁷. Годину дана раније постаје дописни члан Руске академије наука. По постављењу

⁸³ Михаил Фјодорович Рајевски (1811-1884) био је руски свештеник, писац и словенофил.

⁸⁴ Тепић наводи да је одлучено да се оснују конзулати у Сарајеву и у Скадру, док је њихов задатак да штите интересе православних житеља Босне и Херцеговине и Албаније (Тепић 1988: 21). Поред Сарајева и Скадра, Русија је имала и конзулате у Призрену и Митровици. Конзулат у Призрену је отворен 1866. године, а први конзул био је Евгеније Тимајев. Руски конзулат у Митровици отворен је 7. маја 1902. године, а на челу конзулата био је Григорије Шчербина (Недељковић 2001: 165-166).

⁸⁵ Као најприврженији свештеници наведени су мостарски архимандрит Јоаникије Памучина, Прокопије Чокорило, Никифор Дучић, Серафим Перовић, сјенички свештеник Илија, власнички Захарија и пријеполски Јосиф (Тепић 1988: 29).

⁸⁶ Према *Лексикону страних и израза, Милан Вујаклија* (1996/97: 570), мудир је реч арапског порекла и означава назив за управника неке области или града, па и управитеља школе.

⁸⁷ Као млад чиновник, именован је 1. јануара за привременог управника руског конзулата у Сарајеву. Према Тепићу, занимљив је податак да Гиљфердинг није одмах започео са радом, већ то чини пет месеци касније.

за конзула, Гиљфердинг своју улогу схвата као изразито активну. Дужност доживљава „као својеврсно мисионарство, покушавајући у Босни да се понаша као припадник велике православне Русије” (*op. cit.*, 32). Према Тепићу, за руског путописца као да Русија није доживела пораз у Кримском рату, док се у оквиру Османлијског царства на њега гледало као на неког ко долази из поражене земље. Стога, постојао је и отпор његовом залагању усмереном ка побољшању положаја православних сељака, нарочито ка популарисању великог православног цара (*Ibidem*).

Како на почетку путописа наводи, из Дубровника за Сарајево кренуо је 11. маја 1857. године. Међутим, на месту конзула није се дуго задржао. Наредбом министра иностраних послова, бива смењен октобра исте године. Таква одлука министарства остаје и до данас недовољно јасна. Претпоставке су да је уследила услед његове „посредне умијешаности у српски устанак против Турака у Источној Херцеговини” (Максимовић 2010: 208). Постојале су и назнаке да је то можда учињено у склопу извесне казне. Чињеница је да турске власти нису добро дочекале Гиљфердинга. У складу са тим, како примећује Братислав Теиновић (2022: 222) тражио се „по свему судећи, и најмањи разлог за скраћење мандата”. Теиновић сматра да је српски устанак 1858. године представљао одличну прилику за Гиљфердингову смену. Тадашња штампа је почетак овог устанка неоправдано узимала као последицу деловања панслависта⁸⁸. Према Тепићу (1988: 32), на основу расположиве грађе може се закључити да је постојао спор око Гиљфердинговог односа „према турским властима и страним конзулима”. Ипак, треба навести да је по повлачењу Гиљфердинг несметано наставио са својим радом у Азијском департману иностраних послова Русије те и да је након тога био унапређен. Руски цар га је почетком 1858. године одликовао орденом Свете Ане трећег реда. На месту конзула остаје још пет месеци, све до доласка новог конзула⁸⁹. Међутим, нови конзул, Шчулепников, „трудио [се] да настави оријентацију конзулата коју је зацртао Гиљфердинг” (Тепић 1988: 40). Поменути податак говори о томе да је Гиљфердингова улога у успостављењу конзулата оцењена као добра. Нови руски конзул је, као и Гиљфердинг, био усмерен ка придобијању како хришћана, тако и локалних власти, док се од њега „изразито тражило да мора да придобије православне трговце” (*Ibidem*). Слично Гиљфердинговом запажању, и Шчулепников сматра да су ниже класе хришћанског становништва наклоњеније Русији,

Прво је посетио фрушкогорске манастире, у току месеца јануара и фебруара, на своме путу из Русије, одакле се упутио у Беч, потом Трст и Дубровник. Тек након тих путовања, Гиљфердинг одлази у Босну (Тепић 1988: 22).

⁸⁸ Теиновић наводи више извора када говори о могућим разлозима који су довели до Гиљфердингове смене. Поред устанка из 1858. године и писања штампе, истиче и Гиљфердингово познаство и дописивање са српским тајним агентом Ником Јовановићем Оканом, што су турске власти дознале. Јовановић је обилазио многе крајеве Босне у пролеће 1857. године, са циљем да организује устанак. Истиче и сумњичења британског туркофилског конзула Хенрија А. Черчила, који је сматрао да је руски путописац и први конзул један од главних организатора устанка. Босански везир Кани Мехмед паша такође је био сумњичав у погледу Гиљфердингових путовања по Босни. Сматрао је да она нису спровођена у сврху научних истраживања, већ у сврху организовања и покретања устанка. У Сарајеву се на истоветан начин причало о томе како истраживања која спроводи нови конзул по Херцеговини нису остала без резултата, те је све упућивало на деловање руских панслависта, међу које се убрајао и Гиљфердинг, као заслужне за избијање устанка (Теиновић 2022: 222-223).

⁸⁹ Нови конзул који је наследио Гиљфердинга био је Јевграф Романович Шчулепников. Тепић пише како је његов главни задатак по доласку у Босну и Херцеговину био да изглади и унапреди односе са турским властима, као и страним конзулима. Очигледно да је постојао извесни проблем у односима са турским властима. Међутим, Шчулепников је у раду конзулата тежио да настави оријентацију коју је зацртао Гиљфердинг, што говори о томе да је ценио његов рад (Тепић 1988: 36-40).

насупротив трговцима, за које то не може да тврди. Ипак, примећује промене у њиховом понашању те наводи да, искључујући неколико њих, они показују симпатије према руском конзулату (*op. cit.*, 41).

Без обзира на поменуто, чињеница је да је руски путописац својим записима о балканским пределима које је обишао оставио описе вредне пажње за многе будуће истраживаче. Његово деловање се оцењује као „почетак појачане руске и српске спољно-политичке активности” (Теиновић 2020: 142) на простору Босне и Херцеговине.

Поред наведеног треба навести да је Гиљфердинг истицао важност упућивања помоћи православнима, несебично се залажући за то. Након објављивања Гиљфердинговог рукописа, из Русије је упућивана помоћ многим православним храмовима. Блажић Пејићева наводи прецизне податке о активностима Александра Фјодоровича Гиљфердинга, који је заједно са протојерејем Михаилом Рајевским допринео да се богослужбене књиге доставе манастирима и црквама. Манастир Дечани и манастир Дужи су током 1860. године добили „по велико звоно”, док је Петроградско словенско друштво допримило помоћ од 1500 рубаља манастиру Дужи, 1000 рубаља српској цркви у Призрену, а помоћ су упућивали и манастиру Милешеви (Блажић Пејић 2021: 61- 62). Гиљфердинговим залагањем, руска влада је издвојила и помоћ мостарској православној школи у износу од 300 рубаља годишње (*op. cit.*, 117).

Међутим, Гиљфердинг није био први који се упутио у такав подухват. Пре њега, било је и других познатих словенофила који су ради научних истраживања⁹⁰ обилазили словенске земље. У ту сврху, могли бисмо поменути Јосифа Максимовича Бођанског, такође словенофила и члана Московског словенског комитета. Бођански је посетио Србију још 1839. године, где га је дочекао Сима Милутиновић Сарајлија. Децембра месеца претходне године обишао је Будим и Пешту, где се упознао са радом Матице српске (Блажић Пејић 2021: 20). Први руски словенофили који су имали прилике да се ближе упознају са словенским земљама на својим путовањима били су покретачи даљег и ширег интересовања за поменуте народе, нарочито за оне под османлијском влашћу. На тај начин су пробудили интересовање руске јавности „за словенско питање и Балкан уопште”, те се стога и „међу словенофилима јавља тренд путовања по Балканском полуострву” (*op. cit.*, 23-24). Гиљфердинг је један од настављача њиховог рада. Пажљивим бележењем многобројних примера, уочавањем разлика и паралела међу припадницима православног, римокатоличког и муслиманског становништва, изношењем похвала, али и критика, Гиљфердинг је оставио огроман траг у развијању руско-српских односа, те и јачању постојећих веза, пре свега на православном и опште словенском плану, чиме је утро пут ширењу интереса царске Русије на Балкану. Гиљфердингов важан допринос као првог руског конзула у Сарајеву огледа се у томе што су сви каснији руски конзули имали као свој дипломатски задатак слање извештаја о тешком положају хришћанског становништва у Турској. Међутим, и пре постављења на место конзула, Гиљфердинг је пуно чинио на пољу словенофилства. Током 1856. године, његовим посредовањем протојереј Рајевски постаје „главни посредник између московских словенофила и Словена, нарочито са онима под влашћу Хабзбурга” (Блажић Пејић 2021: 46). Захваљујући Гиљфердинговим

⁹⁰ Рани словенофили који су обилазили словенске земље били су, поред поменутог Бођанског, Николај Иванович Надеждин, Измаил Иванович Срезњевски, Виктор Иванович Григорович, док током пете деценије деветнаестог века српске земље обишли су словенофили Александар Николајевич Попов, Василије Алексејевич Панов, Василиј Алексејевич Јелагин, Фјодор Василевич Чижов, Николај Аркадјевич Ригелман и Михаил Петрович Погодин (Блажић Пејић 2012: 19-25).

активностима, а посебно после Кримског рата, словенско питање на Балкану добило је на значају, што је резултирало оснивањем низа руских конзулата на Балканском полуострву⁹¹.

⁹¹ Поред Сарајева, конзулати су оснивани и у Скадру, Видину, Варни.

V 1. 2. Гиљфердинг и сличности са другим путописцима (Едит Дарам и Ребека Вест) у доживљају Балкана и балканских народа

У предговору свог путописа, Гиљфердинг указује на то да је, осим властите, постојала и заинтересованост Царског руског географског друштва за истраживање балканских области. Основано у Петрограду 1845. године, убраја се међу старија светска географска удружења. Као главне разлоге за одређеност ка истраживању најзападнијих крајева европских делова Турске, Друштво наводи непостојање података о тим пределима и чињеницу да су те земље насељене Словенима, те стога „нарочито блиске Русији и значајне за њу” (Гиљфердинг 1996: 21). То говори о постојању не само изразитих славенофилских идеја у Русији тог времена, изражених кроз посебно осећање блискости на основу заједничког порекла, а у случају православног балканског становништва, и заједничке вере, већ и жеље да се ти крајеви и научно истраже:

„Босна, Херцеговина и Стара Србија најмање су познате и најмање испитиване од свих европских земаља. Дуго су биле неприступачне странцима и тек у новије време понеки путник успео је да тамо продре и обавести свет о најзападнијим областима европске Турске. Значајнијих радова о овим земљама нема у европској литератури” (*Ibidem*).

Како руска, тако је и европска путописна литература о Босни и Херцеговини средином деветнаестог века у подједнакој мери била без опсежнијих и прецизнијих сазнања о тој земљи: „Босна је била готово непознат податак у Европи, у неким земљама више, у неким мање” (Екмечић 1977: 304)⁹². Уједно, и сâм Балкан, као географски феномен, је и за њих представљао велику непознаницу. Када је реч о руској страни, чињеница је да су током прве половине деветнаестог века поједини научници обишли крајеве насељене Јужним Словенима. Самим тим, и они би се могли сматрати путописцима, Гиљфердинговим претечама. Без обзира на то што су ти обиласци били углавном временски ограничени, омогућила су научницима да се упознају са културом балканских народа и да је пренесу руској јавности (Милосављевић 1981: 147). Међутим, области које су највише обилазили биле су Србија, Хрватска, Славонија и Срем⁹³.

Гиљфердинг је податке сакупио на терену, током боравка од маја 1857. до марта 1858. године. На самом почетку скреће пажњу читаоцу да у путопису нагласак неће бити на запажањима из области природних наука, већ да „је овде реч о наравима, обичајима, породичном и о друштвеном животу, савременој историји и о старинама поменутих словенских земаља” (Гиљфердинг 1996: 22). Другим речима, свој путопис карактерише и као културно-етнографског и као друштвено-историјског карактера.

Треба указати на чињеницу да Гиљфердинг користи назив стара Србија као што то чине Едит Дарам и Ребека Вест. Међутим, руски путописац је „тима указао да је посетио управо оне крајеве који се и данас сматрају колевком српске средњовековне државе”

⁹² У раду „Слика о Босни и Херцеговини у европској путописној литератури од 1850. до 1878. године” Екмечић напомиње како су путописи били наручивани, али и писани из пера аустријских обавештајних официра. Без обзира на такве путописе, они су обавештавали европску јавност, за коју вели како „није имала никаквих, или је имала минималних, знања о Босни и Херцеговини” (1977: 302).

⁹³ Петар Милосављевић наводи више руских научника који су посетили словенске крајеве. На пример, Измаил Иванович Срезњевски, је на пут по словенским земљама кренуо 1839., а вратио се 1842. године. Обишао је Загреб, Љубљану, Крањ, путовао по Истри и Далмацији, кратко време провео у Црној Гори, а обишао је и Земун и Београд. У Београду је провео седам дана, да би затим обишао и друге градове, Крагујевац, Крушевац, Ћуприју, Свилајнац, Пожаревац, Смедерево (Милосављевић 1981: 140-146).

(Мутавцић 2013: 282). На једном месту у путопису, наводи како је настојао да се што краће задржи у Сарајеву те да је предузео три путовања. Прво се односило на најближу сарајевску околину, током кога обилази католичке самостане. Затим је уследило путовање на југ, према Призрену и старој Србији. Као последње наводи путовање које је предузео с јесени, како би „употпунио слику северне и западне Босне путовањем у Бању Луку и Ливно” (Гиљфердинг 1996: 81). Наиме, аутор наводи да је имао жељу упознати Босну, али не само „по главном граду, него и по осталим њеним крајевима” (*Ibidem*). Друго путовање издваја као најинтересантније, пошто су то крајеви пуни „историјских споменика и предања”, док су занимљиви „и у етнографском погледу због судара двају елемената: словенског и албанског” (*Ibidem*). У сусрету са старинама, у близини села Дежево, наводи да су оне (старине) пред његовим очима искрсавале као живе те да су на њега имале изванредан утисак. Све ће га то навести да напише: „Коначно сам ступио на историјско тло!” (*op. cit.*, 116). Путопишчев утисак очараности појачан је речима његовог пратиоца који га је извео из цркве рекавши му да погледа на поље које се протеже до брда где је српска граница: Дежевско поље, познато по Немањићима, који су ту некада боравили (*Ibidem*).

Гиљфердинг је као образован и учен човек веома обраћао пажњу на старе књиге и рукописе па тако износи податак да се у манастиру Свете Тројице „старе књиге брижљиво чувају и држе у реду на добром и сигурном месту” (*op. cit.*, 207). Чињеница јесте да је Гиљфердингом заслугом један део нашег писаног наслеђа сачуван. Део рукописа које је однео са собом у Русију, путописац је даровао Руској националној библиотеци у Петрограду 1868. године: „Збирка садржи 85 рукописа који су за српску културу од великог научног, културног и историјског значаја” (Јањић 2021: 294). Међутим, значајна је и његова улога као првог руског аутора који је наше просторе разоткрио руској јавности. Тепић о њему бележи да је „код руског читаоца створио представу о стању у Босни и Херцеговини и положају хришћана” (1988: 21) те да је тиме непосредно утицао на руску историографију. Тепић наглашава и да је Гиљфердинг, када се говори о Балканском полуострву, а посебно о Босни и Херцеговини, „највише експлоатисани путописац” и то не само у Русији деветнаестог века, већ и у Европи, где је његово дело немали број пута превођено (*Ibidem*). Његовим запажањима се велики број аутора и истраживача враћа и данас. Премда се у неким његовим описима може видети идеализовање Словена, навођењем њихових позитивних особина, руски путописац недвосмислено говори и о манама босанских православаца. Тако, на пример, са једне стране каже како се Босанци „истичу љубављу према породичном животу, добродушношћу, гостољубљем и природном поетском надареношћу, која је својствена свим Словенима” (Гиљфердинг 1996: 288) те да код православаца увиђа како „имају највише склоности за рад и нормалан развој”, са друге стране указује на постојање егоизма и неслоге који „онемогућавају сваку тежњу ка општем, заједничком добру” (*Ibidem*). Као што ћемо касније показати, вештим запажањима описао је разлике које уочава међу крајевима настањеним српским живљем, понајпре оне културолошке, језичке, религијске између становника Херцеговине, Босне и старе Србије. Према Максимовићу, Гиљфердинг се издвојио од осталих путописаца који су пролазили кроз наше крајеве по томе што „нико од њих није толико знао о историјској судбини нашег народа, нити је, као он, имао такву способност уочавања, а ни стваралачку литерарну снагу” (Максимовић 2010: 221). Очигледно је да је радозналост путописца била велика те да се потрудио да читаоцу пружи детаљне описе тадашњих прилика у Босни и Херцеговини до најситнијих детаља. У прилог изнетом, Максимовић (*Ibidem*) додаје: „Без зазора води дијалоге са припростим ханџијама, осиионим беговима и локалним лукавим

турским званичницима”, не ужасавајући се „над ропским положајем православне раје и униженог и често неуког свештенства”, већ имајући разумевања за њихов положај, „присно доживљава[...] исконску и спаситељску улогу Српске православне цркве”. Гиљфердинг, преносећи ставове других, описује разговоре са појединим турским званичницима, беговима и ханџијама из којих сазнајемо колико су они били заиста добро обавештени о друштвено-економским, али и политичким догађајима у Европи. Мухарем-бег, са којим је остварио блиски однос, изразио је задовољство што је имао прилику да упозна једног Руса, јер су им до тада долазиле само „Швабе”. Оцењује их као рђаве људе који ће увек друге преварити: „Ми смо прости људи, али смо о теби много слушали, чули смо да си дошао у Босну. Хвала Богу што су и ваши људи почели да нам долазе. Раније су нам долазиле само Швабе (Аустријанци). Швабу, валах, не можемо да трпимо. [...] Московни – то је снажан народ. Како се само борио тамо на Криму!” (*Ibidem*)

Како закључује њихов домаћин, Аустријанци или Швабе не варају само просте људе, већ су и Русе успели преварити. Према мишљењу поменутог бега, аустријски цар би настрадао од Мађара, да му руски владар није помогао „војском и избавио га од невоље”, а ипак је касније Русима „постао душманин” (Гиљфердинг 1996: 240). Путописац је био изненађен чињеницом да су људи у Босни упознати са мађарском револуцијом⁹⁴. На такву примедбу добија одговор: „Ми знамо све шта се тамо дешавало. Наши су људи тамо ишли продавати стоку и жито. Колико је само Мађара пребегло у нашу земљу! Ми смо им најближи суседи” (*Ibidem*). Неистраженост крајева под турском влашћу није обавезно за последицу имала и турску необавештеност о дешавањима ван домања њихове власти.

У Гиљфердинговом путопису знатан део његових примедба тиче се описа и критике стања путева, односно друмова, у балканском делу Турске царевине, и то не без разлога. Одувек су путеви представљали жиле куцавице сваке државе, пре свега због трговине, али и војних потреба, а њихово (не)одржавање, односно (не)брига, на најнепосреднији начин говори о односу власти према властитом и општем добру. Отуда његова критика стања друмова може се симболично схватити (прочитати) и као критика стања у држави. Према запису Гиљфердига, од Дубровника до најближе турске царинарнице потребно је мање од два сата путовања на коњу, јер „се у земљи кроз коју сада водим читаоца не зна за други начин путовања” (Гиљфердинг 1996: 26), а Турцима „није ни на ум пало да искрче стазу бар за једног коња, а стално им је пред очима солидан и раван аустријски друм” (*Ibidem*). Таквим ставом се приближава оценама многих својих претходника који су обилазећи Балканско полуострво, у првом реду, у негативном светлу описали стање путева. Како смо већ назначили, Андрић (2017: 49) такође указује на лоше стање друмова, истичући да оно није само препрека „за саобраћај у земљи”, већ представља и сметњу успостављању „културних веза са иностранством” те доприноси „изолацији појединих крајева и запуштености целе земље”. Има и примера где путописац исказује пријатно изненађење када је ипак наишао на уређен, калдрмисан део пута између Требиња и Стоца (Гиљфердинг 1996: 37). Његов културолошки шок је највероватније био у сазнању да пут није поправила држава, већ појединци и то после трагичног догађаја када је због лошег стања пута извесни Турчин сломио врат. Његови синови, вођени заветом, одлучили су да поправе пут и да га калдрмишу колико су могли (*Ibidem*). Како потврду таквих Гиљфердингових ставова наилазимо и код Андрића, те Гиљфердингов опис не представља изузетак. Андрић (2017: 48) истиче да сви путници кроз Босну и Херцеговину указују на чињеницу да су друмови у тој земљи „малобројни и у веома примитивном

⁹⁴ Реч је о револуцији 1848. године.

стању”⁹⁵, док се превоз робе вршио караванима и то једино по дану. Андрић пише и о изградњи „два главна друма кроз Босну” (*Ibidem*), које су Турци започели, али их нису завршили. Реч је о саобраћајницама које воде од Мостара до Сарајева, те од Сарајева до Брода, чија је изградња изискивала велика средства. Током једанаестогодишњих радова на путу Сарајево-Мостар, хришћанско становништво морало је да ради бесплатно. На жалост, многи су током изградње изгубили и своје животе. Те деонице су завршене тек за време аустроугарске власти, након 1878. године (Андрић 2017: 48-49). Трговина између Европе и Балкана одвијала се уобичајено караванима и, како Мазовер (2003: 51) назначавача, у једном каравану могло је бити и хиљаду коња, међутим, „нису имали много успеха на изломатаним каменим стазама”⁹⁶. У неприступачним путевима, који су постали синоним за турску владавину, може се назрети „хотимичн[а] политик[а] отоманских власти”, премда је постојала и жеља сељака да „друмови буду што очајнији: Турчин је теже стизао до њихових сеоца да узима данак” (*op. cit.*, 49). Међутим, погрешно би било стећи утисак да у европској Турској није било покушаја да се путеви унапреде:

„Од средине деветнаестог века, широм Балкана су планирани и предузимани подухвати на побољшању друмова; [...] међутим, побољшања која би предузео један гувернер једноставно су напуштана чим би он добио постављење на другом месту; због недостатка одржавања, на пример, нов друм изграђен 1860-тих година близу града Серез постао је у року од само пет година непроходан за возила са точковима” (Мазовер 2003: 49).

Према запажању Гиљфердинга, већи део муслиманског живља у европском делу Турске сматра да њихов посао није био да праве друмове. Ако би их и направили, одмах би туда могли наићи каури или немуслиманци, неверници, који би довели и своје топове. Слична схватања била су честа у Босни и Херцеговини, али „се овако не расуђује само у Турској”⁹⁷ (Гиљфердинг 1996: 26). Пре свега, како истиче путописац (*Ibidem*), разлог томе је страх турских власти од напретка: „Колико има људи у свету који се плаше прогреса ма колико он био користан и неопходан, јер може, у извесним околностима, да се преобрати у своју супротност!” На напредак Турци у Босни не гледају као на нешто што им може донети општи бољитак, већ уместо тога размишљају о могућим негативним последицама које би им такве промене могле донети (у овом случају, нови друмови олакшавају напредовање потенцијалних страних непријатеља).

Опстанак таквих ставова и схватања, изражених у постојању страха од напретка, говори да је реч о друштвима која се заснивају на традиционалним вредностима, пошто традиција има „задатак да очува оно што већ постоји као резултат друшвеног и културног живота”, а као таква, она некада може имати и „негативно дејство” уколико преноси „негативне вредности”⁹⁸ (Илић 1980: 17). Када је реч о животу сарајевске чаршије, Соња М. Дујмовић (2015: 20) наводи сличан пример: увиђа постојање упорности „да се одржи традиционалан начин живота” и у случају „када услови за то нису постојали”.

⁹⁵ Поред стања друмова, Андрић говори и о поштанском саобраћају. Писма са адресама на страним језицима нису испоручивана, како нису познавали друге језике сем турског, те су остајала у корпама у пошти где би их могао подићи свако ко је био заинтересован (Андрић 2017: 49).

⁹⁶ Мазовер наводи податак да су се веома ценили коњи из Русчука у подунавској Бугарској, пошто су били посебно издржљиви на каменитом терену (Мазовер 2003: 51).

⁹⁷ Како ћемо се касније уверити, на слична схватања наилази и Едит Дарам приликом обиласка Црне Горе.

⁹⁸ Илић пише о традицији која може бити позитивна и негативна на плану вредности, па се одређује негативном ако пренеоси „елементе невредности” као што су пасивност, лењост, инертност. (1980: 17).

Анализирајући начин функционисања еснафских организација османлијског Сарајева, ова ауторка изводи закључак о настанку истинског конзервативизма „као резултат[а] друштвене присиле”, чија је последица потпуно покоравање појединца општеприхваћеним правилима друштва, те примећује да се такав поредак, карактеристичан за еснафске организације, пренео и на „ставове цјелокупног друштва” (*Ibidem*).

Када говори о сусрету са турским цариницима, Гиљфердинг их оцењује као учтиве и радознале, али дубоко сујеверне, будући да је Москов „у очима Босанца муслимана некакво страшно, легендарно биће”, те они верују како су сви „ђаури” зли, али „најгори је Москов” (*op. cit*, 27). Ова белешка је изразито етнографска, посебно уколико имамо на уму да „ [к]ада муслиман у најјачем степену изражава своју мржњу према ‘влаху’ (хришћанину), назива га ‘Московом’”, те је према путописцу, реч „Москов” и код припростих хришћана „попримила [...] значење нечег непознатог и суровог” (*Ibidem*). Бележењем таквих примера, читалац увиђа да Гиљфердинговом пажљивом оку посматрача нису промакли сложени друштвени односи између становништва различитог етничког и религијског порекла.

Путопишчев доживљај тих крајева прати осећање радости: „Конечно сам на тлу тајанствене земље, о којој сам толико пута слушао приче, а у коју се ни један од приповедача није усудио ни привирити. Заиста, ја сам одавно почео крстарити око Босне и о њој су ми увек говорили са некаквим необјашњивим страхом” (Гиљфердинг 1996: 28).

Гиљфердинг управо кроз опис мистичности Босне указује на то да је у оно време о Балкану у интелектуалним круговима Русије, а нећемо погрешити ако кажемо и Европе, владало површно, готово недовољно знање о овом делу европског континента. Разлог томе лежао је и у његовој географској неприступачности, јер би се „[с]ваки Европејац, ма колико исусан јахач, згрозио [...] кад би га присилили да прође овим беспућем. Нигде ни стазице. Камење лежи у гомилама још од потопа” (*Ibidem*). Због такве неприступачности терена за локално становништво велики значај имали су брдски коњи, мали растом и изузетно опрезни у кретању. Аутор скреће пажњу и на присуство страха, не само од прогреса, што смо већ назначили, него и страха од оног Другог (културолошки другачијег, различитог, сасвим непознатог или недовољно познатог), што путописац увиђа код становништва уз границу са европском Турском. На питање да ли су посетили Босну, монаси фрушкогорских манастира одговарали би одрично: „Не, боже сачувај!” (*Ibidem*). Иста перцепција одржала се и међу православним породицама у Дубровнику којих, по Гиљфердинговом казивању, има много а које су се махом доселиле са „врха”, тачније речено, потичу са брдовите турске земље. Међутим, „немају ни оне ни њихово потомство воље за обилазак свога суровог завичаја” (1996: 28). Једино би трговци из тих крајева који долазе у Дубровник могли дати „одређеније податке”, мада „ни они нису у стању да скину копрену тајанствености која лежи на западном делу Турске империје” (*Ibidem*). Аутор записује како углавном добија одговор да је то турска земља и да су тамо дивљи људи. Овде је реч о томе да је Гиљфердинг указао на постојање извесних стереотипских представа о Другом на које и данас наилазимо. Доминантна негативна представа о Турцима пренесена је по аутоматизму и на народе под њиховом влашћу. У очима западне Европе, половином седамнаестог века започиње процес постепеног губљења поштовања према турској моћи (Мазовер 2003: 31). Од оних којима су се дивили, Турци постају они који више нису прихваћени: „Турци сами никада нису прихваћени као Европљани”, јер су „били ‘Азијати’, ‘номади’ и ‘варвари’ који владају ‘земљама које су биле колевка европске цивилизације’” (*op. cit*, 34). Међутим, током шеснаестог века, перцепција Европљана била је посве другачија. Тада су султана називали „Великим господином”, а према Турској

имали помешана осећања поштовања, дивљења и страха (*op. cit.*, 30). Према Нојману, један од разлога таквог преокрета у перцепцији лежи у томе што се идентитет Европе темељи на хришћанству те је Европа, „у целини, по својим обележјима била несумљиво хришћанска, и њено хришћанство се често помињало као супротност исламу” (Нојман 2011: 71).

На страницама путописа, Гиљфердинг износи и поједине етнографско-културолошке елементе, као што су описи архитектуре, понајпре ханова у Турској. У многим се путописним белешкама пре Гиљфердинга може се наићи на различите жалбе путника, попут оне на лоше услове смештаја у хановима. Тако Језерник бележи да се ханови нису допадали страним путницима, нарочито услед чињенице што нису пружали приватност: спавало се у истим просторијама, јело и пушило, с тим што „често није било ниједног прозора нити било каквог намештаја осим сламарица”, те се дешавало да путници спавају „под истим кровом с коњима и камилама” (Језерник 2007: 32). Руски путописац то потврђује: „Прозора нема. Цео хан је, у ствари, заједничко боравиште” (Гиљфердинг 1996: 85), где људи бораве у његовом средишњем делу око отвореног огњишта, док се са стране обично вежу коњи. Ипак, у градовима се може наићи на модерније ханове са собама, мада су и они примитивни (*op. cit.*, 85-86). На елегантни хан, опремљен по европским мерилима, путописац наилази приликом обиласка Илице. Наводи како има неколико таквих објеката, те представљају изузетак у односу на већину ханова које је виђао по Босни. У Илици долази доста света, те то место поседује и купатило, које је такође подигнуто Омерпашиним залагањем (*op. cit.*, 68).

На аутора, у културолошком погледу, најјачи утисак оставило је начин договарања смештаја и хране у хану. У целом процесу одвија се посебан ритуал: када се дозове ханџија, он излази испред хана, па потом позива дечаке да коње сместе. Следи питање да ли има слободних соба, а након тога и питање о храни. Неретко се дешавало да ханџија одговара како свега има, само треба рећи шта гости желе, али на додатна питања о млеку, кајмаку, месу, ипак следи одговор како сада тих намирница нема, али „има љеба, ракије има” (*op. cit.*, 87). Тек након дуготрајног убеђивања и договора око цене за јагње, та се сцена најчешће завршава „укусном вечером и окрепљујућим сном” (*Ibidem*).

Насупрот таквој слици, када је реч о локалном хришћанском становништу, Гиљфердинг посебно истиче гостољубивост сељака. Приликом посете манастиру Дужи, где су их очекивали, путописац са својим пратиоцем наилази на два листа папира обешена на стабла са обе стране пута. Била је то добродошлица у стиху упућена „првим руским путницима који су прешли праг Херцеговине” (Гиљфердинг 1996: 29). Европејцу би стамбени објекти манастира оставили „тежак утисак, али су [...] за Херцеговца величанствен[и]” (*op. cit.*, 30). Ваљало би скренути пажњу на чињеницу да је путописац у манастиру Дужи први пут присуствовао богослужењу откако је ступио на Балкан. Запажа изразиту разлику о религији у Аустрији и у Турској. Док се у Турској јасно може осетити духовна слобода, то не вреди у Аустрији, где „вас нешто чак и у православној цркви стално опомиње да се налазите баш у Аустрији” (*op. cit.*, 31), што јесте куриозитет своје врсте у виду последице да „балкански хришћани нису никада излагани систематском и трајном притиску да промене веру” (Ставријанос 2005: 104), будући да на Балкану није било прогона попут оних у Шпанији, а да их је било „верска карта Балкана данас би вероватно била сасвим другачија” (*Ibidem*). Међутим, насупрот оваквим Ствријаносовим ставовима, треба рећи да, иако се неретко истиче да ислам као религију одређује

толерантност према другим религијама, што у основи јесте тачно⁹⁹, ипак велики број сведочанстава о забранама и гушењу верских права других говори супротно. Прелазак на нову веру најчешће није био мотивисан искреним веровањем, већ је пре свега то био начин на који би се очувале привилегије и избегле обавезе плаћања пореза. Управо је убирање пореза било важан разлог зашто држава није вршила „претерани притисак на хришћане и друге немуслимане да пређу на ислам”, а не толеранција, тј. држава која је била „у експанзији, којој је политичко ширење било у првом плану, није желела да се одрекне озбиљног прихода од харача” (Милосављевић 2022: 41). Ово ће рећи, када би већи део покороног становништва примио ислам, то Османлијској држави не би одговарало. Да је до присилне исламизације ипак долазило потврђује пракса тзв. данка у крви. Имајући у виду све наведено, можемо довести у питање Ставријаноса и његов став о верској карти Балкана. Дајући основне црте о православцима, римокатолицима и муслиманима, Гиљфердинг је оставио прегршт информација битних историчарима, етнологима, али и лингвистима. У путопису је изнео и неколико примедба о српском језику, попут оне да Срби у Босни уопште не употребљавају глагол јахати или јашити. Наиме, примећује да се више употребљава израз како неко ‘иде на коњу’ (1996: 45). Употребљава се и реч „лазитъ”, у смислу верати се и пењати, што важи за Херцеговину. Путописац скреће пажњу читаоцу да се глагол ићи (у смислу ићи пешке) у поменути крајевима више не користи. То је стога што се тамо човек „не може кретати нормално, без верања с брда на брдо и пентрања с камена на камен”, те то преписује утицају природе на језик (*Ibidem*). Предраг Мутавцић (2013: 284) указује да се на Балкану сусрећемо са масовном употребом „ових глагола и у фигуративном (преносном) смислу”, те тако „не долази само човек у кућу, већ и вест, сан, ветар”. О лингвистичким особеностима језика може се говорити и кроз друга запажања, упућивањем на употребу хипербола, придева или других речи које су временом добиле изузетно широку примену. Гиљфердинг бележи реч коју је често чуо и за коју вели да се одомаћила. То је реч „батал” или „обатали се”:

„Ова се реч много употребљава у Босни и Херцеговини. [...] Реч ‘батал’ арапског је порекла и Срби су је узели од Турака. Турци је ретко употребљавају. Босанцима и Херцеговцима она је у толикој мери прирасла, према укусу и месним приликама, да без ње не могу. [...] Тамошњи свет је до те мере навикао на овај жалосни израз да га примењује за све” (Гиљфердинг 1996: 46).

Њено значење, које се првобитно односило на грађевинске објекте који су напуштени и порушени, проширило се постепено и на све остало. Та реч се толико проширила да ју је путописац чуо и у манастирима: има рукописа „али су сви обатаљени” (*op.cit.*, 47). Како и сама реч указује на назадовање, напуштање и рушење, њена раширеност у употреби једним делом може указати и на општу стагнацију у друштвено – културним околностима.

Гиљфердинг је био изванредан и у опажању специфичних разлика међу говором различитих класа босанског друштва. Када говори о језику босанских бегова, који „себе сматрају потомцима старих хришћанских племића босанских”, Гиљфердинг (1996: 265) уочава важну особеност: „У њиховим устима српска реч звучи необично чисто и елегантно. Они се служе застарелим језичким облицима, који се у говору хришћана готово

⁹⁹ Према Милосављевићу, треба имати на уму да су се султани држали прокламоване верске толеранције, која је проистацала још од уговора који је пророк Мухамед потписао 630. године са нецранским хришћанима (2022: 40).

и не чују. Једино турцизми [...], којима воле да се размећу, кваре лепоту језика као чувара извесних обележја аристократске старине у њиховој средини.”

Поред језичких специфичности, Гиљфердинг даје свој суд и о култури босанских муслимана¹⁰⁰. Намера путописца је да укаже на своје виђење босанских муслимана у односу на хришћанско становништво. Тако, домаће муслимане описује као изразито поносителе. Ту поноситост ипак не види као позитивну одлику, пошто је према његовом запажању, они „не показују никакве предузимљивости ни сналажљивости” (*op. cit.*, 262).

Поред таквих запажања, Гиљфердинг представља и друштвени живот муслимана. Опис сусрета са Хамза-бегом пружа нам два супротна утиска: упркос томе што у личности Хамза-бега види „нешто симпатично [и] искрено”, на његово понашање ипак делимично гледа као на нешто негативно, „противно европској, али не и турској учтивости” (Гиљфердинг 1996: 47). На тај начин се могу увидети и разлике између Европљана и Турака, као и путопишчево стање културолошког шока услед тога што је бег „[с]тењући и јечећи” сео са гостима и „неучтиво” остао „само у јелеку” (*Ibidem*). Током разговора, путописац изнова уочава поноситост о којој смо већ говорили, у виду бегове хвалисавости: „Он се шалио претерано се хвалећи снагом, младалаштвом, апетитом” (*op. cit.*, 48). Посебан утисак на путописца оставља ток вечере, која започиње испијањем ракије и воде, наискап, у неколико наврата: „Ми, уморни и гладни, а Хамза-бег, заузет важним послом испијања ракије, ћутасмо” (*Ibidem*), где је након тог ритуала уследило служења јела и потом концерт на тамбури. Посебно изненађење јесте сазнање да се њихов домаћин разоноди слушајући музику скоро сваке вечери, углавном љубавне песме. Таква склоност ка уживању и доколици представља делом уобичајени друштвени живот муслимана. Можемо назрети и да се појам доколице овде сагледава и „поистовећује са појмом беспосличење у коме је садржана нијанса погрдности” (Божовић 1993: 251). Ови, тзв. турско-источњачки утицаји¹⁰¹, како их назива Цвијић (2011: 122), према његовом мишљењу видљиви су у „немарности и лености – источњачком јавашлуку”, што се може запазити у Гиљфердинговом опису вечере код Хамза-бега.

Када је реч о образованом слоју домаћег муслиманског становништва, наводи да их има више у односу на хришћане: „У сваком градићу имају школу. У исто време православно становништво није имало, све до 1850. г. ниједну школу у целој Босни” (Гиљфердинг 1996: 262). Културу муслимана оцењује као оријенталну. Разлог проналази у томе што се њихово образовање сводило на учење турског, арапског и персијског језика и Курана, док није било „ни најмањег делића који би упућивао на његову народност” (*op. cit.*, 262). Сходно томе, Гиљфердинг истиче како „ниједном муслиману Босанцу није падало на ум да се послужи матерњим језиком као књижевним”, већ је „[j]едини књижевни језик код њих [...] турски” (1996: 263), изразивши донекле негативан суд о њима. Поред такве процене, примећује постојање народне песничке традиције муслимана, чије се песме „и дан-данас непрекидно стварају” (Гиљфердинг 1996: 265). Гиљфердинг је тако међу првима указао на стваралаштво босанских муслимана, на тзв. алхамијадо литературу. Гиљфердинг

¹⁰⁰ У раду „Исламска или муслиманска култура у Босни”, Танасковић (1991: 300) истиче да култура муслимана у Босни „никада није и не може бити искључиво исламска”, премда је „исламски елемент у њој средишњи и одређујући”, што је у складу са Гиљфердинговим истицањем словенског порекла муслиманског становништва у Босни.

¹⁰¹ Према Цвијићу, турско-источњачки утицаји, су се „укоренили у току дуге турске владавине код свих балканских народа”, али се услед миграционих токова могу осетити и „у јужнословенским земљама Аустро-Угарске, које нису биле под турском влашћу” (2011: 122).

наводи два дела¹⁰² за која је сазнао да су их писали Босанци муслимани на матерњем језику, али истиче како се она никако не могу назвати литерарним, као и да су „написана пре 50 година и да се, после тога, овакав покушај није више поновио” (*Ibidem*). Поврх свега, примећује како је то „сва литература босанских муслимана” (*op. cit*, 265). Упркос оваквом негативном ставу о алхимијадо књижевности, значај који Гиљфердинг има „је велики, јер он скреће пажњу на овај вид писмености и ову значајну књижевну и културолошку појаву” (Баћићанин 2016: 20).

Ипак, два се најјача утиска провлаче кроз Гиљфердингов путопис: најпре, његов опис невероватне срдачности које је обично локално становништво православне вероисповести исказивало у сусрету са Русима, иако о Русији нису поседовали шира сазнања, затим, различите описе који упућују на изузетно тешке услове живота хришћана. Током богослужења, Гиљфердинг примећује како обичан свет на њега „гледа као на рођеног брата јер у мени види човека исте вере” (*op. cit*, 32):

„Сваки Рус који посети Херцеговину може лично проверити ово осећање. Ја нисам у стању да изразим срдачност с којом су нас посматрали ови једноставни људи. Они су дошли из удаљенијих места само да би видели Русе. Да ли их је вукла знатижеља с којом су нас гледали и муслимани? Не! То се лепо види и по изразу лица и по разговору” (*op. cit*, 32).

На срдачност је наилазио и приликом обиласка других православних здања. У Мостару их је архимандрит Јанићије поздравио говором и изразио радост „православне мостарске општине што у својој средини види Русе” (*op. cit*, 58). Према путописцу, како православно становништво није имало готово никаквог правога знања о руској држави и народу, самим тим они нису ни гајили посебна очекивања од Руса. Тачније, њихова представа о Русији била је неодређена у историјском и културолошком смислу. Представе обичних људи понајвише су се заснивале на сазнању о припадности истој, православној вери, јер „негде далеко на северу живи православни цар који се брине за судбину свих православних народа” (*op. cit*, 32). Стога, нису говорили ни о својим патњама, нити о тешком животу под Турцима. Приликом посете Пећком манастиру, те доласком у касне сате, аутор примећује како су калуђери били „[у]знемирени нашом ноћном посетом”, али „нису скривали искрену радост поводом посете првог госта који им долази из Русије” (Гиљфердинг 1996: 131). Том приликом, аутор се присећа сеобе Срба када се велики број српских породица из старе Србије преселио на просторе Хабсбуршке Монархије. Поставља питање шта би се догодило да до те сеобе није дошло: „Данас не бисмо имали малу кнежевину Србију, него велико српско краљевство” (*op. cit*, 137). Слична запажања о сеоби Срба, пола века касније, износи и Едит Дарам: „неподношљива судбина Срба Старе Србије” довела је до сеобе, када су се Албанци „раширили по испражњеним посједима” (Дарам 1997: 244). Као изразитом словенофилу, Гиљфердингова стална брига за стање православне вере и православног живља Херцеговине, Босне и старе Србије очекивана је. У Колашину бележи како је цело село хтело да га види, те су сви били спремни да се побрину за храну, неко би донео млеко и кајмак, други хлеб, трећи би донео и јагње. Народ му је тада испричао о своме животу и судбини, док је, према путопишчевом запажању то увек била иста прича, која је говорила о угњетавању руралног хришћанског становништва (Гиљфердинг 1996: 128). На велику срдачност наилази и приликом посете другим

¹⁰² Реч је о делу *Потур-шахидија*, где се „словенске речи објашњавају турским изразима”, као и „тужна песма некаквих Босанаца настањених у Дувну”, коју оцењују као нешто бољу од претходне (Гиљфердинг 1996: 263-264).

манастирима. У манастиру Дубочица, свештеник му приређује срдчан дочек, заједно са хришћанима из Пљеваља, који су „дошли да поздраве милог госта ‘из Русије’”, те сазнајемо да је путописац дочекан са „необичном чашћу”, док су хришћани „дочеком хтели да манифестују своју наклоност према Русу” (*op. cit.*, 203 – 204). Пивски манастир посећује баш на дан црквене славе. У односу на хришћане које је сретао у Босни, људи су му овде изгледали далеко поноситији, што се и у њиховој физиогномији јасно читавало: били су свежи и снажни, док се на њиховим лицима није изгубио „израз слободе” услед чињенице што „поносно носе своје пушке” (*op. cit.*, 215). Ипак, путописац наводи и случај када га православно свештенство није срдечно дочекало. Иако је игуман био обавештен о њиховом доласку, морали су га чекати. Када се појавио, путописац каже како је био принуђен да са њим води „сувопаран и хладан разговор” (*op. cit.*, 185), као да разговара са Турцима. У питању је био манастир Девич. То је био једини пример нељубазног дочека, који одудара од свих претходних. Имајући то у виду, можемо рећи да је међу српским народом и свештенством постојала велика наклоност према Русији.

Требало би указати на Гиљфердингов значај за православно становништво Босне и Херцеговине на књижевно-културном плану. Његовим залагањем светлост дана угледали су списи херцеговачких свештеника Јанићија Памучине¹⁰³ и Нићифора Дучића¹⁰⁴, као и прве учитељице и писца у Босни, Стаке Скендерове¹⁰⁵. Сам путописац наводи да су штампане две расправе о историји Босне и Херцеговине, те и да су их писали „домороци”, говорећи о догађајима „које памте и који су се одиграли пред њиховим очима” (1996: 22). Треба рећи и да је Гиљфердинг Јанићија Памучину сматрао најобразованијим Херцеговцем (1996: 23), који се по учености може упоредити са Вуком Стефановићем Караџићем (*op. cit.*, 54): „Родом из требињског краја, није се могао редовно школовати, него се образовао сам. Као самоук, савладао је грчки језик и стекао, за ову средину, велику едукацију. Показује нарочиту склоност ка етимологији и филолошким објашњењима српских и уопште словенских речи”.

Обе расправе говоре о догађајима за време Али-паше Ризванбеговића, који је поседовао неограничену власт. Према Гиљфердинговом казивању, ко буде прочитао наведена дела „видеће живе људе и опипљиво схватити њихову нарав, идеје и страсти”

¹⁰³ Јанићије или Јоаникије Памучина, рођен у селу Заградина 1810. године, крштен под именом Бошко. Као петнаестогодишњака отац га је довео у манастир Дужи, како би се припремао за свештенички чин. Децембра 1829. године владика херцеговачки Јосиф га је зајаконио у мостарској цркви под монашким именом Јоаникије. Априла 1835. године бива премештен за свештеника српске православне цркве у Мостару, где је у кругу око владике Јосифа, који је био Грк, стекао одлично образовање, а научио је и руски, грчки и турски језик. Тада постаје и сарадник *Српско-далматинског магазина* у Задру, чији је уредник био Божидар Петрановић. До краја живота остао је у Мостару. Својим радом ширио је националну свест на млађе нараштаје. Већину радова штампао је у *Српско-далматинском магазину*, у периоду од 1846. до 1867. године. Његов животопис *Живот Али-паше Ризванбеговића Сточанина, везира херцеговачког*, штампан је у руском преводу у списима Александра Гиљфердинга 1859. и 1873. године у Петрограду (Максимовић 2013: 24-27) Уколико читалац жели поближе да се упозна са књижевним радом Јоаникија Памучине, може прочитати поглавље о овом писцу у књизи Горана Максимовића *Заборављени књижевници: Књижевноисторијски огледи о скрајнутим писцима српског 19. вијека*, у издању Просвјете са Пала.

¹⁰⁴ Нићифор Дучић и Серафим Перовић, Херцеговци родом и калуђери манастира Дужи, долазе као нови учитељи у мостарску школу крајем јуна 1856. године. Теиновић у својој дисертацији даје оцену њихове улоге, која је поред просветне, била и национално-политичка. Српски кнез им је за повратак у завичај дао по двадесет дуката, док су се и школовали о трошку српског кнеза. Завршили су Београдску богословију (Теиновић 2019: 527).

¹⁰⁵ Гиљфердинг је превео на руски језик делове *Босанског љетописа* Стаке Скендерове, док је поједине делове објавио у изворном облику уз коментаре на руском (Гиљфердинг 1996: 23).

(*Ibidem*). Теиновић (2022: 223) Гиљфердингов значај види и у утицају који је имао на развој националне свести код Срба те је мишљења да ће управо по томе „први руски конзул [...] остати у сећању код мостарских и херцеговачких Срба”. Не треба губити из вида и податак да је управо Гиљфердинг тражио оснивање руског конзулата у Мостару¹⁰⁶ (Тепић 1988: 31), како би конзулат био додатни ослонац православном живљу.

Треба истаћи да је период деловања како Гиљфердинга, тако и његових наследника био изузетно осетљив. То јесте време када се становништво тих области постепено буди и бива све гласније у тражењу својих права. Руски путописац није био једини који је имао извесне проблеме у односу са представницима турских власти. Са друге стране, чињеница да се Гиљфердинг дописивао са Ником Јовановићем, тајним српским агентом, који је обилазио „многе крајеве у Босни са циљем организовања устанка” у пролеће 1857. године, изазивала је сумњу (Теиновић 2019: 541). Поменути аутор наводи и податак да је аустријски конзул тада известио своју владу како су се у местима где је Гиљфердинг боравио, након његовог одласка јављали апсурдни снови о будућности код словенског становништва, те је и констатација да је руски путописац имао велики утицај на младе националисте у Босни сасвим реална (Теиновић 2019: 542-558). Треба имати у виду и чињеницу да је Гиљфердингов долазак у Сарајево изазвао велику пажњу јавности:

„По Гиљфердинговом доласку у Сарајево, била је 19. јула 1857. подигнута застава на руском конзулату коју је освештао протојереј са два попа и поздрављена са 21 пуцњем из топова. Руског конзула посјетио је босански везир са својим сином и други виши турски чиновници, агенти страних сила, владика са свештенством и ‘неколико чорбација’ [...] Владика Дионисије је показао своје мишљење о руском конзулу у Сарајеву, када на дан отварања његовог конзулата ‘није стио доћи му’ на ту свечаност” (*op. cit.*, 555).

Поред описа догађаја приликом отварања руског конзулата, Теиновић даје и опис догађаја приликом отварања конзулата Велике Британије у Сарајеву, где посебно истиче како је за све муслимане у Босни „од великог значаја било отварање конзулата највеће заштитнице Турског царства” (*op. cit.*, 553). Том приликом је подизање енглеске заставе на конзулату праћено енглеском химном и пуцњевима из двадесет и једног топа, а конзул Черчил¹⁰⁷ је тада примио и честитке присутних у име краљице Викторије (*Ibidem*). Очито је да су муслимани у Босни били упознати са спољнополитичким интересима великих сила, што је у супротности са непознавањем прилика у Босни и Херцеговини која је владала како у европској, тако и руској јавности.

¹⁰⁶ Конзулат у Мостару успостављен је за време његовог наследника на место конзула, Шчулепникова.

¹⁰⁷ Да би се додатно схватиле прилике у Босни и Херцеговини тога доба, треба указати и на ставове и тврдње британског конзула Черчила. Тако је, почетком новембра 1857. године, Черчил тврдио да Босна није имала довољно способних људи за спровођење реформи, као и да хришћани решавање својих проблема виде у устанцима и побунама, што објашњава утицајима из Србије. Изразио је и стрепњу због постојања руских памфлета, интрига и агитације, са једне стране, и корумпираности и неспособности муслиманских чиновника са друге. То би све могло, према његовом мишљењу, довести до губитка Херцеговине. Истовремено, на образовање православних је гледао као на пропаганду из Србије, те сматрао школе штетним, а наставни програм школа оценио као „пропаганду словенских идеја” (Теиновић 2019: 563-564).

V 1. 3. Описи тешког живота хришћана под турском влашћу у путопису *Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији*

Већ смо истакли да се као посебна тема у путопису *Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији* издваја угњетавање и тежак положај хришћанског становништва. Руски путописац је брижљиво прибележио многа казивања која говоре о потчињености хришћана: чињеница да им је било забрањено да носе оружје, да своја права нису могли да остваре на суду, да им није било дозвољено ни да певају песме у којима би славили своје јунаке. Примери оштећености храмова, манастирских ризница, као и других здања у склопу манастира, те и питања да ли се у храмовима врши богослужење, пре свега говоре о самовољи муслимана када је реч о верским правима хришћана. Било је и примера да су цркве претваране у џамије: „Пошто Турци освојише Бањску, ова лепа црква би претворена у џамију” (Гиљфердинг 1996: 194). О свим тим примерима гушења православне вере, те потчињеног положаја хришћанског дела становништва говорићемо у наставку.

У појединим местима са православним живљем, Гиљфердинг увиђа како нема православних цркава. То примећује приликом посете Бањалуци: „[н]а срамоту бањалучке чаршије и трговачког сталежа”, док, насупротив томе, општи утисак који је стекао у том месту јесте да постоји страх од Аустрије (*op. cit.*, 242). Таквог страха нема у другим местима која су удаљенија од аустријске границе. Када говори о православном свештенству, аутор истиче њихову необразованост, што нарочито примећује у Босни. Међутим, његова намера није била да критикује, већ да укаже на чињеницу да је „православни елемент одвајкада тлачен” (*op. cit.*, 243). Из тих разлога, путопишчев закључак јесте да је право чудо што се у таквим условима православље успело одржати. Аутор наводи и да су у Босни током дужег периода постојала само два манастира¹⁰⁸, док их сада има пет¹⁰⁹, што је огромна разлика у односу на Херцеговину са дванаест старих манастира „мада је број православног становништва у њој четири пута мањи!” (Гиљфердинг 1996: 242), што је, према Теиновићу (2019: 555), сам путописац истицао као духовну супериорност православних у Херцеговини наспрам оних у Босни. Како друга два манастира нису ни освештана, а немају ни монахе, не може се ни говорити о организованом духовном животу.

Једна његова културолошка опаска вредна је пажње, будући да указује на то да се хришћанке у Пећи, попут Туркиња, „забрађују [...] белим покривачима” како не би биле понижаване на улици (*op. cit.*, 133), што говори о прихваћености једног посебног обрасца културног понашања и одевања, понајпре из разлога да не би биле изложене општој друштвеној осуди и непријатним ситуацијама.

Путописац пружа слику о потлачености хришћана описом суровости мудира према хришћанима, нарочито православцима, који се пред мудирима „дрхте и савијају” (*op. cit.*, 217). За требињског мудира, Хаџи-бег Расулбеговића, вели да га „познаје цела Херцеговина”, те да је потомак једне од „породица домаће муслиманске аристократије” (*op. cit.*, 38). Самим тим, припадник је некадашњег домаћег владајућег сталежа Босне и Херцеговине. Иако их је дочекао веома љубазно, путописац бележи да је он пример како фанатизма, тако и суровости. Како се испоставило, хришћани га називају ни мање ни више

¹⁰⁸ Гиљфердинг наводи манастир Моштаницу и Гомионицу (1996: 242).

¹⁰⁹ Руски путописац наводи још три манастира: манастир Бању, Озрен и Папраћу. За манастир Озрен и Папраћу бележи како су настали из рушевина, да још нису освешћени, те да немају ни монаха (Гиљфердинг 1996: 242-243).

него крвопијом. Разлог томе јесте што заташкава суровост спахија и спречава достављање жалби хришћана влади. Наиме, ако би нешто и стигло до Мостара, он би све поступке заустављао причом да је истрага већ започета. Стога, Гиљфердинг њега види као оног ко „подстиче муслимане у фанатизму против хришћана одобравајући њихово прогањање” (*op.cit*, 39). О тешким условима живота говори и примедба путописца да је у Љубињу хришћанима било забрањено да се састану са путописцем (са Русима), те то јасно упућује на чињеницу да се „хришћани много угњетавају” (Гиљфердинг 1996: 44). Наводи и друге примере, где је на сличан начин био забрањен сусрет православних са Русима. Током једне од Гиљфердингових шетњи приликом посете Хамза-бегу, представнику православних није било дозвољено да иде напред, као представнику римокатолика, него позади, са слугама. То путописца наводи на закључак да су хришћани, а нарочито они православне вероисповести, запостављени, пошто им је Хамза-бег „грдњом и претњом” бранио да „излазе ‘Московима’ пред очи” (*op. cit*, 49). На вечери код Хамза-бега путописац дознаје како је код муслимана реткост, не само да се чују песме о јунаку Марку Краљевићу, него и забрањују хришћанима да овога јунака „славе у песми” (*op.cit*, 48). Ипак, закључује како батине никако нису могле „истиснути Марка из сећања” (*Ibidem*). Односно, према Екмечићу (2019: 138), епске песме чиниле су „оралну историју”, што се код Срба огледало у чињеници да су „редак народ на свету који је имао свест о својој историји, а да није имао ни школа, ни књига”. Гиљфердинг (1996: 103) је због тога лепо приметио да народне песме чине „усмено предање које Србина, услед жалосне садашњице, веже са славном прошлошћу”. Аутор путописа указује и на мноштво других примера угњетавања хришћанског становништва, посебно оних који су говорили о страху хришћана да исповедају своју веру. То се могло видети у самом изгледу богомоља које описује као неугледне грађевине, за које вели да се многе од њих нису могле разликовати „од обичне куће”, те представљају израз „страха у коме су живели хришћани када су је зидали”, пошто им се кров „једва види иза ограда” (*op. cit*, 53). На тај начин Гиљфердинг описује мостарску цркву:

„Да би се унутрашњи део храма мало подигао, хришћани су морали да закопају грађевину у земљу, тако да у њу води стубиште са двадесетак степеница. Прозори су необично мали. Врло је бедна. Икона готово и нема. Толико је тесна, да о великим празницима, а нарочито кад у Мостар дођу људи из оближњих села (ни у једном од тих села нема ни цркве ни свештеника), врло мали број верника може ући у њу” (1996: 53).

Поред изгледа богомоља, посебно важна тема о којој су и Гиљфердинг, Едит Дарам и Ребека Вест писали јесте оштећеност унутрашности храмова. Осим скрнављења цркви, много је примера и њиховог рушења. Манастир Ђурђево ступове аутор путописа затиче са обореним кровом, коровом који расте из зидова и са иконама „ископаних очију”, док је из далека деловало како су „црква и звоник читави и неокрњени” (*op. cit*, 114–115). Треба истаћи да на путописца зидно сликарство из доба Немањића оставља изванредан утисак, те изражава своју увереност да оно „не заостаје од савременог зидног сликарства ма ког народа” (*Ibidem*). Међутим, када говори о оштећеним сликама, Гиљфердинг оставља следећи запис: „На несрећу, слике које се налазе на нижим површинама зидова тешко су страдале од турског варварства. Састругали су их ножевима, а очи ископали ексерима. Оне фреске које су рађене високо, готово неприступачне моме погледу, често су служиле као мета турским пушкама и пиштољима” (*Ibidem*).

Као што смо назначили, Едит Дарам бележи сличне примере. Сва лица на фрескама у Дечанима ископана су уколико се могу досегнути са тла, „али она високо су врло добро очувана” (Дарам 1997: 251). О таквом виду уништавања фресака у православним манастирима писало је више аутора. Језерник (2007: 97) бележи како се у земљама „које су некад биле део Османлијског царства често [...] на фрескама и иконама у православним црквама могу видети свеци с ископаним очима”. Поменути аутор наводи како су о томе извештавали многобројни путници¹¹⁰ те и „добро обавештени аутори” (*Ibidem*). Премда такви призори представљају варварски чин, Језерник наводи да је било примера да се на тај начин долазило до праха са фресака или статуа који би се потом користио у народној медицини. Велика заступљеност сујеверја код балканских народа у прошлости говори да је била реч о неуком становништву, о чему такође пише и Зорица Мрваљевић, указујући на прорицања¹¹¹: „У ранија времена осим молитви и записа стари свештеници, па и обични људи, бавили су се и прорицањем” (2013: 63).

Према Језернику, раширено веровање да прах са фресака има лековита својства било је укорењено код неуког дела становништва. Међутим, „[т]акве приче и веровања настала на основу њих, не значе да муслимани нису наносили никакву штету хришћанским светињама” (2007: 107). Указујући на те примере, који су се дешавали и на локалитетима до којих Турци нису допрли, Језерник скреће пажњу на чињеницу постојања те праксе¹¹². Поред чињенице да су храмови бивали оштећени, Гиљфердинг запажа како се у појединим црквама богослужење не врши: „Све су сеоске цркве, изузев једне, оскрнавили Турци за време Омер-пашиног похода на Црну Гору (1853. године)”, те се у њима „не врши богослужење” (1996: 218). Истовремено, нас обавештава и о малој цркви, у којој су врата и прозори разбијени, иконостас порушен и фреске оштећене, те она таква сада „служи муслиманима као обор за стоку” (*op. cit*, 219). Упркос томе што је прибележио да се место о коме говори зове Градина, ни каснији проучаваоци нису могли да утврде о којој цркви је тачно реч. У Дечанима¹¹³, руски путописац бележи да је био „сведок изнуђеног гостопримства” (*op. cit* 145), које су монаси морали указати Албанцима који после напорног рада у пољу не иду кућама, већ долазе у манастир, где потпуно бесплатно спавају, једу и пију: „На овакве гозбе оде већи део манастирског прихода” (*Ibidem*). На питање зашто примају Албанце, монаси одговарају како би убили оне који би се супротставили. Међутим, ту није био крај тлачењу, па тако „када је у неком од суседних

¹¹⁰ Поред руског путописца, Александра Гиљфердинга, Језерник наводи и француског конзула на двору Али-паше, Франсоа Пуквила (François Pouqueville), англиканског свештеника Вилијема Дентона (William Denton), руског конзула у Призрену Јастребова (Иван Степанович Јастребов), путописца Феликса Каница (Felix Kanitz), али и Мери Едит Дарам.

¹¹¹ Мрваљевићева наводи како је књаз Данило био „строго забранио сва пророчанства, записе и њима сличне молитве”, али је тешко „код народа било сузбити знатижељу за непознатим и оним што га чека” (2013: 63).

¹¹² Језерник наводи Вејсила Ђурчића који је оставио податке о људима који стружу прах са споменика како би га користили у медицини. Ђурчић говори да је то углавном било у срединама где су живели муслимани, а мање у католичким срединама. Претпоставља да су битну улогу у спречавању те праксе имали католички свештеници који су били образованији. С друге стране, Језерник наводи пример Словеније и долине Добрепоље. У првој половини двадесетог века, као лек за епилепсију, локално становништво користило је иверје које је претходно огуљено са статуе светог Валентина из тамошње цркве. Тим примером, аутор потврђује постојање сличне праксе подстакнуте сујеверјем и у крајевима који нису били под Турцима (2007: 104-105).

¹¹³ Јастребов у свом делу *Стара Србија и Албанија* бележи како Гиљфердинг није исправно навео натпис у манастиру „изнад јужних врата који говори о ктитору храма и архитекти”, зато што га је „копирао из Јуришићевог *Дечанског првенца*” (2022: 67).

села свадба, Албанци долазе у манастир и узимају коње за јахање и сатиру их јурећи. Они покупе кашике и посуђе, а често се дешава да траже и брокатну одежду, проткану златом, да обуку невесту док траје весеље” (*Ibidem*). Оваквим примерима аутор осликава чему се све прибегавало како би се локално становништво понизило и покорило. Објашњење оваквог понашања може се наћи у томе што је „Висока Порта [...] толерисала муслиманске Албанце као феудалне господаре”, за које се сматрало да „промовишу османлијски поредак заснован на шеријатском праву и племенским привилегијама” (Батаковић 2014: 318).

Манастир Милешева оставио је на путописца најјачи утисак. Према аутору, муслимански фанатизам се „свом тежином сручио на Милешеву” (Гиљфердинг 1996: 198). Позната је чињеница да је Синан-паша однео мошти Светог Саве и спалио их на Врачару, док је сâм манастир био у два наврата похаран: прво је био порушен 1735., а потом је настрадао у пожару те препуштен „на милост и немилост муслиманима да се, на свој начин, старају о овој дивној грађевини”:

„Српска лавра се и даље пустошила. [...] Сада је она рушевина – али таква која још привлачи богомољце, и српски се народ још увек нада да ће је, кад-тад, видети обновљену. [...] Зидови су се сачували, али нема крова. Говоре да су га Турци скинули и узели с њега олово, којим су покрили једну од џамија у суседној варошици, Пријепољу” (Гиљфердинг 1996: 198-199).

Након Гиљфердинговог обиласка овог манастира „добијен је ферман за обнову манастира Милешеве и 1868. године манастир је поново почео са радом” (Лоренцин 1989)¹¹⁴.

Гиљфердинг као додатну потврду угњетавања хришћанског дела становништва, приповеда и о некажњеним злочинима. Наводи причу о страдању једне старице када су на њу, док је чувала манастирско стадо, муслимани отиснули камен са брда. Како путописац напомиње, све се десило „у по бела дана, два сата далеко од Мостара”, док је злочин остао некажњен, иако су били познати његови извршиоци (*op. cit.*, 64). Други пример је страдање игумана Пајсија, кога су стрељали Албанци, из суседног села, а починиоци нису утврђени нити кажњени, иако су локални мештани Гиљфердингу саопштили „њихова имена и место пребивања” (*op. cit.*, 186). Сви наведени примери говоре у прилог страховладе муслиманске већине, те самим тим безакоња и изразите несигурности за немуслиманско становништво, чији животи у очима муслимана нису имали вредност. Наводећи конкретне примере, Гиљфердинг упућује јавност на одговорност оних који тим крајевима владају¹¹⁵. У цркви у Новом Пазару сазнаје за запис о понашању тамошњих Турака. Наиме, Турци су 3. марта 1853. године, разваливши врата цркве, узели јеванђеље, кадионицу и све то закопали на путу ка оближњем селу. Неки сељак угледао је јеванђеље како вири из земље и тако је оно било враћено у цркву. Гиљфердинг изнова бележи како су имена починиоца тог светогрђа позната, али „кајмакам Јусуф-беј није их ни прстом дирнуо” (Гиљфердинг 1996: 114).

¹¹⁴ Извор јесте документарна емисија *Страни путописци у нашим крајевима: Александар Гиљфердинг*, сценаристе и редитеља Николе Лоренцина. Будући да се не ради о писаном извору, већ визуелном садржају, не постоји пагинација. Емисија је доступна на следећем линку: <https://www.youtube.com/watch?v=4LlhRWzJZ78>.

¹¹⁵ Пола века касније Дарамова је такође говорила о директној одговорности коју турска власт има за недостатак безбедности на просторима којима управља.

Не само када је реч о обесправљеном положају православних, него и када је реч о општој организацији Турске царевине, сведочи и Гиљфердинг податак о томе како становништво економски изабљивало наметима и порезима. Тако издваја десетак који „грозно упропашћава народ” (*op. cit.*, 256). Поред тога, летина се није могла покупити док се не појави турски закупац да одреди количину жетве, што је некада значило да летина бива изложена неповољним атмосферским приликама и да је пропадала на њивама. Када се коначно појави, закупац је тај који процењује количину летине, а обичан сељак добија податке на папиру, исписане на турском. Додатни проблем је што раја не уме читати турски, те „не може ни проверити оно шта јој је записао закупац” (*op. cit.*, 257).

У разговору са башибозуцима, путописац дознаје како функционише њихова организација и пословање са Портом. Један од виђенијих Албанаца бива изабран да организује друге Албанце, да их издржава и даје им и плату. Заузврат, он би од државе требало да добије повећу своту новца. Дешавало се да старешине које су задужене да организују друге Албанце не добију никакве исплате из државне благајне. Наводи и пример Шахим-беја, главног организатора башибозука. Не примивши надокнаду, бива приморан да се задужи у Сарајеву како би исплатио своје људе. Поменути околности доводе до отимачине и пљачке становништва како би се до новца дошло. Из тих разлога, хришћани ових области „нису ни могли живети од башибозука” (Гиљфердинг 1996: 213).

Међутим, када се говори о угњетавању хришћанског живља у Босни и Херцеговини, важно је указати како путописац уочава да страдање православаца није последица искључиво турског деловања. Фанатизам који је приметио у Босни првенствено потиче и од босанских муслимана словенског порекла:

„Невероватна зла која су донедавна чињена у Босни извирала су једино из религиозног фанатизма муслимана. Насупрот Арабљанима и Османлијама, босански муслимани забрањивали су хришћанима да имају цркве и да слободно врше своје верске обреде. Готово све старе цркве биле су разорене и врло мало их је сачувано тамо где су муслимани малобројни (на пример у Херцеговини и неким местима северне Босне). Нове се, пак, нису могле подизати све док турска влада није, 1851. г., узела Босну у своје руке и сузбила у њој самовољу домаћих муслимана” (Гиљфердинг 1996: 259).

Таквим сагледавањем прилика тога доба, Гиљфердинг ипак одступа од уобичајеног и устаљеног начина проналажења објашњења за страдање и изузетно тежак положај хришћана. Како то више нису само Турци, путописац прави отклон у односу на запажања својих претходника, те истицањем улоге босанских муслимана указује и на посебно сложене друштвене, економске, религијске линије подела који су се преламиле и одражавале на односе унутар тадашњег друштва, а посебно на најсиромашнији слој хришћанског становништва.

V 2. Мери Едит Дарам и Балкан

Мери Едит Дарам пореклом је из лондонске породице. Отац јој је био хирург. Најстарија је од осморо деце. Завршила је Бедфорд колеџ. Будући да је волела сликарство, школовање наставља на Краљевској сликарској академији. Како пише Вујадин Милановић, у поговору књизи *Кроз српске земље*, „Мери Е. Дарам и њено дјело”, имала је више самосталних изложби, те и била илустратор рептила за кембричку *Историју природе* (Милановић 1997: 283)¹¹⁶. На путовања је носила блок и цртала све што је њеном оку било занимљиво. У тексту „Фотографска колекција Едит Дарам” (“The Photo Collection of Edith Durham”)¹¹⁷, Роберт Елси (Robert Elsie) каже како је Едит Дарам у лето или пролеће 1900. године купила фотоапарат, Кодак Брауни (Kodak Brownie), који је носила са собом на својим путовањима те је, поред цртежа, за собом оставила и бројне фотографије са Балкана¹¹⁸. Интересантно је напоменути и да је у појединим деловима Балкана остало очувано живо сећање на њу и њен рад, као и њено интересовање за обичаје и културу, посебно Албанаца, о чему сведочи Елизабет Гоувинг у својој књизи *Едит и ја: Трагом едвардијанског путника по Косову* (2013). Када би покушала да сазна нешто више о разлозима који стоје иза појединих обичаја или начина одевања Албанаца на Косову, ауторка поменутог дела би добила безмало увек исти одговор: „Нема неког посебног разлога. Шта си ти? Едит Дарам? (Гоувинг 2013: 13).

Написала је више књига о Балкану, који је, према виђењу Милановића (1997: 283) „постао њена опсесија, поље њених научних истраживања и њеног политичког дјеловања до краја живота”. Поменути аутор наводи да се истакла међу антрополозима у Британији¹¹⁹, те је бирања за члана Краљевског антрополошког института, а касније и члана Краљевског института за међународне послове (*op. cit.*, 283-284). Порекло њеног интересовања за народе Балкана било је антрополошке природе (будући да је дипломирала антропологију), поред чињенице да је била авантуристичког духа, те да су је привлачили тајновити предели које је ретко који путник до тада обишао.

Додатни разлог њеног доласка на балканске просторе јесте и савет лекара. Њена мајка је била болесна, па се Мери морала бринути о њој, а као најстарија морала је преузети и бригу о браћи и сестрама. Због депресивног стања¹²⁰ те претрпљеног нервног

¹¹⁶ Милановић је први који је превео прву књигу *Кроз српске земље* на српски језик. Чланак који помињемо објављен је као поговор поменуте књиге, у издању куће Српска Европа, 1997. године.

¹¹⁷ Извор није преведен на српски језик. Будући да је у питању интернет страница, не постоји пагинација текста. Уколико читалац жели ближе да се упозна са овим текстом, може га пронаћи на <http://www.albanianphotography.net/durham/>

¹¹⁸ Свеукупно имамо око 450 фотографија које је Едит Дарам усликала на Балкану, а које се највећим делом чувају у Краљевском антрополошком институту у Лондону (Royal Anthropological Institute), Британском музеју у Лондону (The British Museum), и у Музеју Пита Риверса у Окфорду (Pitt Riverss Museum in Oxford).

¹¹⁹ Милановић указује на чланак из часописа Краљевског антрополошког института *Човек*, где је наведено да је Дарамова напунила осамдесет година у својој кући у Хемпстеду, близу подземне железнице Белсајз Парк и да је након годину дана преминула. Он је током лета 1996. године био у Хемпстеду, где је организована и изложба о важним личностима тог краја. Како је навео, представљено је двадесет седам личности. Име Едит Дарам није било међу издвојенима. Поменути аутор питао је чланове организационог одбора манифестације о томе да ли им је познато име Едит Дарам. Међутим, није им било познато. Том приликом је локални историчар Кристофер Вејд (Christopher Wade) обећао Милановићу како ће се распитати о њеном животу. За пар дана када су договорили састанак, Вејд је сазнао једино да је Дарамова била становник Хемпстеда до почетка Другог светског рата (Милановић 1997: 285).

¹²⁰ Игњачевић је навео дневнички запис Дарамове, која је написала да се будућност простирала пред њом као „бескрајни низ година сиве једноличности, а излаз се чини безнадежним” (Игњачевић 2000: 8).

слома 1900. године (Константиновић 2020: 14), доктор јој саветује боравак од два до три месеца ван Енглеске, тј. препоручује боравак у сасвим другачијој средини. Стога је Балкан први пут посетила када је имала тридесет седам година, 1900. године. Милановић (1997: 284) наводи да је првих петнаест година двадесетог века „провела путујући сваке године, сем 1909¹²¹, по по Балкану, док је слободно време између тих путовања проводила „проучавајући историју Срба и Албанаца у библиотеци Британског музеја”. Треба рећи да је током обилазака Балкана научила како српски, тако и албански језик.

Поучена искуствима са путовања, покушаће да представи своје виђење историје Балканског полуострва коју види као скуп империја једног човека. У својој првој књизи, *Кроз српске земље*, позитивно се изјашњава о Јужним Словенима, док „у свим наредним делима и уопште у својим радовима, Србе је сматрала најодговорнијим за балканске невоље, тешку позицију Албанаца, избијање Првог светског рата” (Раствовић 2004: 130), те је таква гледишта задржала до краја свог живота. Када прочитамо њене редове из прве књиге, где посебно говори о љубазности српског народа, заиста може деловати невероватно то да је за кратко време променила свој став према Србима. Опште је познато да су се велике силе споразумеле још на Лондонској конференцији о стварању независне државе Албаније, тачније, заступале став о Албанцима у једној држави. То је било противно српским претензијама, пошто су се Срби, на челу са Николом Пашићем залагали за остваривање историјских и етничких права на Скадар¹²², инсистирајући на територијама до Драча. Едит Дарам је, одлучивши се за пружање подршке идеји стварања јединствене Албаније¹²³, подржала све акције великих сила, те у том контексту треба сагледавати и њену промену става од релативно неутралног и пријатељског ка изразито непријатељском ставу према српском народу. На једну чињеницу која би можда могла бити разлог таквог наглог заокрета указује и Милановић (1997: 288) у *Поговору* књиге *Кроз српске земље*, износећи податак из мемоарске грађе Едит Дарам да је 1903. године узалудно покушавала да нађе издавача, јер се њено „виђење није поклапало са већ устаљеном или прихватљивом енглеском сликом Балкана”. Поменути аутор примећује и промену у њеном потпису. Док се у првој књизи потписала пуним именом и презименом као Мери Едит Дарам, у другој изоставља име Мери. Постаје само Едит Дарам. Према његовом запажању, у другој и трећој књизи прави „прелаз ка њеној новој улози у мисији на Балкану”, док се од 1910. године потпуно ставља „у службу албанских интереса” (*op. cit.*, 328), а то је управо време пред избијање балканских ратова. Треба рећи да се Дарамова истакла писањем у британској штампи, те да је „скренула пажњу британског Министарства иностраних послова”, (пошто до тада није било тако детаљних описа старе Србије), па је „пристала на сарадњу са министарством на будућим путовањима”, што значи да више није била само обични посматрач „људи, градова и предела Балкана”, већ се укључила у британску дипломатију као њен извештач (Петровић 2009: 104). Све до сада поменуто може пружити одговоре на питања о њеним ставовима и крупном заокрету који ова ауторка прави.

¹²¹ Милановић у раду „Пљевља прије сто година у очима и свијести једне високообразоване и оштроумне Енглескиње” наводи податак да је 1909. године Дарамова била на лечењу реуматских тегоба у енглеској колонији Египту, на обалама Црвеног мора (2010: 127).

¹²² Србија је истицала историјско право на Скадар, пошто је то била „бивша престоница српских владара”, док су били наведени и други разлози, тачније да је српска војска у рату 1913. године изгубила много војника, поред црногорске војске, која је изгубила око трећине својих припадника (Кризман 1977: 84).

¹²³ Како наводи Рамаданијева (2011: 67), Дарамова је помагала стварању јединствене албанске државе објављивањем чланака о Албанији и њеном народу у различитим часописима, као и чланством у англо-албанском удружењу, у коме јој је додељено звање почасног секретара.

У наредним параграфима појаснићемо њен прелаз од пријатељског става према Црногорцима ка изразито непријатељском. Са црногорским књазом била је испрва у одличним односима. У раду „Пљевља прије сто година: у очима и свијести једне високообразоване и оштроумне Енглескиње”, Милановић (2010: 126) пише о догађајима у којима је Едит Дарам била учесник, током 1905. и 1906. године. Боравила је у Црној Гори с пролећа 1905. године и том приликом била „угошћена и код књаза Николе лично”. Поново се вратила балканским крајевима током 1906. године, када у Босни проводи католички Божић са католицима, потом долази у Црну Гору, где православни Божић прославља на Цетињу 1907. године. Том приликом, од кнеза добија понуду да пружи помоћ у организовању учешћа Црне Горе на балканској изложби у Лондону (*Ibidem*). Поводом организовања поменутог изложбе од црногорског књаза добија орден. Црној Гори се враћа и у наредним годинама, иако је евидентно да од 1910. године има друкчији политички став у смислу да се све више окреће ка Албанцима. Имајући то у виду, можемо се вратити речима Годорове (2006: 145), која указује на чињеницу како су спољни посматрачи неретко лобирали за права појединих народа, истовремено демонизујући друге. У складу са реченим можемо издвојити њену улогу током Балканских ратова. Пратећи црногорску војску, како је Милановић навео све до Скадра, помагала је у војним болницама, користећи се поверењем које је раније стекла међу припадницима тог народа. Међутим, разлози из којих се бавила тим активностима нису били искључиво хуманитарне природе. Тек 1920. године, у мемоарској књизи „открива да је то радила из шпијунских разлога” (Милановић 2010: 127):

„На једном мјесту наводи да је у Подгорици у вријеме рата имала собу у истој згради непосредно уз собу команданта Јанка Вукотића и с њим о свему разговарала, уживајући његово пуно повјерење, а у својој соби примала ноћу на савјетовање шиптарске главаре из пограничних крајева (Малесије и Туза) за рјешавање њихових стратешких и других потреба и циљева”.

Стога, поједини аутори истичу пристрасност Едит Дарам. У прилог тој тврдњи говоре и поједини догађаји непосредно пред избијање Првог светског рата: „Вест о сарајевском атентату затекла ју је у Валони, где се старала о албанским избеглицама. Заједно с њима се веома радовала када је сазнала да је Аустрија објавила рат Србији” (Растовић 2004: 131). Међутим, радовање избијању светског сукоба не говори довољно о величини њене пристрасности или наклоњености албанском народу. Истовремено, била је незадовољна одлуком своје земље да уђе „у рат против Аустрије и Немачке, а на страни Словена и Срба”, те се одлучила да врати орден Светог Саве¹²⁴ који је добила од Петра Карађорђевића и изјавила да се она „гади и да је њу лично срамота што је Енглеска у рату на страни Словена” (*Ibidem*). Активно учествује и у раду Албанског друштва у Лондону, које је основано њеном заслугом у фебруару 1918. године, прикупљајући помоћ за ту земљу. Након Великог рата, боравила је у Албанији и посетила Тирану 1921. године. Том приликом, од албанског краља Леке Зогуа добија Орден Скендербега (*Ibidem*).

¹²⁴ Растовић (2004: 135) пише о извештавању Александра Јовичића, представника Србије у Лондону, који је разговарао са Едит Дарам, те и након изласка њене прве књиге у којој је позитивно писала о Србима, у њој видео искреног пријатеља српског народа. Дарамову је представио као интелигентну уседелицу, која се хвали да је у веома добрим односима са црногорским књазом Николом, сматрајући да ће она својим ангажовањем радити у корист српског народа. Можемо претпоставити да је услед таквих очекивања Едит Дарам и добила орден Светог Саве.

Убрзо након прве, објављује и књигу *Балканско време*¹²⁵, чији је тон умногоне другачији у односу на претходну, барем што се односа према Словенима тиче. Она је „за нас интересантна пре свега као једна етапа у развоју ставова” (Игњачевић 2000: 32) Едит Дарам као путописца према балканским народима. На величину заокрета који она прави упућује и сам назив поглавља Игњачевићеве књиге *Земља чуда у изломљеном огледалу (поново)*, „Коперникански обрт (Мери Едита Дарам)”.

Едит Дарам позната је и по томе што је водила жустре полемике са више аутора, као што је писац Џорџ Бернард Шо (George Bernard Shaw) и Ребека Вест. Прва је изнела оптужбе о српском народу и Србији као кривцима за избијање Првог светског рата. У опширном писму, упућеном Бернарду Шоу, поводом низа текстова у којима је изложио своја антиратна гледишта (Раствовић 2015в: 436)¹²⁶, покренула је тему о кривици за избијање поменутог рата. Један од оних са којим је била у лошим односима је и историчар Ситон-Вотсон. Полемика са њим је започета 1920. године трајала је све до 1929. године. У часопису *Нова Европа*, кога је покренуо управо Ситон-Вотсон, Дарам објављује текст где оптужује руководство листа да прима новац од тадашњих југословенских власти у сврху заступања пројугословенских интереса. Износећи више доказа, Вотсон наводи да се српска влада не може сматрати кривом за сарајевски атентат, скрећући пажњу на њену немоћ да га спречи. Раствовић истиче како преписка између поменутих аутора „ни до данас није објављена, нити је позната нашој јавности”, додајући да се састоји од „двадесет писама на двадесетдевет страна [...] сачуваних у колекцији Ситона-Вотсона” (*Ibidem*).

Са Ребеком Вест Едит Дарам је водила жустру полемику поводом основних ставова о Балкану. Разлог њиховог размимоилажења био је опречан став о балканским Словенима. Док је Едит Дарам од релативно неутралног става¹²⁷, постала антисловенски и нарочито антисрпски настројена, како смо већ нагласили, за Вестову важи супротно уверење. Наиме, за њу су истицали да је превише наклоњена Словенима, тачније речено Србима. Као што смо претходно истакли, Едит Дарам током 1910. године прави заокрет све више се стављајући у службу албанских националних интереса, а Вестова такав њен обрт оцењује негативним и изразито антисрпским опредељењем на двадесетој страни свог путописа *Црно јагње и сиви соко*. Поводом те негативне оцене, Дарамова подноси тужбу за клевету и спречава излазак из штампе тог дела, да би тек након њене смрти, оригинално издање поменуте књиге угледало светлост дана 1984. године (Раствовић 2004: 153). Међутим, Ребека Вест није једини аутор који износи оцене о промени ставова Едит Дарам и њеном преласку у изразиту субјективност. На ово указује и Марија Тодорова која, свакако, не оспорава њен рад и њене вредне антрополошке записе и описе „племенског живота у северној Албанији и Црној Гори” (2006: 244), али изражава отворену сумњу у њену објективност: истичући како „ни сама није знала за средину” и како се одриче многих претходних схватања и оштро приклања Албанцима: „Њена аверзија према Србима, потом проширена и на остале балканске Словене, била је тако огорчена да Дарамова зулум јаничара најозбиљније приписује њиховом балканском пореклу [...] Њена хвале вредна

¹²⁵ До Првог светског рата, Дарамова је објавила још и књиге *Горња Албанија* (1909) и *Борба за Скадар* (1914). Након Великог рата објављује још три књиге: *Двадесет година балканског заплета* (1920), *Сарајевски злочин* (1925) и *Порекло и обичаји неких балканских племена* (1928).

¹²⁶ Рад је објављен на енглеском језику под насловом „Robert Seaton-Watson – Mary Edith Durham Polemics on the Responsibility for the Great War” у зборнику Српске академије наука и уметности. Раствовић наводи датум писма 13.12.1914. године.

¹²⁷ У првој књизи је навела како Словени нису толико црни као што се обично мисли.

љубав према Албанцима навела ју је да некритички дели верске и расне осуде, уместо да рационално анализира геополитичку ситуацију” (*Ibidem*).

V 2. 1. Едит Дарам и сличности са другим путописцима (Александар Гиљфердинг и Ребека Вест) у доживљају Балкана и балканских народа

Едит Дарам је подједнако као Александар Гиљфердинг и Ребека Вест указала на изузетну сложеност и замршеност, не само економских него и политичких прилика на Балкану. Истовремено, у доживљајима како балканских предела, тако и балканских народа са којима се сусретала износи поједина слична запажања са поменутим путописцима, као што је и сагледавање улоге Турака које представља у изразито негативном светлу и одређује их као главне кривце за тешко стање у коме су се балкански народи налазили. Још на почетку путописа *Кроз српске земље*, свесна разлика и сложености које постоје на просторима на којима се нашла, Дарам пише:

„Тако, и једна и друга страна дочепала странца и покушава да му не дозволи да има ‘предрасуда’. Он ријетко има потребу да се жали да је чуо само једну страну; али има католичка страна, православна страна, муслиманска страна; има њемачка, словенска, талијанска, турска и албанска страна; и кад их је све чуо, осјећа се далеко мање способним да заснује мишљење о Источном питању него што је био прије” (*op. cit.*, 4-5).

Из цитата се види да указује на етничку и религијску проблематику Балканског полуострва која подразумева, са једне стране, тежње сваког балканског народа да оствари своје националне интересе, док се са друге стране, због приличне историјско-политичке и националне замршености односа, страни посматрачи налазе у својеврсној недоумици и забуну. Истовремено, каже да не зна где „почиње прави Исток, нити је то врло важно”, али „чим напустите Трст, додирнете набреклу ивицу вјечно узаврелог Источног питања” (Дарам 1997: 3). Запажа и колико је политика битна за те крајеве и да се она „жустро води већ на пароброду” (*Ibidem*). Тада јој један далматински Италијан поставља питање да ли воли Херцеговце, пошто су били окружени херцеговачким породицама, а били су сви одевени у народну ношњу. Изненађено одговара како им је ношња занимљива, те сазнаје да су Херцеговци међу најхрабријима на свету, да не могу живети без слободе и да напуштају своју земљу, коју су запосели Аустројанци и прелазе у слободну Црну Гору. Већ тада увиђа да се сусрела са остацима једног старог и изолованог света, чији људи настоје да побегну „од двадесетог вијека исто колико од Германа” (Дарам 1997: 4). Од једног Бечлије сазнаје да су њему то суморни крајеви, чији народ описује као незадовољну гомилу, притом врло заосталу и рђаву. Овај податак показује да се ситуација у очима „цивилизованих” суседа није променила у односу на период од готово пола века раније, када је Гиљфердинг обилазио Херцеговину, Босну и стару Србију. Пошто је разлика била огромна између крајева под турском и оних под аустроугарском влашћу, јер су балкански крајеви под Турцима заостали и изразито небезбедни, те и људски живот ништа не значи, добила је савет да никако не иде у Црну Гору, јер су Црногорци „ђаволска сорта”. Ипак, Бечлија јој поручује како ће у Босни и Херцеговини бити безбедна зато што „ми тамо управљамо”, иако су становници тих крајева и даље „рђав сој”, али аустроугарска власт не допушта „никакве глупости” (*op. cit.*, 4). Етничко питање оцењује као сложено, те признаје да је „тако крајње компликовано да ја не могу покушати да га разријешим” (*op. cit.*, 161): „Проблем ‘Источног питања,’ како је названо, лежи у томе што то уопште није ‘питање,’ већ мноштво питања, а рјешавање било којег од њих чини сва друга теже рјешивим. Од свих скупа, Албанско питање је најтеже ријешити, и још му није поклоњена пажња на коју чека, али ће убрзо морати” (*op. cit.*, 61).

Турке види као највеће кривце за недостатке које уочава у пределима којима су и даље управљали те се осуда њихове владавине види и у првој и другој књизи Едит Дарам. Навикнута на доминантне ставове у британској јавности о Турцима који се приказују као невини, ауторка признаје да је и сама васпитана да посматра „Турчина као [...] невино биће, којем чине велику неправду” (Дарам 1997: 75). Јасно је да говори о утицају туркофилских кругова и доминантне друштвене климе у Великој Британији, пошто су симпатије биле резервисане ка опстанку Османлијског царства. Ипак, изјављује како се залаже за одлазак Турака из Европе, напомињући како сада никад не прелази турску границу да не пожели „да ускоро буде [...] свједок његовог одласка из Европе” (*Ibidem*).

Када је реч о лошој путној инфраструктури, уочавамо још једну сличност у запажањима са Гиљфердингом. Дарам (1996: 5) тако бележи и како су се Црногорци „дуго прибојавали изградње пута, држећи да ће пут који ће служити за кола служити и за артиљерију”. Ту препознајемо исте оне страхове које је и руски путописац уочио говорећи о Турцима и раширеном схватању да постојање уређених путева може представљати разлог за забринутост. Интересантно је да Дарам за Београд вели да је то град који има најлепши положај, али да не заслужује да има такав назив, у смислу белог града. Према њој, „општи [је] утисак о њему из даљине да је таман”, иако се чини напредним, а становници „веома модерни[м]” (*op. cit.*, 113). Изношењем таквих утисака, ауторка се приближава другим путописцима који су границу између Земуна и Београда видели на сличан начин: насупрот аустријском Земуну, Београд је таман, мрачан и оријенталан. Такве утиске је у свом путопису *Са Истока* забележио и Вилијам Кинглејк¹²⁸. Дарам примећује како у граду нема много кочија, јер је „кадрма неописиво лоша”, али каже како Срби не маре због тога, пошто имају „двije трамвајске линије, а Србијанац вам није пјешак” (*Ibidem*). Након обиласка Црне Горе, кочије и друм за њу представљају необичан доживљај, те бележи како се она, попут Црногораца, подједнако дивила једином моторном возилу те земље (Дарам 1997: 271). За подручје Албаније износи виђење да је достигнут „степен цивилизације средњег вијека” (*op. cit.*, 61). Како би још више истакла заосталост Балкана под турском влашћу, она указује на непостојање железнице у тим областима: „Сада не постоји ни једна пруга на Балканском полуострву која иде од сјевероистока на југозапад. И у садашњем срамотном стању цијеле територије која је под турском ‘владом’ није вјероватно да ће бити ни једне нове пруге кроз било који Султанов посед” (*op. cit.*, 40).

Економску заосталост тих крајева и небригу турских власти за било какав бољитак, Дарамова приближава читаоцу и описом оронуте скадарске тврђаве. Назива је раздрнданом, зграде поред обале трошнима, те јој се Црна Гора у том тренутку чини узором „свега што је најцивилизоване у Западној Европи” (Дарам 1997: 75). Опис царинарнице налик је оном који нам оставља Гиљфердинг¹²⁹. То је „мрачна јазбина у којој свако виче у исти мах” (*Ibidem*), те она бива упозорена да склони речник ако га има. Како Турци не знају други језик, ни шта књига садржи, склони су да их уништавају. На тај начин се у представљању Турака истиче деструктивна црта, док се истовремено наводи пример двојице који су успели да пређу границу уз помоћ признаница (на којима се налазио печат), где се њиховом опису додају и особине попут наивности. Као што је раније истакнуто, са почецима опадања Турске моћи, ставови о Турцима као дивљим и некултурним људима одржали су се до краја постојања Османлијског царства. Међутим, ауторка овде истиче и критику њиховог пасошког система, пошто је загарантован „пролаз

¹²⁸ Александар Вилијам Кинглејк свој путопис *Са Истока* започиње описима Београда и Земуна.

¹²⁹ Према Гиљфердинговом опису, царинарница је налик страћари.

свима сем будалама” (*Ibidem*), те царинике представља као људе потуно незаинтересоване и неспособне за посао који треба да обављају. У прилог томе говори то што је за прелазак границе била довољна визит карта, а Лондон као адреса, поред бакшиша од само два пенија. Истичући недостатке у функционисању турских институција власти, али свесна многобројних туркофила, Дарамова наводи да „чак и они који га највише воле не трубе да је он икад и покушао да цивилизује, културно подигне или на било који начин унаприједи животне услове својих потчињених народа” (*op. cit*, 62). Бележи и склоност мештана са којима се сретала да Турке називају ђаволима (Дарам 1997: 93). Приликом путовања од Скадра ка Улцињу, њен водич, по имену Дуци, упозорава је да су Турци гадни око пасоша, тачније прави ђаволи. Пошто су током пута остали без њеног кишобрана, Дуци је и за то окривио Турке: „Дуци у очају за све окриви оне ђаволе Турке, који су направили тако ђаволске путеве, и који су такви ђаволи добрим хришћанима” (Дарам 1997: 94). То није једини такав пример. Када су се нашли на турској граници, њен водич Радован је саветује да ништа не говори, јер је Турчин, „рђа једна” (*op. cit*, 237). Ауторка турску власт види као главног кривца за лоше стање у земљама на Балкану, те закључује да је народ на тим просторима „беспомоћно трунуо под управљачем који, ма какве друге квалитете да је имао, још никад ништа није учинио да поправи судбу народа под својом управом” (*op. cit*, 203). Њена осуда Турака представља „пионирски и смео потез јер је у потпуности одударао од званичне политике Лондона која је до тада била изразито туркофилске оријентације”, када је Едит Дарам осудила и равнодушност Европе „према Србима и њиховим патњама”¹³⁰ (Растовић 2004: 135). Колико је негативан утицај турске владавине над Албанцима, према њеном запажању, говори стање у земљи за коју каже да се налази у хаосу. Као што смо указали, на више места у својим књигама бележи проблем небезбедности у земљама које обилази. То је дочарала указујући не само на стање путева који су „изгледа [...] данас далеко слабији него што су били у доба Римљана”, већ и указивањем на „[ж]алосно стање у којем се налази Албанија”, мислећи пре свега на крвну освету која „бјесни, и људи гину за свађе” (*op. cit*, 64). Читаоце подсећа на старе културолошке обрасце понашања у албанском друштву, међу које се сврстава и неискорењена крвна освета која ју је фасцинирала, али у негативном светлу. Са једне стране, опстајање таквог обичаја међу албанским племенима указивало је на непроменљивост и укорененост традиционалних образаца моралног, психолошког и социјалног понашања, нарочито ако имамо у виду да је тај обичај постајао и пре Турака¹³¹.

¹³⁰ У раду „Мери Дарам о Србима”, Растовић наводи да је Александар Јовичић, српски представник у Лондону, детаљно известио своју владу о овој студији Едит Дарам. Истовремено је обавештавао своје министарство о њеним посетама посланству, затим о разговорима које је са њом водио, њеним путовањима, те и изливима наклоности према српском народу и Србији. За њу је истакао и да се хвалила познанством и пријатељским односом са кнезом Николом, те да поседује његову слику и писма. Слику јој је сам кнез дао и потписао. Јовичић је био мишљења да је у Дарамовој српски народ нашао искреног пријатеља (Растовић 2004: 135).

¹³¹ Некада је крвна освета била позната у свим земљама Европе. Данашњем читаоцу, поменута информација може деловати чудно. Како наводи Константин Јиречек у *Историји Срба (Књига II)*, у петнаестом веку постојала је у Белгији, у Швајцарској се јављала и то местимично у седамнаестом веку, док се у Корзици и Сардинији одржала дуже. Према поменутом аутору, у северној Албанији је много распрострањен овај обичај, а у Србији је карактеристичан за западне крајеве. Такав обичај задржао се у поменутих областима и с почетка двадесетог века (Јиречек 1988: 133).

Међутим, док је у другим крајевима Европе долазило до брисања таквог понашања, то није случај када је реч о Албанцима, где се такав обичај одржао до данашњих дана¹³².

Још у првој књизи, поклања пажњу албанском питању, тј. указује на потребу да се то питање отвори: „Мало људи на Западу – нико, могла бих скоро рећи, ко није био у Албанији – може да схвати да данас у Европи живи читава једна раса, једна преисторијска заједница [...] у земљи која није само скоро без колских путева, већ у којој су у великом броју случајева чак и једине стазе одвећ лоше да би се могле назвати коњским стазама” (Дарам 1997: 61).

Када говори о стању албанске нације под Турцима, Дарамова укратко указује на свој утисак о Албанцима као неукима и необразованима, али не и глупима. Према њој, слободу су купили „тима што су пристали да буду корисни Турчину, а Турчин их је оставио у највећим дубинама варварства” (*op. cit.*, 64).

Као и Гиљфердинг и Ребека Вест, она примећује срдачност и љубазност код балканских народа: „Постоји нека неодредива особина која би се могла најбоље описати као ‘срчаност’, а њу посједују и Албанци и Црногорци у значајној мјери¹³³. То је одлика и Херцеговаца, који су такође горштаци” (*op. cit.*, 42-43). На срдачност наилази и приликом боравка у Улцињу, у јединој недовољно опремљеној гостионици. Иако у њој није било ничег посебног, већ само обичан собичак, без намештаја, гомила постелине, пушке и иконе Светог Ђорђа, осетила се пријатно: „Њихова срдачна дружељубивост смјеста ме је испунила повјерењем; крајња, праисконска једноставност ме је освојила” (*op. cit.*, 98). Ауторка је описала како је Дуци, њен водич, заједно са власником гостионице чучао поред заложене ватре. Направили су место и за њу те им се придружила. Показали су и бригу за њено здравље, проверавајући да ли је сува, док јој је жена коју није разумела љубила руке и лице: „Ватра је наложена само ради мене, рече Monsieur, и сада ће сви поред ње уживати” (*Ibidem*). У себи је помислила како јој се остварује жеља да види Албанце, пошто ју је Господ „изручио у њихове руке”, те јој је кроз главу прошла и мисао да је то „јединствена прилика” која јој се управо пружа. На крају, бележи и како је покушала да се понаша као да јесте члан породице (*op. cit.*, 98). Описује и срдачност коју према њој исказује један Црногорац који је позива да наредног јутра дође код њега на доручак. За њега вели да је дружељубивост коју је показао била безгранична. Власник гостионице, као и његова супруга били су спремни учинити све да би се она осетићала пријатно. Чак су је упитали шта жели да буде припремљено за вечеру. Изабрала је јагњетину у лонцу, а на то је „подстакла жеља да се једноставно упозна [...] са албанским кулинарством” (*op. cit.*, 100), те наилазимо на потврду њене заинтересованости за упознавањем са албанским начином живота. Како више није могла да поднесе „обичај сједења на тлу подавијених ногу”, она се „повукла на први степенник малих басамака” током вечери, приметивши да јој је „необичн[а] слик[а]” око ватре била посебно занимљива (Дарам 1997: 102). Била је за њу

¹³² Недавно је објављен новински чланак, под насловом „Дуг у крви”, о постојању крвне освете у савременој Албанији. Према подацима изнетим у том чланку (Аноп 2021), око 80 породица на северу Албаније и данас живи у страху од тог предосманлијског обичаја. Будући да је извор чланак у електронском облику, пагинација није дата. Уколико читалац жели ближе да се упозна са садржајем поменутог чланка, може га пронаћи на: <https://mondo.rs/Info/Svet/a1522891/Deca-vise-od-15-godina-nisu-izasla-iz-kuce-zbog-krvne-osvete.html>

¹³³ Јастребов такође пише о гостопримству код баканских народа, наводећи како је ту црту увидео и код Црногораца, старих Срба, али и Албанаца. Наиме, обичај да се гост „прими, угости и испрати” сматра се светињом, али „код Арнаута постоји још и та црта гостопримства да су за госта спремни дати главу у случају да га стране лице увреди чак и на путу од њега до другог места” (2022: 389).

то прилика да види призор којем на западу никада не би могла присуствовати, окупљени људи у „одјећи средњега вијека” и „жена у димијама” како додају „један другоме мале машице којим су узимали жишку из ватре и припаљивали цигарете” (*Ibidem*). У том обичају примећује се културолошки утицај Турака, што посебно можемо видети код жена, будући да су се облачиле у димије. Тачније, уочава се прихватање обичаја и других особености начина живота освајача, у овом случају одевања. Када је уследио растанак, „сви из других кућа се дигоше да иду, али чим устадоше, прво се прекрстише и онда једни другима свечано пожелише лаку ноћ” (*op. cit.*, 103), при чему уочавамо како народ, иако је делимично усвојио одређене карактеристике друге културе, ипак није одустајао од својих обичаја и вере. Едит Дарам је као битну карактерну црту црногорског народа истакла оданост својој вери и цркви, која је, према њеном мишљењу, и спасила Црну Гору, поред храбрости и јунаштва. Те вечери, пошто су јој обезбедили собу да спава сама, власник је упитао и треба ли јој кључ, са коментаром да јој ипак није потребан: „Ја сам размишљала да, ако он помишља да ме опљачка, он то може, било или не било кључа, тако да му ја захвалих, и рекох да сам сигурна да није потребан. То га веома обрадова, и више пута ми понови да је моја цијела његова кућа и све што посједује” (Дарам 1997: 103). Врхунац гостопримства ауторка путописа доживљава када је мештани преклињу да остане дуже у Улцињу. Нуде јој да борави по њиховим кућама и сви би је радо дочекивали (*op. cit.*, 105-106).

Током шетње ауторка у разговору са власником гостионице сазнаје о „срећном животу под владом Књаза” који је правичан: „Овдје је човјек слободан. Они су се спасили од оних турских ђавола. Он лично је Албанац из једне скадарске породице. ‘Ти си католик?’ рекох, јер су скоро сви скадарски хришћани католици. ‘Аа, не,’ рече ‘ја сам сада Црногорац, црногорска црква. Ох, како добри људи!’” (*op. cit.*, 100). У наведеном дијалогу, са једне стране, уочавамо прилагодљивост као једну од особина албанског народа, док, са друге, видимо да вероисповест није од примарног значаја у одређењу њиховог идентитета. Албанац се хвалио да је пореклом из скадарске породице, а у разговору себе представљао Црногорцем.

У путопису има пуно примера гостопримљивости и љубазности локалних људи са којима се сусретала. Током боравка у Андријевици бележи како су „љубазност, уљудност и гостољубље” надокнађивали једноставност којом су биле уређене њихове куће и стил живота (*op. cit.*, 222). У Пећкој патријаршији су се сви према њој односили такође са љубазношћу. Игуман ју је испратио до собе у којој су је сместили, а која је иначе била резервисана за владу када долази у посету манастиру. На њено изненађење у соби је био „прави кревет” (*op. cit.*, 241). Наредног јутра ју је посетио игуман и донео „неког слатка и крчаг пун врућег млијека са шећером за доручак” (*Ibidem*).

Обилазећи градове у Србији, уочила је разлике између српског народа у Србији, које назива Србијанцима и српског народа у Црној Гори, о чему ће више бити речи у наредном одељку. Међутим, када се говори о љубазности људи које је сретала, истиче да није приметила никакву разлику у односу на њене утиске из Црне Горе. За становнике Србије вели да су веома љубазни те јој је дужност да о њој посведочи: „[Н]и у једној другој земљи нисам наишла на већу љубазност код потпуно непознатих људи” (*op. cit.*, 127). У складу са тим, за кочијача је написала да, иако је био ленштина, био је „врло пријатан и поштен, и више пута је понудио да он плати моје пиће” (*Ibidem*). Поменути схватања ограничена су на њену прву књигу, *Кроз српске земље*. Забележила је како је у Србији имала пратњу од града до града, те да је „била примана са таквом гостољубивошћу и љубазношћу да ће Србија и пријатељи који су ми помагали на путу заувјек остати у

топлом кутку мога памћења” (*op. cit.*, 160). Полиција и окружни начелници су јој помагали у планирању путовања. Бележи како су јој позајмљивали мапе, изводили у шетње, за њу изнајмљивали кочије, налазили водиче (*Ibidem*). С обзиром на то да у њеној првој књизи постоје изјаве неизмерне захвалности према људима који су јој помагали и поступали према њој као прави пријатељи, читалац не може а да се не запита због чега је тако нагло и из корена променила властито мишљење поставши изразити противник српског народа у другој књизи. На крају путописа, понета том снажном љубазношћу коју је осетила, каже како „[б]алкански Словени нису тако црни као што се често истиче”, те да је покушала кроз причу да покаже на који начин су они поступали према њој: „Ако не посједују све врлине цивилизованог свијета, они су поштеђени и од многих његових порока. Ја сам их упознала као љубазне, великодушне и поштене, и желим им свако добро” (1997: 272). Истовремено, према њеном мишљењу, све док је Турцима допуштено да управљају хришћанским народима „све дотле ће бити невоље на Балкану” (*Ibidem*), чиме изнова јасно указује на своје виђење балканских прилика. Како тврди, прича о балканским народима је трагична, „њихова будућност изгледа црна, а имају мало пријатеља” (Дарам 1997: 271). Упозорава, имајући на уму културно-историјске и дипломатско-политичке прилике, како се за почетак двадесетог века укоренило схватање о балканским народима који не воле једни друге, који су толико завидни међусобно да им је немогуће помоћи (*Ibidem*). Како би додатно појаснила своје виђење стања на Балкану, истиче да је то испразна прича, јер међунационална завист која се често уочава није својствена само балканским народима. Поседују је и други народи, за које се мисли да су „старији и мудрији, а чије су свађе чак дужег трајања” (*Ibidem*). Читаоцу може деловати да је таквим ставовима покушала да оправда владајуће друштвено, међуетничко, сложено историјско па и ментално стање на Балкану. Премда се овде поставља као особа која има разумевања за дешавања на Балкану, ипак „њена намера претходи искуству” или „диктира природу њеног искуства” (Машовић 2015: 24), где она усваја априори дискурс о земљама које обилази, који се темељи на разликама, те „осим могућности да се схвати као ‘сеоска идила’ или ‘егзотични и дивљи Исток’”, описане земље се не виде као оне које се одликују својим обичајима и тиме посебношћу, него неретко „као одступање од правила - (супериорног) Запада” (*Ibidem*). То се понајпре огледа у њеним изјавама да поседује британски пасош, што је посебно истакла једном приликом, када каже како би била ружна слика „носити у себи крв једне доминантне расе, а шуњати се по ћошковима” (Дарам 1997: 225), при чему се предели које обилази изједначавају са ћошковима (очигледно Балкан као ћошак Европе), док насупрот томе истиче супериорност британске нације. Истовремено, премда говори позитивно о домаћини која је чинила све како би је забавила, посете других жена описује заморним, видевши их као „крајње неуке”, пошто „Енглеска њима није значила ништа” (*Ibidem*). Када се нашла у Пироту, указује на шокираност обичног света сазнањем да жели да види све што може, да црта и фотографише. Поверавају јој да је претходног дана затворен један странац због намере да фотографише тврђаву. Сазнаје које је националности потенцијални кривац (Бугарин), те наводи како она „као Енглескиња” није желела да одустане од своје намере (1997: 146), истичући изнова своје порекло и различитост у односу на друге нације. Парадокс јесте да је управо ту у Пироту, који описује као сиромашно и бедно место, где „многo свијета изгледа јадно и на ивици живота”, у разговору са једним господином бива запањена када јој он на њену намеру да забележи оно што је аутентично и србијанско (ношња, куће), саопштава да је реч о „геоетнографским проучавањима” (*Ibidem*). Истовремено, у једном од својих чланака, ауторка описује различитост између начина живота балканских народа (у овом случају Црногорца) и људи на Западу, где указује на

огромне разлике, како у начину становања, изгледу њихових кућа, тако и у исхрани, начину чувања хране и сл. Истиче како је живела недељама у старој црногорској кући, која је „изграђена пре западноевропског утицаја”, имала је „под од неравног камена, како га је природа створила, сем што је био углачан сандалама претходних генерација” (Дарам 1917: 435). У наредним редовима истакла је како је једино она, осим свештеника, умела да чита, чиме додатно указује на различитост у степену цивилизацијског развитка између Окцидента и Балкана као предстраже Оријента.

Могло би се закључити да Дарамова неретко лута између два супротстављена става: подршке балканским народима, насупротив Турцима које представља у негативном светлу, али истовремено показује да не заборава одакле сама потиче и шта то порекло носи у односу на друге народе које у путопису открива.

Поред чињенице да Турке означава као кривце за тешко стање у областима које обилази, указује и на разарање, посебно српских светиња, чиме се сасвим приближава оценама Гилфердинга и Ребеке Вест. За манастир Жичу бележи како је половина здања „обновљено и покривено”, док је други део „потпуно у рушевинама” (1997: 194). Међутим, Дарам изненађује тврдњом како „Србијанци оног доба уопште нису били иза Европе у цивилизацији” (Дарам 1997: 195), где посебно мисли на архитектуру и фреске које је видела у манастиру Жича, чиме се њена изјава подудара са изјавом Ребеке Вест, посебно приликом њеног сусрета са византијском уметношћу на Косову. Вестова је, нарочито када говоримо о Грачаници, била одушевљена фрескосликарством и архитектуром цркве, пошто је на фрескама видљиво „велико техничко мајсторство и велика амбиција у погледу садржаја”, те за једну од фресака сматра да ни „[д]анас не постоји ни један једини човек који би [...] могао да је прикаже на тај начин” (2017: 619-621). Реч је о приказу Богородице како пада у сан пре њеног успења. Приликом обиласка старе Србије Дарамова бележи: „Прича о Старој Србији је један непрекидан бол. Патња хришћанских народа на Балкану није ништа ново. Она је почела са доласком Турака, и трајаће све док су они ту” (1997: 243). Таквом тврдњом, како смо већ назначили, приближава се Вестовој, која у сусрету са Косовом пољем бележи како је непомићност Косова „и нас учинила непомићним”, изазвавши „страшну потиштеност” при сазнању да је препуно мртвих, те да је са њима „у гроб бачена и њихова цивилизација” (Вест 2017: 601). Интересантно је напоменути како су људи које је сретала и те како били свесни улоге и значаја великих сила. Један локални мештанин јој се на одласку поручио да треба да пренесе истину о Црногорцима: „Ваш народ се показао као наш непријатељ,’ рече ми један, ‘и ти то знаш, а ти си сама дошла право овдје међу нас. Кад одеш кући, мораш говорити истину о нама. То је све што од тебе тражимо.’ [...] нико ко живи под Турцима не вјерује да је Енглеска заиста свјесна тога шта балканском народу значи такав живот” (Дарам 1997: 224). На идентичне молбе, наилази и у разговору са Албанцима, о чему пише у другој књизи, а о тим разговорима ће бити више речи када будемо говорили о њеној другој књизи, *Балканско време*.

Андријевица је за Дарамову поштена и поносна, јер представља последњу „предстраж[у] цивилизације у том правцу”; [г]раница и Турчин су само седам-осам километара даље” (Дарам 1997: 222). Како примећује Хоџсон (2000: 15), „[Д]анас је потребан приличан напор како би се замислила осећања деветнаестовековног Европљанина са Запада према Османлијском царству”. Исти аутор наводи да је чак и Дарамова, безбедна у ондашњој „хришћанској Црној Гори” посматрала удаљене албанске планине пишући о „земљи непојмивог Турчина”: „Многи путописи деветнаестог века оживљавају на својим страницама посебни ужас приласка турској граници” (*Ibidem*).

У једном краћем опису поноситог војводе Лакића, за кога каже да је „страх и трепет за Турке” назначила је да је симбол „свега онога што је лијепо у старој Црној Гори” (Дарам 1997: 222).

Помињући убиство „црногорског чобанчета” које се десило годину дана пре њеног доласка (*op. cit.*, 224), она проговара о великој нестабилности тих крајева. Узрок таквог стања био је упад Албанаца које у том тренутку доживљава као изузетно опасне:

„Европске силе, које су заступали многи угледни људи, састале су се у Берлину 1878. и заједно почистиле и пограбиле Турску царевину и исјецкале је на државе. Сада није лак задатак подићи нације о којима се тако мало зна у земљи која је можда још мање позната [...] Најближа браћа Црне Горе су у Старој Србији, али уједињење српских земаља није се слагало са аустријским тежњама. Црна Гора је вапила за хљебом и својом браћом – дали су јој, обилато, камења и Албанаца. Гусиње и Плав су укључили у Црну Гору, и немири су одмах почели. Ред се успоставио тек замјеном Улциња за ово разбојничко гнијездо. [...] У Андријевици је не само Крим већ и Берлински конгрес великим дјелом уписан у наш гријех. А равнодушност Енглеске према патњама балканских хришћана је горка ствар за све Србе” (Дарам 1997: 223).

Едит Дарам је оваквим ставом, критикујући акције великих сила, па и своје државе, Велике Британије, иступила против таквог понашања и сврстала се на страну балканских народа, уважавајући њихове интересе. Као што је већ више пута истакнуто, поменути ставови су карактеристични једино за њену прву књигу о Балкану.

У другој књизи, *Балканско време*, већ у самом предговору можемо уочити постепену промену њених ставова. Ту наводи како је њен циљ да обичном читаоцу пружи што истинитију представу о односима међу народима на Балканском полуострву. Према њеном мишљењу, најраспрострањеније схватање јесте да су све недаће за које су читаоци имали прилике да чују узроковане „устанцима тих истих хришћана против тираније муслиманских владара” (Дарам 1905: vii). На основу таквих веровања, читаоци журе да балканским хришћанима пруже своје саосећање и помоћ, упућујући британској влади позиве да им се помогне. У својој првој књизи, Дарамова је истицала тежак положај хришћана под турском влашћу, оптужујући локалну власт за све проблеме њених поданика. Насупрот томе, у другој књизи, њени ставови еволуирају. Истиче како „хришћани који су се побунили нису устали [...] у име хришћанства”, нити „на било који начин представљају хришћанско становништво те земље”, пошто, према њеном уверењу, све побуне хришћана имају чисто политичке корене као „део дугачке и сложене схеме да се задобије додатна територија за Бугарску” (*Ibidem*). Када је реч о промени њених ставова, њен однос према српском народу се оцењује као контравезан, јер је временом „еволуирао од искрене добронамерности ка све загриженијој злонамерности”, те је стога и све већа потреба „осветљавања њеног обимног дела” (Игњачевић 2000: 8). Ауторка све више подвлачи постојање мржње међу самим балканским народима те на тај начин сугерише да део кривице за своју судбину носе и сами балкански народи. Све ово указује да је Едит Дарам била релативно добро упућена у политичке прилике на Балкану и да је правилно осетила да је ширење Бугарске пре Берлинског конгреса на штрб других балканских народа и њихових територија, представљало и производ пропаганде, политичке, националне и верске. Према Раствовићу (2015а: 133), уочила је „снажну бугарско-руску пропаганду у Македонији”, утицавши на тај начин на своју владу да „Велика Британија једино у Албанцима може наћи поуздан ослонац за остваривање својих интереса на том подручју”. У предговору назначавача како су је припадници других нација

замолили да пренесе све што је видела и чула, те да подсети британску јавност да постоје и други народи поред Бугара, чије би интересе требало уважити (Дарам 1905: viii). Познато је да је још устанак у Бугарској 1876. године угушен са таквом суровошћу да је изазвао запрепашћење у Европи. Према Цвијићу, Турци су зверствима и „свирепошћу изазвали у западној Европи бугарофилски покрет, нарочито у Енглеској”, док су бугарски емигранти развили раширену пропаганду како би привукли „пажњу Русије и западне Европе на жалостан положај своје земље” (Цвијић 2019: 351). Као што ћемо касније видети, устанак 1903. године у Македонији такође је побрао велике симпатије хришћанских земаља у Европи, а то осећање било је нарочито изражено у Британији.

Едит Дарам заузима став наклоњен Албанцима, насупрот Бугарима, које види као продужену руку руских интереса на Балкану. Ако се вратимо нашим претходно изнетим разматрањима о спољној политици, можемо рећи да су њени ставови у складу са свим ондашњим ставовима британске владе која се противила ширењу руских (и проруских) политичко-дипломатских интереса на Балкану. У том погледу, она постепено напушта балканске Словене и потпуно се приклања албанској нацији. У својим каснијим иступањима, Словене посматра као реметилачки фактор на Балкану, понајпре због њиховог русофилског расположења. Таква разматрања подударaju се и са циљевима спољне политике Аустроугарске монархије, која је сву своју подршку усмерила ка Албанцима, насупрот Срба и Грка. Срби су заједно са Грцима виђени као растућа опасност по аустроугарске интересе како на Јадрану, тако и на Балкану. Независна Албанија је требало да послужи као тампон зона у геополитичком и геостратешком погледу, посебно ако се има у виду да су политички представници Срба и Грка од краја деветнаестог и у првој деценији двадесетог века радили на стварању јединствене балканске војне сарадње са циљем ослобођења остатака Балкана од турске војне, политичке и административне управе.

У другој књизи, Дарамова описује своје виђење прилика у Македонији¹³⁴ после Илиденског устанка¹³⁵ (1903). Треба напоменути да у тадашњу посету Балкану није дошла „по својој жељи већ у служби Форин офиса” (Растовић 2004: 136). Такав податак говори у прилог чињеници да су доминантни ставови владајућих кругова у Британији имали утицај и на промену њених ставова. Осим што изнова указује на политичку сложеност Балкана и покушаје пуког поједностављивања проблема који постоје на том полуострву (истицањем и уважавањем интереса бугарског народа, али не и албанског), износи суд да „истина није тако једноставна” (Дарам 1905: 5). Према њој, у то доба су били доминантни покушаји ограничавања проблема Балкана на македонско питање, премда је то заправо био проблем „постепеног опадања моћи Османлијске империје” и борбе за превласт између до тада

¹³⁴ Према Растовићу (2012в: 224) је овај „наизглед локални устанак” имао велики утицај на „јавно мњење Велике Британије”, пошто је „већина Енглеза са симпатијама” гледала на борбу хришћана против турске власти, а велике заслуге су припале британској штампи. Утицајни листови су скоро свакодневно извештавали о току устанка, утицајни Енглези су објављивали своје коментаре, у којима се могла видети подршка устанку хришћана против Османлијске власти. Међутим, и у предвечерје избијања устанка заинтересованост за овај устанак је исказао и Британски парламент. Тако је либерални посланик у доњем дому парламента Џемс Брајс покренуо питање о Македонији на основу извештаја о стању које је тамо владало (Растовић 20007: 215).

¹³⁵ Одмах по избијању устанка бугарска штампа је пружала подршку устаничком покрету у Македонији. Само шест дана после избијања устанка дошло је до злочина који је окарактерисан као велики инцидент у односима између Русије и Османлијског царства, убиство руског вицеkonzула Александра Аркадијевича Ростковског. Претходно је, 31. марта 1903. године, у Косовској Митровици убијен руски конзул Григориј Степанович Шчербин (Антић 2016: 120-121).

поробљених народа са почетка деветнаестог века (*Ibidem*). Истовремено, назначила је колико је прошлост (била) важна за балканске народе. Према њеној процени, балкански народи нису дорасли решавању својих проблема, већ се грчевито држе властите прошлости. Тачније, „потпуно необјашњиво за западњаке”, људи на Балкану „живе у прошлости” (Игњачевић 2000: 27), што је сасвим тачна констатација и данас. То је покушала да објасни чињеницом да се историја на Балкану понавља „са запрепашћујућом регуларношћу”, док, народи Балкана још нису „до краја превладали своје разлике, али су увек били савладани од стране заједничког непријатеља” (Дарам 1905: 7). Попут већине историчара, долазак и насељавање Словена види као најзначајнију чињеницу у историји Балкана, напомињући уједно како је историја тог раног периода магловита¹³⁶ (Дарам 1905: 7-8). Карактеристично је да у другој књизи износи различите разговоре са припадницима албанског народа, указујући управо на постојеће и прилично замршене односе међу балканским нацијама. Тако јој један од Албанаца каже како неће да укаља своје усне понављајући речи на српском, док на њено питање, зашто се толико мрзе, одговара: „Такви смо рођени. То нам је у крви” (Дарам 1905: 9). Иако се ауторка овде поставља као пуки преносилац туђих ставова, мишљења смо да ипак не бисмо могли сасвим поуздано рећи колико су заиста ти и такви ставови били доминантни у албанском друштву. Са друге стране, није сасвим искључено да су већ тада били у одређеној мери присутни међу Албанцима. Игњачевић (2000: 27) сматра да ауторка таквим примерима, упућујући читаоце на хладнокрван одговор о мржњи Албанаца према балканским Словенима, „настоји да тврдње објективног карактера илуструје личним доживљајима”. Заиста, могли бисмо се запитати и да ли би и у којој мери њени ставови били различити да није срела човека који мржњу представља као нешто што је сасвим природно за припаднике његовог народа. Међутим, Дарамова бележи: „Када Албанци опљачкају или спале словенско село, то је за Европу зверство, али за Албанце то није злочин. Ми се боримо за своју земљу” (1905: 9). Гледано из албанског угла, тај чин сасвим је другачије обојен. Како истиче, „[о]во је прва од великих балканских мржњи” (*op. cit.*, 9 -10). У првом путопису, говори о чињеници да балкански народи не само да не воле једни друге, већ код њих постоји и међусобна завист. Дакако, то је својствено и другим, старијим нацијама. За разлику од тога, овде јасно издваја мржњу као снажну психолошку емоцију заступљену међу припадницима балканских народа.

Што се Бугара тиче, албанска мржња према њима јача је од оне према Турцима (*op. cit.*, 11), те можемо приметити да се њен став променио. У својим разматрањима, Дарамова у све већој мери скреће пажњу на Бугаре који су, као и свака друга балканска нација радо окретала ка својој славној прошлости. Занимљиво је да, и поред негативних осећања и мисли према Србима, наводи Душана Силног као позитивну историјску фигуру која је успела да заустави продор Турака, те да је поживео „судбина Источне Европе можда би била много другачија” (*op. cit.*, 20). Указујући на тзв. периоде славне прошлости балканских народа, она назначавала да прошлост, односно реминисценција на њу, има пресудну улогу у савременом животу балканских народа. О томе је недвосмислено писао Лефтен Ставријанос (2005: 16) истичући опседнутост прошлосту балканских народа, која има и „своје смешне видове”, када се зна да Александра Великог својатају и Грци и Албанци али и Бугари.

¹³⁶ Према оцени Трајана Стојановића (1995: 102), „сеоба Словена из области северно од Карпата” је била „дуготрајан процес” који се одвијао од првог и другог све до шестог и седмог века нове ере. Као такав, сасвим је очекивано да буде магловит.

Говорећи о историји Балкана, ауторка примећује како је то полуострво одувек било „земља империја једног човека” (Дарам 1905: 5), узимајући као пример Александра Македонског и чињеницу да га његова империја није надживела. Издваја разлику између западне цивилизације и цивилизација на Балканском полуострву које су у основи византијске: „Већина проблема малих балканских земаља данас потиче из чињенице да су имали западне идеје, које су им наметнуте напречац” (*op. cit.*, 14). У таквим околностима, док су једне империје нестајале а друге настајале и обратно, појавили су се Турци пред вратима Европе, са намером да ту и остану (*op. cit.*, 24). У првом делу другог путописа, излаже своје виђење балканске историје, издвајајући битне датуме и чињенице, како за Балкан у целини, тако за балканске народе појединачно. Турски пораз под Бечом види као „прекретницу у балканској историји” (*op. cit.*, 37). Када је реч о Турцима, наводи како су они представљали „велики војнички народ”, али да осим освајања немају других постигнућа (*op. cit.*, 30-31). Говорећи о њиховој владавини над поробљеним балканским народима, многобројним примерима указује на тежак положај хришћана и на небезбедност која постоји у крајевима који се налазе под турском влашћу. Један од примера који издваја у корист те тврдње јесте и тај што „након освајања нису имали никакву представу” шта да раде са тим територијама, већ би се напосто „улогорили” на њима и „присилили људе да их прехрањују; наставивши да се понашају на овај начин до данашњег дана” (Дарам 1905: 31). Услед таквих околности, на покореним балканским територијама „већина народа живи као да су робови”, чиме указује на одговорност Османлија, јер „вековима ништа нису учинили за земље које су опустошили” (*op. cit.*, 32). Наредна замерка коју издваја јесте небезбедност путева у земљама којима су Османлије управљале: „Они који путују без оружане пратње, чине то на сопствену одговорност, док у случају напада влада не прихвата одговорност за то. То је дивља средњевековна земља. Како су је Турци затекли, тако ће је и оставити [...] Сви путници који су обишли ове земље осликали су болне слике сиротог становништва” (*op. cit.*, 31-32).

Њена критика прилика које уочава у местима под османлијском влашћу се наставља. Према њој, страшно је живети у земљи која се налази у стању анархије, где званичници купују своје позиције, где плате постоје само на папиру, „у земљи где нема закона, поретка ни правде” (Дарам 1905: 67). Корумпираност и лоши услови живота постали су уобичајени на Балкану. Обичај даривања или примања дарова од кандидата који су се такмичили за добијање службе датира од друге половине владавине Сулејмана Величанственог, „када су финансије Царства биле исцрпљене непрекидним ратовањем и све већом расипношћу двора”, те је „систем заснован на заслуги напуштен у корист система заснованог на подмићивању” (Ставријанос 2005: 115). Међутим, обичај подмићивања није оно што би посматрач издвојио као најгоре. Дарамова уочава како се не поштује ни основно право на живот: „Сада је на Блиском истоку живот подједнако јефтин као што је био свугде током средњег века” (1905: 70). Такву тврдњу поткрепљује причом коју је чула. Џафир, њен унајмљени помоћник, сазнаје да је, у његовом одсуству, турски војник покушао да му опљачка кућу. Према њеном запису, „велики је злочин упасти у муслиманску кућу када је у кући присутна само жена” (*op. cit.*, 68). Будући озлојеђен поступком тог војника, Џафир га је потражио и пронашао га пијаног, па га је на смрт испребијао. Дарам је записала: „Изразила сам своје изненађење да је војник био толико непромишљен да упадне у муслиманску кућу, када постоји толико хришћанских, у које је без сумње могао некажњено провалити” (*Ibidem*) Ауторкино изненађење и чуђење о чињеници да се у хришћанске куће може упасти и проћи за то дело некажњено, указује на још увек постојећу дозу ниподаштавања према балканским хришћанима коју је она у себи

носила, мирећи се са условима на терену. Ипак, кривица није само на страни Турака. Дарам такође бележи: „Истини за вољу, Европа јесте била помало узнемирена за судбину хришћана, али није марила шта муслиман ради другоме муслиману” (*op. cit.*, 70). У путопису је указала на то да „када муслиман убије муслимана то се не рачуна, када хришћанин убије муслимана то је праведан чин, када хришћанин убије хришћанина то је грешка у процени о којој је боље не говорити; само када муслиман убије хришћанина онда је то право зверство” (Дарам 1905: 81), чиме показује своје неслагање са таквим ставовима у западној јавности тога доба. Стога, описане околности на Балкану, као и све ондашње потешкоће нису само „борба Османлија против хришћана”, већ „наставак борбе из предтурског доба за премоћ на Балкану” (Дарам 1905: 82). Међутим, у чланку који носи назив „Турци и Балкан”, који је објавила 1918. године, њен став је умногоме другачији. За недаће сада окривљује саме балканске народе и постојање мржње: „Чињеница која се јасно истиче на тмурној позадини јесте да су балкански народи у прошлости углавном били сами одговорни за сопствену несрећу. Мржња једних према другима дозволила је да Турчин дође у Европу, а њен опстанак (мисли на мржњу) га је ту задржао” (Дарам 1918: 116).

Иако, истицањем мржње као кључне емоције у односима међу балканским народима, указује на одговорност тих народа за сопствену судбину, она ипак проговара и о њиховим патњама. Пошто је обишла оскрнављену цркву и видела ископане очи светаца, у разговору са неколицином који су је чекали сазнаје да су у великом страху. Навела је како су се ти људи навукли страх од војника и како су је молили да им пружи помоћ како би се они уклонили: „Оно чега су се ужасавали било је да ће једног дана сви бити масакрирани” (1905: 122). Њен опис стања у којем се налазила црква довољно говори о тешком положају хришћана, о чему смо већ подробно писали у одељку посвећеном Александру Гиљфердингу:

„Не само да је била прекривена стајским ђубривом, већ је недавно била и на најпрљавији могући начин оскрнављена и потпуно разваљена. Уништитељи су се чак потрудили и да ископају очи свим Свецима које су могли да дохвате. [...] Стање у коме је црква била било је тако ужасавајуће да не постоје речи којима би се то могло описати. Мислим да је муслимански жандарм први проговорио. Реците госпођи, рекао је брзо, да су то морали да ураде, иначе би сви ми били побијени. Овакве ствари морамо радити да бисмо их застрашили” (Дарам 1905: 122).

У складу са до сада поменутих, Едит Дарам је у оба своја дела подједнако указала на тешке услове живота хришћанског становништва у европској Турској. У првој књизи, приликом преласка турске границе, тачније на путовању ка старој Србији такође пише о небезбедности тих крајева. А када се поново нашла у Црној Гори, бележи да је то дивља и груба земља, али ипак „безбедна и слободна” (Дарам 1997: 262). На небезбедност је посебно указала током свог пута ка старој Србији. У крчми где им је било наређено да застану када су стигли у Беране, бележи како „сви прорекоше неуспјех” њеном путовању, пошто „[н]и један странац није прошао већ годинама” тим делом пута (*op. cit.*, 237). Кајмакаму је тада пружила и писмо које је написао војвода Лакић, поред пасоша. Како је претходно добила и водича за обилазак старе Србије, сазнаје да се Турци боје њених пријатеља, Црногораца, који су јој такав вид заштите обезбедили: „‘Бићеш сасвим безбедна,’ рече ми једна жена, ‘Турци се неће усудити да те дирну. Они се боје твојих пријатеља преко границе, и знају да би те они поштено осветили’”. Стога, ауторкин

коментар јесте да безбедност тих крајева понајпре „зависи од моћи освете” (*Ibidem*). Међутим, она проговара и о огромном страху који постоји код хришћана у Пећи, иако су низами ту били ради заштите хришћанског становништва. Након што је од Албанаца настрадао руски конзул Шчербин, Порта је упутила низаме „да обуздају Албанце” (*op. cit.*, 244). Тада је и омогућено путовање од једног до другог места управо захваљујући тим трупама, те ауторка изводи закључак да је ситуација „таква да људи живе у садашњем страху од низама и будућем страху од Албанаца” (*Ibidem*). Пут којим је прошла био је отворен тек пре два месеца. Од времена када је Гиљфердинг обишао Пећ, запажања о страху хришћана и тешким условима живота су готово идентични. Дарамова, подједнако као и руски путописац, издваја значај вере и цркве за хришћански народ, у овом случају Црногорце. Изјављује како је „увјерена дубље него икад да је Црну Гору највећма, до сада, спасила вјерност својој цркви” (Дарам 1997: 270). Записала је и причу коју је чула о Турчину који је украо драги камен са иконе Мајке Божје. Због таквог поступка стигла га је казна. Нашли су га мртвог а да није био рањен, те се то сматрало казном због недела које је учинио. Гиљфердинг је, попут Дарамове, забележио да су многи од храмова остали сачувани из страхопоштовања према хришћанским свецима.

Обилазећи албанске пределе, Дарамова је уочила једну социолошку и националну разлику, која је видљива у следећем: док су хришћани Албанци и Албанци муслимани били сложни, то не важи за Словене хришћанске и муслиманске вероисповести у Босни. Ту се првенствено мисли на одређење појединих балканских народа према вероисповести. Као што смо већ назначили, код албанског народа вероисповест није примарни чинилац у одређењу њиховог идентитета, док за словенске народе вреди супротно. Муслимани у Босни, иако пореклом Словени, очували су једино језик као везу са својим прецима, док свој идентитет граде на припадности исламу као супротстављеном хришћанском идентитету осталих словенских народа на Балкану.

V 3. Ребека Вест, Балкан и путопис *Црно јазње и сиви соко*

Право име Ребеке Вест, познате британске списатељице и новинарке, јесте Сисили Изабел Ферфилд (Cicely Isabel Fairfield). Услед њене болести плућа, долази до преурањеног прекида школовања, са шеснаест година, те је стога, „била присиљена [...] на размишљање; читала је са незајажљивим апетитом, проводећи сате у библиотеци Карнеги” (Гиб 2014: Chapter two, para. 8)¹³⁷. Читање и самообразовање је утицало на њу да прошири видике ван институционалних оквира. Таквим приступом могла је да се формира као критичар друштвених односа, самим тим и критичар погледа на свет које је нудило институционално образовање. Уписује школу глуме, коју потом напушта. Међутим, тај период њеног живота за њу је од изузетне важности: надахнута Ибзенем, бира свој књижевни псеудоним¹³⁸, име јунакиње из драме *Росмерхолм* (1886). Ране године њеног ангажовања употпуниле су и феминистичке идеје и учешће у демонстрацијама, где сведочи начинима на које је полиција гушила демонстрације, што је такође утицало на њу као аутора¹³⁹. Пажњу јој привлаче и социјалистичке идеје, те приступа Фабијанском друштву. Неки од чланова тог друштва били су познати писци, као што су Џорџ Бернард Шо (George Bernard Shaw) и Херберт Џорџ Велс (Herbert George Wells). Књижевница ступа у везу са славним писцем Џорџом Велсом¹⁴⁰, са којим добија и сина, Антонија Велса¹⁴¹.

Њен други брак је са Хенријем Ендрузом, са којим је обилазила тадашњу Југославију. Уз помоћ многобројних супругових пријатеља, поближе се упознала и са тадашњим дешавањима у Европи, нарочито у Немачкој, увиђајући надолазећу нацистичку опасност¹⁴².

¹³⁷ Будући да је извор у електронском (pdf) формату и пружа само странице тог документа, а не самог извора, у парентезама је наведено поглавље и број параграфа у коме се цитат може пронаћи.

¹³⁸ У својој докторској дисертацији, Ана Коларић наводи како је Сисили Ферфилд свој први приказ у часопису *The Freewoman* потписала својим правим именом, који је објавила у другом броју поменутог часописа. Наредни приказ који је објавила у истоименом часопису, објављује под псеудонимом, Ребека Вест, који ће користити до краја живота. Реч је о тринаестом броју часописа *The Freewoman* (2015: 234-235).

¹³⁹ Прве чланке објављује у феминистичком часопису *Слободна жена (The Freewoman)* током 1911. и 1912. године.

¹⁴⁰ Велс је био ожењен док је њихова веза трајала, а истовремено је одржавао везу и са другим женама. Према је и та ситуација имала изузетан утицај на њу, Вестова „и у овом периоду вредно гради сопствену каријеру” (Игњачевић 1994: 65). Та веза се завршава 1923. године. У брак улази тек 1930. године, са познатим банкарком Хенријем Ендрузом (Henry Maxwell Andrews).

¹⁴¹ Према се наша дисертација не бави том темом, занимљиво би било поменути да Ребека није имала добар однос са својим сином, Антонијем Велсом, који је такође био писац. У једном од објављених писама, послатог 12. фебруара 1976. године (Гавриловић 2008:36), Ребека пише како синовљево неприхватљиво понашање према њој траје још од 1944. године. Уједно наводи како током целог јануара није напуштала стан зато што је Антони објавио два чланка о њеној свирепости према њему током одрастања. Оба чланка објављена су у недељном листу *Обзервер (Observer)*. Истовремено, цитирала је и свог супруга, који је приметио како у току претходних четврт века није прошло три месеца а да нису били сведоци неке измишљотине о њима. Није потребно ни рећи како је извор тих лажи свагда био исти. Наравно, претходно речено представља субјективно виђење Ребеке Вест, те се стога треба узети са дозом резерве. Уколико читалац са овом тематиком жели ближе да се упозна можемо га упутити на књигу *Ребека Вест и Гавриловићи* Косаре Гавриловић.

¹⁴² Постаје „доследан антифашиста”, према није била само противник фашизма, већ постаје „и шире, жестоко антинемачки опредељена”, да би након склапања пакта између Немачке и Совјетског Савеза постала „исто тако и жесток антикомуниста и то остала до смрти” (Момчиловић 2007: 325).

На позив Британског савета за балканске земље, долази у тадашњу Југославију, први пут 1936. године на тзв. предавачку турнеју. Анабел Луси Вилијамс¹⁴³ (2018: 118) говори да Ребека Вест том приликом посећује Љубљану у Словенији, Загреб у Хрватској, Сплит и Дубровник у Далмацији, Сарајево у Босни, Софију у Бугарској и Београд и Ниш у Србији, где држи предавања о „Савременој енглеској књижевности” и „Личностима у свету енглеске књижевности данас”. Попут Дарам, у више наврата походи Балканско полуострво. Након њене прве посете Југославији 1936. године уследиле су и наредни обиласци Југославије са мужем у пролеће 1937. године и последњи пут сама 1938. године. У њеном сагледавању Балкана и балканских проблема, те његових мистерија, запажају се одређене сличности са Гиљфердингом и Едит Дарам, о чему ће касније бити више речи. Добро је позната чињеница да је посета југословенским крајевима за ауторку путописа *Црно јагње и сиви соко* била судбоносна. У једном од писама које је упутила Милану Гавриловићу, навела је да је била срећна што јој се указала прилика да ту књигу напише (Гавриловић 2008: 16). Њена претходна намера да пише о малој земљи која се бори како би очувала независност у потпуности се уклапала у представе о Југославији као сложеној земљи у националном, културолошком и верском погледу, која одолева великим притисцима. Питер Бер¹⁴⁴ (2022: 2) за њу каже да је била „интернационалиста која је подржавала интегритет малих земаља”. Као борац против пропаганде, у једном од писама које је разменила са Стојаном Прибићевићем¹⁴⁵, наводи како је један од разлога зашто је написала књигу о Југославији борба против пропаганде и људи који су ширили ту пропаганду једино са циљем да „дискредитују Југославију и представе је као нецивилизовану земљу која заслужује да буде подељена између Италије, Мађарске и нацификоване Аустрије” (Момчиловић 2007: 334).

Један од познатих разлога обиласка Југославије који наводи на почетку путописа јесте тренутак када је чула да је убијен југословенски краљ, а потом и сазнање да недовољно зна о Јужним Словенима. Током њене прве посете Југославији марта 1936. године, у склопу балканске турнеје, једно гостовање на радију у Београду утицало је на њу да се одлучи за писање путописа о тој земљи. У том тренутку, још увек пре обиласка југословенских крајева, говорила је о јужној Србији и југословенско-британским односима, сложивши се са мишљењем Станислава Винавера да слично гостовање одржи на ББЦ-ју по повратку у Британију. Како до тог гостовања није дошло, долази до трвења између ње и њеног контакта у Британском Савету, Чарлса Бриџа (Charles Bridge), чији је задатак био да то гостовање уговори. У својој дисертацији, Анабел Вилијамс наводи део писма које Вестова упућује Бриџу. Ауторка путописа истиче да су околности ситуације у којој су се нашли много озбиљније, постављајући питање да ли постоји сврха радија важнија од побољшања односа са другим страним силама. Примећује како „уколико је пожељно сачувати радио од утицаја пропаганде” тој жељи, по њој узвишеној, „недостаје мудрости на овом раскршћу у нашој историји”. Услед тих околности, Ребека Вест се учврстила у идеји да започне рад на амбициознијем пројекту, писању њеног балканског путописа (Вилијамс 2018: 118-119). Као што смо већ назначили, разлог Гиљфердинговог доласка на Балкан треба тражити у чињеници да је област Босне и Херцеговине била

¹⁴³ Анабел Вилијамс (Annabel Lucy Williams) у докторској дисертацији *Касна модернистичка путописна књижевност, 1930-1949: Дом, национализам и рат (Late Modernist Travel Literature, 1930-1949: Home, Nationalism and War)*,

¹⁴⁴ Питер Бер (Peter Baehr) у раду „Ребека Вест о привлачности комунизма за интелектуалце: Процена” (“Rebecca West on communism’s allure for the intellectuals: An appraisal”).

¹⁴⁵ Стојан Прибићевић, син предратног политичара Светозара Прибићевића.

непозната како ауторима са Запада, тако и руским ауторима. Едит Дарам на Балкан долази по савету лекара, премда је била антрополошкиња, те су је привлачили тајновити предели, а посебно горштаци, које је пронашла и у Црној Гори, а напослетку и у пределима насељеним Албанцима.

Путопис *Црно јагње и сиви соко* представља најзначајније дело Ребеке Вест, иако се исказала као врстан аутор многобројних приказа, репортажа и есеја¹⁴⁶, а треба истаћи и да је била добитник многобројних награда¹⁴⁷. Једна је од оснивача ПЕН клуба¹⁴⁸ међународне књижевне организације основане у циљу промовисања књижевности. Потписница је и документа „Апела на савест света”, где се види њено опредељење против акција Немачке, те се у документу истиче како се потписници „не боре само за себе, већ и због убеђења који деле, да сваки појединац било које расе или вере, који држи до тога да људи треба да поштују једни друге и да умови треба да буду слободни” (Вест et al. 1940)¹⁴⁹.

Иако су о њој писали као једној од књижевних фигура прошлог века, поједини аутори¹⁵⁰ сматрају да је након смрти била запостављена. То је једним делом и из разлога што се успротивила политици водећих кругова који су подржали комунисте у Југославији. На запостављеност њеног дела, указује и Момчиловић: „Ипак, критичке оцене њеног књижевног рада нису нарочито похвалне, тако да није ушла у студије енглеског романа 20. века, осим са кратким напоменама, и та оцена се није битније променила ни после њене смрти, иако су постхумно објављени њени романи нађени у рукописној заоставштини...” (Момчиловић 2007: 326-327).

¹⁴⁶ Књига *Повратак војника (The Return of the Soldier)* је њен првенац, који се издваја по томе што је то књига која је адаптирана за позориште, док је према њој снимљен и филм 1982. године (Селић 2017: 829). У својој докторској дисертацији *Тематизација Првог светског рата у српској и англоамеричкој прози од 1914. до 1940: компаративна анализа*, Драган Бабић (2020: 389) пише о томе како Вестова не говори само о директним утицајима рата, већ бира да истакне последице рата по друштво као целину. То је једно од првих дела које пише жена, а које говори о пост-трауматском синдрому. Остале објављене књиге су: *Судија* (1922), *Харијет Хјум* (1929), *Свети Августин* (1933), *Оутар глас* (1935), *Трска која мисли* (1936), *Значење издаје* (1947).

¹⁴⁷ За свој рад Ребека Вест добија највише француско признање, Орден легије части, 1957. године. Две године касније, 1959. године, уследило је признање из њене родне Енглеске, Дама ордена Британске империје. Након ових признања за њен рад, уследило је још једно. Изабрана је за почасног доктора Њујоршког универзитета 1966. године.

¹⁴⁸ Ребека Вест је једна од потписница „Апела на савест света” јуна 1940. године (“Appeal to the Conscience of the World”). Тај документ су потписали истакнути чланови Лондонског ПЕН центра, који су се обратили међународној заједници за помоћ у рату против Немачке.

¹⁴⁹ Уколико читалац жели ближе да се упозна са садржајем тог апела, може посетити <https://www.englishpen.org/about/history/>. Будући да је извор у електронској форми, не постоји пагинација.

¹⁵⁰ Доживела је дубоку старост и преминула је у Лондону у деведесетој години живота. У тексту који је дан након њене смрти објавио Њујорк Тајмс (The New York Times), наводи се изјава Вилијама Шона (William Shawn), главног уредника у Њујоркеру, који су објавили многе од њених репортажа, да је Ребека Вест била једна од дивова и да ће имати трајно место у енглеској књижевности, као и Дијане Трилинг (Diana Trilling) књижевне критичарке која је одређује као једну од главних књижевних фигура двадесетог века. Међутим, када сагледамо њен целокупан рад као и њене почетке можемо поставити питање о њеном месту у књижевности али и књижевној критици уопште. То је стога што, како тврди Коларићева у раду „(Раз)говор о књижевности и феминизму: ране критике Ребеке Вест (1911–1912)” у поглављу „Шта је феминистичка књижевна критика?”, када је реч о критици „нема помена Ребеки Вест” (Коларић 2014) у оквиру *Кембрицке историје књижевне критике*, која разматра период између 1910. и 1960. године. Биљана Дојчиновић у раду „Повратак Ребеке Вест” каже како је слава коју је Вестова стекла избледела „убрзо по њеној смрти” (Дојчиновић 2014). Будући да су претходно поменути чланци Ане Коларић и Биљане Дојчиновић објављени у електронској форми (часопис *Књиженство*) не постоји пагинација.

Путопис *Црно јагње и сиви соко* обимно је дело, које се састоји од *Пролога*, (у коме даје приказ развоја њеног интересовања усмереног ка Балкану, Југославији и Јужним Словенима), и више поглавља која говоре о њеним посетама различитим деловима југословенске државе.

Критике овом делу су углавном истицале да се кроз текст путописа уочава изразито просрпски став, насупрот антигерманском ставу. Наклоњеност српском народу видљива је и у њеном односу према Константину, тачније Станиславу Винаверу, који је био њен домаћин. Насупрот њему, антигерманско расположење ауторке посебно је видљиво у опису Константинове жене, Немице Герде. Поред Герде, портрет Франца Фердининанда је такође дат у изразито негативном светлу.

Ребека Вест важи за особу која није мењала ставове. То се посебно односи на ставове које је стекла боравећи на Балкану. Осећање дивљења Ребеке Вест према Србима „љутило је Едит Дарам, која је у последњим деценијама свог живота била изразито антисрпски опредељена” (Голдсворти 2005: 214). Познат је њен коментар о Едит Дарам, наведен у путопису, због ког је, започевши преписку са Вестовом и њеним издавачем, Дарамова свом адвокату наложила да „испита да ли има довољно основе за покретање судског поступка”, те је након тога издавач путописа *Црно јагње и сиви соко* Макмилан донео одлуку „да одложи објављивање књиге и да изнова одштампа увредљиве пасусе” (*op. cit.*, 215-216). Тек после смрти обе ауторке, спорни пасуси у којима се помињало име Едит Дарам у негативном контексту, поново су уврштени у текст путописа Ребеке Вест у издању из 1984. године (*Ibidem*). Треба рећи и да је Ребека Вест¹⁵¹ сматрала да су књиге Едит Дарам о Балкану непоуздане, „њена антропологија хаотична, а описи обичаја сасвим нетачни”, док је у политичким ставовима испољавала „жестоке симпатије и антипатије”, што је за последицу имало да су „њени коментари историјских догађаја често искривљени” (Момчиловић 2007: 333). У *Прологу* проговара о расправи из 1912. године о томе да ли су Срби кастрирали аустријског конзула у Призрену, господина Прохаску. За госпођицу Дарам наводи како је „противница Срба”, те да је на „опште згражавање шире јавности” навела како су јој на железничкој станици, српски официри потврдили да су то учинили (Вест 2017: 24). Реч је о мржњи коју странци подгревају, неретко путници и истраживачи, подржавајући интересе појединих нација на Балкану наспрам других, а у овом конкретном случају то је Едит Дарам. Професор Ситон-Вотсон, о чијем сукобу са Едит Дарам смо већ говорили, ставља тачку на ту расправу. Ситон-Вотсон, кога ауторка путописа сматра објективним пошто није имао тзв. љубимце или омиљене нације на Балкану, потврђује да је имао увид у извештај конзула Прохаске. У извештају се јасно види да до таквог инцидента није ни дошло. Као што из изложеног видимо, две путнице и истовремено списатељице које су провеле извесно време на простору Балкана, Вестова и Дарамова, јесу биле савременице које су се сукобљавале у схватању Балкана и балканских народа. Иако њихов сукоб датира од раније, са распадом Југославије и интерпретацијом питања у вези са распадом ове земље посебно је оживео „конкурентски однос између две жене”, Ребеке Вест „путнице, књижевнице, антифашисткиње и феминисткиње” и Мери Едит Дарам „путнице, публицисткиње и не-феминисткиње” (Столић 2009: 119).

Према мишљењу Ребеке Вест, разумевање прошлости има за циљ тежњу да се разуме садашњост: „Требало је да напишем дугу и компликовану историју, да је прожмем причом о себи и о људима који су ме пратили на мојим путовањима, јер је мој циљ био да

¹⁵¹ Ребека Вест је у писму 11. децембра 1944. године које је упућено гђи Ротердам изнела наведене ставове, о чему пише Бранко Момчиловић у раду „Дуги рат Ребеке Вест”.

покажем прошлост истовремено са садашњошћу коју је та прошлост створила” (Вест 2017: 774). Преко сагледавања тих врста односа увиђа се како кроз своје путописање ауторка окретањем ка другом и ка „другачијем омогућава самопосматрање”, налик изласку из Платонове пећине (Бакрач 2019: 35), које води и ка дубљем сагледавању и разумевању југословенског друштва. Попут других аутора који су писали о Балкану, она даје сопствено виђење историјских дешавања, узрочно последичних односа, посебно настојећи да схвати оно што је њој било важно. Међутим, јасно се увиђа изражена тежња ауторке да преко различитих искустава, покушавајући да одгонетне и дође до одређених спознаја, у самој перцепцији „онога што се често дефинише као менталитет”, она гради „своје уверење да је у основи сваке културе вера”, али не вера схваћена као „институционализована религија, него као дубока ‘истина’” (Столић 2009: 124). За разлику од Едит Дарам која Балкан обилази на почетку двадесетог века, када су Турци још били присутни на Балкану, Ребека то чини тридесетак година касније, те је из тог разлога њено „путовање по Балкану било неупоредиво лакше него у време Едит Дарам” (Голдсворти 2005: 219). Премда је већина аутора одређује као најизразитијег словенофила, не може се рећи да је све што је написала о Словенима увек било позитивно, пошто им упућује и извесне критике. Тачно је међутим, да се кроз путопис провлачи идеализовање Словена, о чему ћемо говорити у наредном одељку. Иако даје своје виђење историје како Срба, тако и Хрвата и Црногораца засновано на прочитаној литератури заједно са сопственим сазнањима и искуствима приликом обиласка југословенских крајева, истина је да је својим одређењима неретко наклоњенија Србима него Хрватима. Један од разлога таквих ставова јесте њено схватање историјских дешавања у југоисточном делу Европе, те и непобитна чињеница да је била за опстанак Југославије. Ребека Вест је толико веровала у нову заједницу Југославију, коју види као исправан покушај малих народа да „створе велику мултинационалну државу”, да је с негодовањем гледала на мишљење Хрвата који су Југославију видели само као прелазну етапу „између аустроугарске власти и потпуне независности”, док је борбу православних Срба видела као „изузетно храбар напор да се одбрани и сачува европска цивилизација”, те је „искуство које је имала са Србима само [...] учврстило такве идеје” (Голдсворти 2005: 216-217). Према Растовићу (2012б: 444), Ребека Вест је своје погледе и опредељење за Југославију у путопису изнела „отворено без икаквог увиђања”, те је то и доказ да је „дубоко веровала у Југославију и њену будућност” и да је била „поштовалац југословенске идеје”. Веровала је да Југославија представља нешто ново, да је народима који су је чинили донела слободу и нудила бољу будућност. Већ смо напоменули да њен начин сагледавања историјских догађаја увек претпоставља нешто добро, а да је то добро видела у добијању слободе за све балканске народе, те каже: „Док сам се борила са материјалом за ову књигу, често сам себи говорила да ће се најзад десити оно што је добро” (Вест 2017: 781). Ако имамо у виду њену првобитну намеру да пише о Финској, тачније да напише књигу о малој нацији која се бори да очува своју независност (Селић 2017: 830), може се чинити да је доласком на Балкан већ имала утврђене идеје о којима треба да пише. Југославија је постала бољи пример за оно што је намеравала да изложи (*Ibidem*), те можемо рећи да су се њени ставови у том погледу поклапали са ставовима Станислава Винавера. Иако се, „[њ]еговим утицајем, нема сумње, могу [...] објаснити многа суштинска опредељења Ребеке Вест” (Игњачевић 1994: 77), треба истаћи и њена неслагања са појединим Винаверовим ставовима¹⁵².

¹⁵² Вестова о српском полтичару Милану Стојадиновићу вели како о њему нема речи хвале, те и да он није толико вољен, насупрот Константину који му се диви. Без обзира на чињеницу што се о њему говорило као о

Међутим, када је реч о уједињењу Јужних Словена и стварању будуће Краљевине Југославије, пре Првог светског рата се на уједињење гледало са одушевљењем и у њему се видео спас. На челу тог новог курса били су „политичари, адвокати, банкари и предузетници”, који су сарадњу међу Јужним Словенима видели и као могућност за одупирање економској конкуренцији германских народа (Чалић 2013: 67). У јавном мњењу преовладавао је нови дух и нова друштвена клима која је указивала на надолазеће промене. Главна тема у новинама тога доба били су наслови који указују на предстојеће ново доба, те националне теме допиру и до сеоских средина. У кафанама су се људи окупљали и расправљали о политици, док се крах Хабзбуршке монархије и сан о стварању нове, демократске државе Јужних Словена чекао са нестрпљењем (*op. cit.*, 68-73). Ако покушамо да разумемо то време, не може нам се чинити неоснованом толика вера Ребеке Вест у утемељеност постојања југословенске државе, нарочито ако имамо у виду полет какав је постојао међу самим припадницима јужнословенских народа.

Тема која се одређује као централна у њеном делу јесте „контраст и конфликт између два супротстављена принципа” (Игњачевић 1994: 74), а то су љубав према животу и љубав према смрти. И Андре-Луис Сенгвин¹⁵³ види питање живота после смрти као централну тему путописа о Југославији Ребеке Вест, ако говоримо о симболизму те књиге (Сенгвин 2011: 255). Један од разлога због кога се дивила Југословенима јесте управо због њиховог „прихватања смрти као саставног дела живота” (Јуришић 2013: 43). Та тема преовађује и у самом наслову дела. Током посете Чабриновићевој сестри, ауторка се упознаје са тешким животом њене породице након сарајевског атентата, увиђајући како на смрт гледају Словени. Чабриновићева сестра рекла је да ће донети слику њене мајке која је усликана неколико дана пред смрт, након чега је уследило Константиново објашњење: „Код нашег света је обичај да фотографишу своје најдраже не само на свадбама и крштењима, већ и у смрти; не одбацујемо их у њиховом болу” (Вест 2017: 307). Ту је уочила разлику између два света, словенског на истоку и западног, одакле сама долази. Каже како, није могла замислити нити једног Енглеца који би снимио такву фотографију или је чувао да је случајно направљена, „а камоли да је показује непознатим људима” (*op. cit.*, 308). Ту разлику ауторка схвата као доказ инфериорности њеног народа, те на тај начин указује на разлике између култура и цивилизација. Будући да критикује понашање империја према народима којима су владали, једна од посебних вредности њеног путописа је и то што се, према Сенгвину (2011: 254), оно може сагледати и тумачити као „непрестано разматрање на тему моћи”, што представља његову централну окосницу.

Међу Србима је стекла пуно пријатеља. Најчешће се истиче њено топло пријатељство са Станиславом Винавером¹⁵⁴, југословенским писцем и запослеником

тиранину, њен утисак је да је режим у тадашњој Југославији „много слободнији него у нацистичкој Немачкој или фашистичкој Италији” (Вест 2017: 350-351). Према њеном мишљењу, капитализам није идеални друштвени поредак каквим се представља, те истиче како „[н]овац понекад не рађа новац”, да фабрике нису никако палате, него само личе на палате. Константин остаје при уверењу да су на добром путу са Стојадиновићем на челу, јер је он врло паметан човек који неће дозволити избијање криза каквих има у Америци (Вест 2017: 352).

¹⁵³ Андре-Луис Сенгвин (Andre-Louis Sanguin) у раду „Црна Гора у дјелу Ребеке Вест *Црно јазње и сиви соко*: Путописи као извор података у политичкој географији” (“Montenegro in Rebecca West’s *Black Lamb and Grey Falcon*: The Literature of Travellers As a Source for Political Geography”).

¹⁵⁴ О величини њиховог пријатељства говори документарна емисија *Винавер* Телевизије Београд редитеља Петра М. Теслића. На почетку Другог светског рата, заједно са супругом, Вестова нуди Винаверу да дође у Енглеску и буде смештен код њих. Винавер то не прихвата. Рат проводи у заробљеништву, док му Вестова

југословенске владе. Винавер ће бити један од главних домаћина на њеном путовању кроз балканске пределе. Вестова ће саслушати и изложити његове различите ставове, погледа на, како актуелна дешавања, тако и многе историјске моменте. Неке од тих погледа ће прихватити као своје. Међутим, нетачно би било тврдити да је све његове сугестије примала са пуним одобравањем. Преко Винавера је долазила у додир са многим интелектуалцима са Балкана. Ти сусрети су били од великог значаја за њу. Њено путовање су „претворили у унутрашње путовање, у процес самооткривања и духовну потрагу” (Голдсворти 2005: 219-220). Истовремено, требало би истаћи да је током Другог светског рата и окупације Југославије, ауторка путописа одржавала везу са представницима југословенске владе у изгнанству. Њено познанство и велико пријатељство са Миланом Гавриловићем¹⁵⁵, министром правде у избегличкој влади такође је познато.

Ребека Вест остаје верна својим ставовима, што се може видети и из чињенице да у наредним издањима путописа *Црно јагње и сиви соко* ништа није променила. Међутим, сносила је последице таквих одлука: „Мало је који странац поднео толику жртву у одбрани српства и у толикој мери угрозио и сопствену егзистенцију. Утолико је већа заслуга писца *Црног јагњета и сивог сокола*” (Момчиловић 2007: 343). Томе се може придодати и оцена Косаре Гавриловић:

„До недавна је била један од водећих британских публициста; данас су јој сва врата и у професионалном и у личном животу била затворена, а она лично обележена као симпатизер Осовине. Ребека је скупо платила своју верност Србима и Дражи Михаиловићу. [...] Међутим, Ребека се осећала угроженом: била је лишена зараде, слободе изражавања, слободе писања, слободе да ради оно што је радила боље од већине својих колега. Положај у коме се налазила био је неподношљив” (Гавриловић 2008: 64 - 65).

преко Црвеног крста шаље пакете (Теслић 1991). Уколико читалац има жељу да емисију о Винаверу погледа у целости, може је пронаћи на <https://www.youtube.com/watch?v=d-btJ66bgIM&t=5s>

¹⁵⁵ У писмима које је Косара Гавриловић, ћерка Милана Гавриловића, објавила приметно је колико је то пријатељство било искрено. Ребека Вест му се у писмима обраћа са драги Милане, а неретко потписује као „увек ваша Ребека В.” (2008: 20). Пријатељство породице Гавриловић је истовремено било посебно искрено и са Ребекиним мужем. Након његове смрти, Милан Гавриловић пише Ребеки како искрено дели њен бол у том великом губитку, за који наводи да је и „губитак за све нас” (2008: 30). Момчиловић је мишљења да се Ребека Вест убраја међу последње ауторе који су уз то били и велики писци писама, те наводи и податак да се процењује да је током живота написала око десет хиљада писама, што је био тренд у Британији тог доба (2007: 327). Кроз кореспонденцију коју је водила откривамо основне одлике њене личности, особе која је увек била спремна да изнесе мишљење, образложи ставове, али и да упути критике. Вестова се „истрајно залагала за ројалистичке циљеве у бројним писмима које је слала британској штампи и у низу јавних наступа” (Голдсворти 2005: 214). Њено залагање могло се видети кроз многобројне наступе, новинске чланке и различита писма, у којима је критиковала како став британске владе према дешавањима у Југославији, са којим се није слагала, тако и однос према избегличким владама, нарочито према југословенској. У писму које је упућено Чарлсу Карану (Charles Curran) од 22. марта 1955. године, у коме критикује решења са Јалте, Ребека истиче како се према краљу Петру и генералу Симовићу британска власт понела са омаловажавањем. По доласку у Лондон, примили су их само чиновници Форин офиса. Влада у изгнанству, која је формирана на челу са Слободаном Јовановићем, угледним научником, није била примљена код Черчила и није добила нити једну учтиву поруку. Посебно је критиковала Черчилово понашање према малим народима. Навела је како се није тако односио само према Југословенима, него и према Пољацима и Чесима. Новог председника избегличке владе, Пурића, Черчил је примио у Каиру 1943. године и то у кревету, необријан и неумивен. Наредио му је да се приближи Титу. Ребека Вест је такво понашање, према представницима малих народа, сматрала и више него непримерним (Момчиловић 2007: 336).

У складу са ставовима подршке ројалистима и избегличкој југословенској влади, Вестова је била и остала снажан противник комунизма¹⁵⁶.

Кроз цео путопис износи многе историјске чињенице вешто их комбинујући са савременим догађајима, уз незаобилазне новинарске коментаре. Како је својим путописом покренула многобројне дебате, тек ће се сагледавати утицај поменутог наратива на становништво о коме говори. Магдалена Кох јесте у праву када тврди да последње мапирање, које назива симболичким и које треба да буде постколонијално читање, тек предстоји. Са друге стране, примећује и да се путопис *Црно јагње и сиви соко* неретко пореди са Библијом, не само због дужине садржаја путописа, него и због чињенице што позива на поновно и ново читање, тачније ишчитавање. Према њој, ова књига пружа интересантну интерпретацију европске политике касних тридесетих година двадесетог века (Кох 2013)¹⁵⁷. Путопис Ребеке Вест може се посматрати и као „промишљајуће преиспитивање Југославије”, њене „прошлости, садашњости, археологије, историје, умености, народа и политике” (Чарлтон 1983)¹⁵⁸. Путопис *Црно јагње и сиви соко* засигурно никога не оставља равнодушним, те и доводи до подела међу онима који су се нашли у улози оцењивача. Оцене се крећу од чистог дивљења до низа критика. Хамонд¹⁵⁹ говори о различитим конструкцијама Балкана који су настајали у првој половини двадесетог века, издвајајући Ребеку Вест и њену генерацију, чије је схватање Балкана наставило да се појављује све до краја хладног рата (Хамонд 2002: 11). Евидентно је да су њени ставови битно утицали на јавно мњење¹⁶⁰ у Сједињеним државама, али и на „политику Сједињених Држава и Велике Британије према Југославији и Балкану у наредних пола века”, док је њена књига „заузимала почасно место у библиотекама америчких и британских амбасадора у Београду” (Симић 2000)¹⁶¹. На мети критике се нарочито нашао ауторкин став према Немцима и Аустроугарима којима није била наклоњена. Поменуто дело не би требало да се разматра без сагледавања времена у коме је писано, а то су тридесете године прошлог века и период пред избијање Другог светског рата. То истиче и Светозар Игњачевић (1994: 79), подсећајући да је „књига писана у време

¹⁵⁶ Себе сматра антикомунистом, што и отворено наводи у једном писму када говори о својој сестрици и њеном супругу који су напустили комунистичку партију након догађаја у Мађарској. Каже како се они сада „боре против стаљиниста и троцкиста [...] и исто су онолики антикомунисти као што сам ја” (Гавриловић 2008: 37). Бер говори о њеном виђењу комунизма, наводећи као „дајт-мотив [њене] теорије комунизма инфантилну побуну међу привилегованим класама”, и да, као такав „нуди сигурну луку незрелима” (Бер 2022: 4-5). Бер такође преноси њено одређење према Совјетском Савезу, за који је навела да се само привидно залагао за мир, правду и благостање, јер је истовремено ликвидирао милионе, као што је и болшевичка власт била способна да потпише пакт са нацистичком Немачком. Према њеном тврђењу, које Питер Бер наводи, Вестова је истицала да није тачна тврдња да у комунизму не постоје привилеговани. Зато је, за њу, то био измишљени свет у који су комунисти веровали (Бер 2022: 5).

¹⁵⁷ Будући да је извор у електронском облику (веб страница часописа *Књижевство*), пагинација није дата. Из тих разлога, нисмо у могућности да наведемо број странице. Раду се може приступити на следећој интернет адреси: <http://www.knjizenstvo.rs/sr/casopisi/2013/zenska-knjizevnost-i-kultura/balkanski-imaginarijum-rebeka-vest-i-susreti-u-jugoslaviji#gsc.tab=0>

¹⁵⁸ Будући да је извор новински чланак у електронској форми, није дата пагинација.

¹⁵⁹ Хамонд у својој дисертацији *Спорне земље: Британска путописна књижевност и конструкција Балкана (The Debated Lands: British Travel Writing and the Construction of the Balkans)*.

¹⁶⁰ Марија Кривокапић и Нил Дајмонд у интервјуу „Са Тонијем Вајтом *О још једној будали на Балкану*” од саговорника сазнају како су готово сви британски новинари у току рата деведесетих година на простору бивше Југославије читали путопис *Црно јагње и сиви соко* (Кривокапић, Дајмонд 2015: 200).

¹⁶¹ Будући да је извор чланак у електронском облику, нема пагинацију. Чланак је доступан на: <https://www.nin.rs/2000-05/25/12802.html>.

фашистичке најезде на тековине европске демократске цивилизације”, те је свест о томе „у знатној мери обојила ставове аутора”. Међутим, треба истаћи да је то и међуратни период, те да су генерације попут ауторке путописа још увек у свежем памћењу задржале ужасе претходног рата у ишчекивању новог који је био на помолу. Стога се на критике сагледане из те перспективе могу гледати другачијим очима. Не треба заборавити и да је Вестова већ писала о ратним темама, указујући на разрађујуће утицаје¹⁶² које ратна дејства имају на друштво у целини, али и на саме појединце. У том смислу, није ни мало чудна њена „страсна нетрпељивост према Аустрији” како је назива Стојан Церовић у тексту који је написао за часопис *Време*:

„Од заборава ју је спасло то што је била тако добро написана, пуна оштрих, дубоких, поучних, тачних или макар само провокативних опсервација и анализа не само о Југославији него пре свега о стању европске цивилизације. Нешто од тога данас можда звучи мало претерано и ‘политички некоректно’, нарочито страсна нетрпељивост према Аустрији, Хабзбурзима, Немцима и готово свему Немачком, али Ребека Вест је свакако сматрала да је на то обавезује елементарни патриотизам у тренутку када је Хитлер започињао бомбардовање Енглеске” (Церовић 2004)¹⁶³.

Према мишљењу Церовића, ауторка је писала књигу са жељом „да се обрачуна са западним предрасудама о Балкану и да преко примера Јужних Словена покаже чега се све стидела, гадила и ужасавала у Европи онога доба” (*Ibidem*), те тако устаје против многих стереотипа који се односе на простор описан у путопису, од хране, гостопримства, хотела и културе уопште. Као што смо више пута поменули, тачно је да је идеализовала Јужне Словене, као и Југославију, земљу различитости којима се дивила. Према Церовићу, путопис обилује и набрајањем словенских врлина и претварањем мана у врлине. Јуришићева оцењује како је путопис „много више од прикупљених сведочанстава Вестове кроз Југославију”, пошто као један „амбициозни текст такође покушава да објасни историју те земље и њених народа”, као што представља и излагање ауторкине „антифашистичке политичке агенде у време геополитичких несигурности” (Јуришић 2013: 219). То говори да путописи нису само описи путовања, него „чин интерпретације и, стога, политички чин”, који „укључује сложене односе моћи присутне у свакој људској заједници” (Кривокапић 2014: 139).

Путопис *Црно јагње и сиви соко* и данас изазива многобројне полемике, како у јавности, тако и у академским круговима. Међутим, о популарности књиге говоре и покушаји њеног екранизовања (било их је више), али који нису реализовани. О томе пише Срђан Кољевић, син Николе Кољевића који је први и превео ово дело, а идеја о екранизовању датира с краја осамдесетих година¹⁶⁴, када се појавио и први превод књиге.

¹⁶² Ребека Вест је ауторка која је својим делима која описују Први светски рат успела да успостави „нове нивое значења”, тако што је поред ратних тема, проговорила и о „позициј[и] жена у друштву”, али и о психоанализи, лечењу ратних траума што постаје „оквир који постаје популаран у корпусу ратне књижевности” (Бабић 2020). Како је извор у електронском облику, нема пагинацију. Чланак је доступан на: <http://www.knjizenstvo.rs/sr-lat/casopisi/2020/zenska-knjizevnost-i-kultura/prvi-svetски-rat-i-svakodnevnica-gradjana-u-prozi-isidore-sekulic-i-rebeke-vest#gsc.tab%3D0&gsc.tab=0>

¹⁶³ Будући да је извор чланак у електронском облику, нема пагинацију. Чланак је доступан на: <https://vreme.com/kultura/vek-jugoslavije-2>.

¹⁶⁴ Крајем 1988/89. године, главни уредник Телевизије Сарајево Слободан Терзић је био заинтересован у копродукцији са ВВС-ијем покрене овај пројекат, али он ипак није заживео. Други покушај је био

V 3. 1. Ребека Вест и сличности са другим путописцима (Александар Гиљфердинг и Едит Дарам) у доживљају Балкана и балканских народа

Као што ћемо у наставку приказати, поред Гиљфердинга и Едит Дарам, и Ребека Вест износи донекле иста или релативно слична запажања и утиске о Балкану и балканским народима. На првом месту може се издвојити сложеност у национално-историјском погледу балканских простора која се огледала не само у недовољном постојању података о Балкану и балканским народима, него и у замагљеним представама о овом делу Европе који је доживљаван, посебно у интелектуалним круговима, као једно егзотично, мистично, готово изоловано подручје. Затим, ови аутори говоре и о економској заосталости Балкана или као опште целине, или неких његових делова, мада су, са друге стране, били пријатно изненађени колико су балкански народи били релативно добро упућени у ондашње најважније политичке токове. Сви се, без поговора, кроз своја путописна дела слажу и када је реч о гостопримљивости и љубазности људи које срећу.

Ребека Вест, свесна многих наручених студија, у *Библиографској белешци* је назначила да намерно изоставља списак свих извора које је користила приликом писања књиге пружајући разлоге за такав поступак: „Свака студија о Балкану отвара толико питања да човек који се бави том темом мора да баца своје мреже далеко од обале и на великој дубини. Да би се стекао увид у дух и карактер Јужних Словена, потребно је имати јасну слику и о Византијском царству и о оном што је савремени свет наследио од њега” (Вест 2017: 819). Другим речима, указује на снажан уплив великих сила кроз литературу коју су „наручиле и платиле” (*Ibidem*), тј. на пропаганду. Могућност да буде оптужена за клевету представља додатни разлог за ненавођење комплетне литературе: „Објављивање ове књиге ипак ми допушта да кажем да је имати по једну озбиљну нетачност на свакој страници мало превише; а поред нетачности које су резултат жеље да се један балкански народ издигне на рачун другог, овај аутор одговоран је и за друге које су директна последица неуважавања чињеница” (*Ibidem*).

Напоследку, додаје како је искључила и оне ауторе који нису били склони изношењу нетачних података, али су зато понављали нетачности других аутора, који су све измислили из политичких разлога. У том делу саопштава да се то односи и на писања о Сарајевском атентату и наводе да је изведен „у сарадњи са руским генералштабом”, као и да се бесмислице попут те могу наћи у многим књигама, што нарочито важи за ауторе аустријског или немачког порекла (*Ibidem*). У прилог појашњењу својих извора, наводи да је до многих података дошла у разговору директно са Југословенима, наводећи и списак пријатеља који су јој у томе помогли. Није изоставила ни име свога супруга, Хенрија Ендруза, те саопштава да је управо његова заслуга за све што је у књизи и најбоље.

средином деведесетих година када је путопис доживео велику популарност. Терзић као уредник у драмском програму Телевизије Београд је поново имао намеру да покрене пројекат, али је био преамбициозан за капацитете ТВ Београд. Тритмент је написан 2010. године на енглеском језику, када је по трећи пут покренута иницијатива да се реализује поменути пројекат: „За пројекат се, преко Терзића и Анђелке Влаисављевић, заинтересовала продуценткиња Габриела Тана, која је у то време у Београду продуцирала филм „Кориолан“ Реифа Фајнса. Габриела Тана је прибавила (на одређено време) права за филмску адаптацију књиге и ангажовала ме да напишем тритмент. Њен план је био да заинтересује BBC или Channel 4 за мини-серију и филм” (Кољевић 2013). Будући да је извор чланак у електронском облику, пагимација страна није дата. Извор се може пронаћи на следећем линку: <http://www.knjizenstvo.rs/sr/casopisi/2013/zenska-knjizevnost-i-kultura/beleska-o-tritmentu-za-tv-seriju-i-film-rebeka-vest-crno-jagnje-sivi-soko#gsc.tab=0>.

У *Прологу* истиче како јасно памти дан када је први пут чула име Југославија. Било је то деветог октобра 1934. године, док је лежећи у болници на радију чула вест о убиству југословенског краља у Марсеју (Вест 2017: 12). Међутим, признаје како тада о Словенима готово ништа није знала. Касније је више пута прегледала тај снимак, на приватној пројекцији, јер се филм више није давао у биоскопима: „Са сваким новим гледањем филма постајало ми је читије да он није био изненађен својим убиством. Он не само што је знао да је оно могуће као чињеница већ га је и у своме уму потпуно прихватио као целовит, изванредан догађај. У овом погледу био је паметнији од сопствене памети” (Вест 2017: 23).

Судбина југословенског краља ју је заинтересовала и нагнала на размишљање и истраживање. Читајући и упознавајући се са његовом владавином, потврдила је сопствено уверење које га је „откривало [...] као крутог и спорог”, премда је „поседовао велику мудрост, захваљујући којој је дочекао сопствену смрт са сасвим тачном представом о томе шта значи умрети и шта су то краљевско држање и патриотизам” (Вест 2017: 23).

Целокупан догађај ју је подстакао да се додатно интересује за Балкан, самим тим и за Јужне Словене, пошто није „познавала иког ко је о њима ишта знао”, а једино је насиље „заиста било све што сам знала о Балкану” (*op. cit.*, 23-24). Насиље је, уствари било оно што се одржало у представама других људи о балканским пределима и људима. Када се узме у обзир савремена историја Балкана, која јесте обележена многобројним ратовима, унутрашњим сукобима, устанцима и убиствима политичара и крунисаних глава, таква перцепција не може ни да зачуди. Стога, за оне који би се задржали на таквим представама о Балкану, заиста би могло деловати да се „за последњих педесет, сто, ако не и хиљаду година ништа није променило”, премда је Тодорова, која то и примећује, имала намеру да покаже како Балкан „заслужује озбиљно и комплексно проучавање”, које чини „онтологија сталне и дубоке промене” (Тодорова 2006: 348). Намера Ребеке Вест била је да кроз свој путопис прикаже да Балкан није само оличење насиља, па је зато кренула управо од те чињенице. И сама је била свесна да је Балкан, као геополитичка регија, турско подручје. Стога, било би „немогуће размишљати и на трен о Балкану као о нежном и благом јагњету, јер ни Александар Обреновић, ни Драга Обреновић, ни Франц Фердинанд ни његова жена не беху умрли у постељи” (Вест 2017: 25).

Читајући путопис *Црно јагње и сиви соко* уочавамо сложеност Балкана, која је посебно видљива у затегнутим политичким и националним односима међу народима који су чинили југословенску државу, пре свега Срба и Хрвата¹⁶⁵. Период између два светска рата у Југославији обележен је многобројним инцидентима, негодовањима, која су била усмерена ка новој заједници Јужних Словена, нарочито са хрватске стране, о чему детаљно извештава. Према Чалићевој (2013: 106, 109), суштину проблема у јужнословенској држави чинио је „сукоб између централиста и федералиста”, који је у основи сукоб између виђења заједничке државе међу Србима и међу Хрватима. Словенци су се „показали као убеђене присталице Југославије”, пошто је то био једини начин да очувају своју посебност и да не изгубе свој национални идентитет. Када је реч о сукобљености, Чалићева наводи да су „[н]ајгорченији сукоби избијали [...] због привилегованог положаја Срба у влади, војсци, бирократији, полицији и многим важним областима у друштву” (*op. cit.*, 113).

¹⁶⁵ Ваљало би поменути да је још током свог првог боравка у Југославији, Ребека Вест уочила антогонизам међу народима у Југославији, како између Срба и Хрвата, тако и између њих и Словенаца. Тада је своју предавачку турнеју описала као промашај, из разлога што велики део публике није познавао енглески језик довољно добро да би могао да прати предавања. Ипак, без обзира на такве примедбе, Вестова је била одушевљена Југославијом. О својој предавачкој тури писала је Чарлсу Брицу, који је био запосленик у Британском савету (Момчиловић 2007: 331).

Ребека Вест на страницама свог путописа детаљно преноси многобројне ситуације које говоре о антагонизмима у Југославији. У раду „Црна Гора у делу Ребеке Вест *Црно јагње и сиви соко*” (“Montenegro in Rebecca West’s *Balck Lamb and Grey Falcon: the litreture of travallers as a source for Political Geography*”), Сенгвин путопис о њеним посетама Југославији види као њен „политички одговор на Балкан” (Сенгвин 2011: 253), те стога износи и став да је она битно утицала на обликовање јавног мњења о Југославији и њеним народима, те и на ставове англосаксонских политичара о тој земљи. Наиме, Сенгвин сматра да је обликовање јавног мњења сложени процес који се одвија на више нивоа. Један од доминантнијих јесте управо политички ниво. Док је фаворизовала Србе, „није волела Хрвате, јер их је поредила са ирским католицима, понекад и неправедно”, била је склона и „умањивању важности Османлијске империје и Турака”, те самим тим, тема османлијске декаденције „нигде није исказана са више снаге или живости” (*op. cit.*, 254-258), него што то јесте случај у путопису *Црно јагње и сиви соко*. Време изласка из штампе њеног путописа представља важну чињеницу за формирање јавног мњења. Књига је штампана 1941. године, када се Велика Британија „сама бори за свој опстанак против нацистичког варварства”, док је ауторка „знала своју тему и написала књигу кад се Европа налазила на ивици рата” (Сенгвин 2011: 254-255). Полазна тачка таквих ставова јесте чињеница да би разумевање путописа о Југославији вероватно било другачије да је путопис штампан у мирнодобско време, када није било осећаја сопствене угрожености, како индивидуалне, тако и националне.

Ребека Вест добро уочава постојање различитих проблема у међуратном периоду у Југославији. Као што смо већ рекли, исцрпно преноси разговоре и сукобљавања између Константина и Валете, указујући на изузетно сложене друштвено-културолошке и економско-политичке односе у Југославији. Представљајући више разговора којима сведочи о неповерењу у југословенску државу, она, на неки начин пројектује једно историјско раздобље доприносећи његовом бољем разумевању. Бележећи незадовољство и неслагања с управом у Београду током боравка у Сплиту, описује регруте на Корчули који певају песме усмерене против владе, а наводи и један инцидент коме присуствује у Сарајеву, где се увиђа неслагање са одлуком тадашње југословенске владе да турска делегација након Београда, посети и Сарајево. Један део становника Сарајева то је сматрао великом увредом, што се може видети на примеру младића који је пришао њиховом столу и назвао Константина издајником: „Јудо Искаротски” (Вест 2017: 233). Поред наведеног, иако је била опчињена словенским крајевима, нарочито далматинском обалом, Дубровник јој се није допао. Написала је како не може да поднесе овај град који јој се чини као „неки јединствен словенски експеримент, јединствен по природи и успеху”, али који је подсећа „на оно најгоре у Енглеској” (Вест 2017: 174). Такво виђење и оцена проистичу из одређених поступака дубровачких власти кроз историју. Као критичар неправедног односа власти, надређених према подређенима, за њу је неприхватљива чињеница да су се Дубровчани као сила хвалили „својим жарким и заклетим хришћанством”, док су за себе издејствовали мање порезе, сви остали морали су плаћати више и истовремено нису допуштали „православној цркви да крочи унутар њених капија” (*op. cit.*, 182). Док су се хвалили хришћанством, понашали су се крајње нехришћански и нетолерантно према другим верама. Иако Дубровачку Републику не бисмо могли назвати империјом, својим понашањем и ставом дубровачке власти биле су налик другим силама које су се на сличан начин опходиле према Јужним Словенима, гледајући само сопствене, најчешће економске и политичке интересе. Једина некатоличка богомоља у Дубровнику јесте била синагога. Према мишљењу Ребеке Вест управо је такав вид нетолеранције довео до пада Дубровачке

републике: „На Бечком конгресу цар Александар могао је спасити Републику, јер питање те мале, беспомоћне државе могло је лако постати битно његовом мистичном либерализму; али он се присетио да се Република тврдоглаво супротстављала његовој баки и да је прогонила припаднике његове вере, и није јој пружио подршку” (Вест 2017: 183).

Када знамо колико се залагала за Јужне Словене, Дубровник се као словенски град једноставно није уклапао у мозаик који је требало да изложи, те су стога односи моћи и потчињености према другим словенским народима код ње изазивали презир.

Издавајући све те примере, она заправо указује на крхке и нестабилне односе као и на опречне, круте ставове двеју водећих нација у Краљевини Југославији. То се најбоље види у оквиру описа једног разговора (Вест 2017: 39) између Валете, професора математике на Загребачком универзитету, који се испољава као заступник хрватске тезе о аутономији и Константина, који истински верује у нову, југословенску државу, те заступа тезу о неопходности јединства југословенске државе. Сукобљеност започиње око примедбе да је све у аустријско време функционисало боље, те ће их расправа довести до питања односа између Срба и Хрвата. Ауторка преноси Валетину примедбу како у Југославији „изгледа као да су Срби старија браћа а Хрвати млађа”, те попут Енглеза, „старији добијају све а млађи ништа” (*op. cit.*, 69). Према Константину прозивке на рачун новца су познате, као и чињеница да је новац одлазио и у Будимпешту док су били под Мађарима, а престоница ипак мора да се изграђује (*Ibidem*). Марко Грегоријевић је критичар и новинар, Хrvat који се борио против Мађара за права Хрвата (*op. cit.*, 39-40): „За њега је, стога, Југославија Небеско царство на земљи”, тачније могућност која се пружила хрватском народу да коначно оствари слободу. У складу са тим је и његово крајње негативно виђење Аустријанаца. Грегоријевић за Аустријанце на једном месту каже како су Словени њихова историја, нарочито Хрвати, јер „[б]ез нас Аустријанци не би имали историју, и да нисмо били између њих и Турака, Беч би био муслимански град” (*op. cit.*, 54). Аустријанци, за чију владавину Хрвати немају много речи хвале, ипак су у организовању власти прецизни, насупрот новој власти, која је оличена у Србима, који то нису. Указујући на многобројне расправе, чији је сведок била, ауторка указује на јаз који је постојао између Срба и Хрвата. Док је свако био у праву за одређене тврдње, мало је простора дато разумевању и толеранцији. Ту су се могла видети и два погледа на свет, тачније на нову заједницу. Према Константину, Срби су поднели огромне жртве, јер „њихов посао је био да истерају Турке” (*op. cit.*, 71), па се сви морају за њу жртвовати. Јуришићева (2013: 24) сматра да Вестова подржава Константина, иако је била свесна „да Хрвати пате под Југославијом која је наклоњена Србији”. О величини сукоба између Срба и Хрвата понајвише говори Константинова изјава како разговор може тећи у бескрај и то „до тренутка кад ваша исправност, која никад не греша, не донесе смрт свима нама” (Вест 2017: 71), тачније, у расправама са Хрватима пожелели да легне на сред улице, смота капут испод главе и коњима и аутомобилима каже да могу ићи слободно јер му је доста свега. Према њему, Хрвати се стално упоређују са Србима, истичући како нису налик на Србе, напротив, много су ажурнији и више наликују на Беч. Овде се огледа и културолошка димензија односа између два народа, Хрвата који су одраз германских народа и западне цивилизације, те Срба који су пре одраз негерманског, незападног, већ источњачког. Једноставније речено, уочава се однос између културно и економски напреднијег запада и назадног и сиромашног истока и југа. Објашњење које Вестова проналази лежи у чињеници да је Аустроугарска за собом оставила „страшно сложу ситуацију у којој нико не може бити у праву и нико не може грешити, а будућност никако не може бити срећна” (2017: 88), указујући и на нестабилност коју је таква наизглед јака, али дубоко подељена

држава оставила у наслеђе новој заједници Јужних Словена. Међутим, поред таквих изјава где назначава да се будућност не чини срећном, ауторка ипак истрајава у вери у исправност југословенске државе и поред чињенице да таква замршена ситуација на Балкану није последица само аустроугарског деловања, него и деловања Турака. То се посебно могло видети током посете Сарајеву, где се увиђа негодовање људи због посете турске делегације Београду, а након тога и Сарајеву, услед фаворизовања босанских муслимана, о чему је већ било речи. Константиново мишљење је да млади не могу да разумеју патњу и страдања кроз која је његова генерација прошла: „Турска империја отишла је одавде 1878, али остали су муслимани словенског порекла, и када је Аустрија преузела власт, они су и даље уживали. Јер они су били миљеници Аустрије и били су много повлашћенији од хришћана, Срба и Хрвата” (Вест 2017: 233). Таквим ставом Винавер указује како на генерацијски јаз, тако и на сложене и укоренење односе унутар различитих струкутра друштва, које нова заједница није могла сасвим да реши.

На страницама путописа видимо и друге примере који упућују на чињеницу да Југославија није била идеална земља, а који говоре о сложеном односу народа у новој држави. Ауторка се поставља као преносилац ставова својих саговорника, те из тих дијалога сазнајемо колико су и сами народи у оквиру нове заједничке државе били свесни постојања међусобних разлика, те и антагонизама. Један од разлога за подстицање подвојености и неповерења према ондашњој влади Вестова је забележила у Сплиту где је опште мишљење било против Југославије услед тога што велики новац одлази у Београд:

„Влада не чини ништа за нас, већ узима порез и троши га у Београду. Тамо подижу читаве квартове нових канцеларија [...]. ‘То је пре рата била права селендра [...] обичан свињарски град. Смешно је било и погледати га, поготово за неког ко је пре тога одлазио у Загреб. А сада га претварају у нешто попут Женева, са јавним зградама од шест-седам спратова, а све то на наш рачун” (*op. cit.*, 146).

Владавину из Београда сматрају лошом услед постојања корупције и злоупотребе положаја. Међутим, на питање Ребекиног супруга да ли је заиста толико лоше, горе него под Аустроугарима, уследио је одговор: „Ни случајно, рече господин А. Аустријанци су увек били ефикасни. Они су били убице. Погледајте шта су овде урадили са железницом! [...] Замислите само, рече господин Х, пруга је престајала недалеко од Сплита, за сваки случај, да никад не бисмо постали лука” (Вест 2017: 146).

Хенри Ендрујз такву ситуацију оцењује као врло тужну, пошто су „[т]олики мушкарци и жене живели [...] и умрли за идеју Југославије”, док „ови врло пријатни људи незадовољно гунђају зато што је она направљена”, приметивши и да „ма како Београд био лош, они му и не дозвољавају да покаже и неку своју добру страну” (*Ibidem*). Једноставније речено, супротности су биле толике да позитивне стране нису могле доћи до изражаја. Велика језичка сличност, готово истоветност, на тлу Југославије, није била довољна основа за формирање складне заједнице, док су се разлике међу народима, у култури, традицији и вери, показале пресуднима. Пошто смо већ назначили постојање огромног неповерења према властима у Београду услед трошења новца, треба додати да то ипак није била једина замерка коју су Хрвати имали у свом односу према новој држави. Вестова уочава и постојање етничких и верских предрасуда Сплићана, које би се могле свести на формирање ставова о другима само на основу слике о народима (и њиховим културама) који су некада управљали балканским просторима. Стога, крајеве који су донедавно били под Турцима доживљавали су као непријатне просторе лишене културе и

традиције, људе тамо као „готово потпун[е] варвар[е]”, а Београд као свињарски град (Вест 2017: 147). Што значи, да су и даље опстајале предрасуде о људима и њиховој различитости у култури, традицији, навикама и обичајима. Линеје подела повлачиле су се по замишљеним границама у односу на крајеве који су некад били под Турцима или Аустроугарима. Простори који су некада били под турском влашћу су и даље, у свести оних који нису били под Турцима окарактерисани као заостали и без културе. Тачније, идући према северу повлачиле су се невидљиве границе двају светова, између оног „презреног варварског” и оног „узвишеног, цивилизованог”. Заједно са повлачењем тих културно-цивилизацијских и националних граница, повлачила се и непосредна доживљајна перцепција оног другог, што се огледало у самом језику и у померању устаљеног, стереотипног реторичког дискурса који се тиче непосредног изражајног приказивања јужног (јужних) суседу (суседа). То практично значи да све оно што су Хрвати негативно говорили о Србима и приписивали им, у готово истом обиму су Мађари износили за Хрвате.

О тим и таквим разликама нам говори и симболика споменика културе, тачније њихов доживљај. Тако, на пример, мозаици инспирисани српским средњовековним фрескама у Опленцу не представљају ништа припадницима хрватског и словеначког народа, пошто они династију на челу нове заједнице нису доживљавали као своју и у њој нису пронашли заједничке корене. Стога можемо рећи да је формирање Југославије представљало нужност. Хенри Ендруз готово пророчки изјављује како је очито да „њеним држављанима није предодређена хармонија” (Вест 2017: 360).

На крају, при одласку из Југославије, у Загребу су били очевици демонстрација. Вестова бележи да су сви са којима су том приликом разговарали били против Југославије, сем једног човека који није био Хрват, већ Словенац. Ауторка открива како је разлог мржње „искрено предочен као презир према инфериорној, источној цивилизацији Срба, Јужних Словена”, док је владало уврежено мишљење да је место Хрвата било „на Западу: а то је значило са оним што је преостало од Аустроугарске империје” (*op. cit.*, 767). Занимљиво је да и она, попут Дарамове, говори о постојању мржње међу народима на Балкану, с једне стране, док је са друге стране својеврсни парадокс то што су аустроугарску владавину Хрвати доживљавали као нешто лоше, али себе перципирали као оне који се налазе на Западу заједно са својим тадашњим господарима. Током боравка у Црној Гори забележила је разговор са таксистом и његовим пријатељем, од којих сазнаје како воле „Немце и Бугаре, а Србе мрзе” (Вест 2017: 712). Међутим, за разлику од Едит Дарам која истиче постојање мржње код припадника балканских народа, што уочава и Гиљфердинг, Ребека Вест истиче њихову мржњу усмерену ка другим балканским народима, пре свега Словенима. То осећање преноси на германске народе. Посебно када говори о угњетавању које су чинили Аустроугари, каже како су словенске народе угњетавали „подједнако, пре свега зато што су Аустро-Немци снажно, инстинктивно мрзели све Словене, посебно Чехе” (*op. cit.*, 13). Чешки народ издваја као оне који су Немцима били највећи конкуренти на тржишту рада. Према њој, њихова мржња је константна, а Хрвати су „то осетили на својој кожи” (*op. cit.*, 46).

То је потврда претходним тврдњама колико су биле несавладиве, непремостиве и антагонистички постављене културолошко-религијске, а потом и друштвено-политичке те етничке разлике. Навођење делова таквих разговора говори о унутрашњим политичким, друштвеним и националним неслагањима у Југославији. Може се приметити и да су владавину Аустроугара ауторкини саговорници доживљавали као изразито непријатељску.

Доминантна и очигледна заосталост, пре свега у економском погледу, балканских предела упућује и на чињеницу да је реч о претежно руралним друштвима. Ребека Вест за заосталост балканских предела налази оправдање у исцрпљености људи угњетавањем империја које су тим просторима владале. Као изразити критичар империја, кључ проблема види у њиховој себичности, тј. непостојању било какве бриге за добробит поробљених народа. Ауторка подједнако говори о себичности Турака Османлија, Аустроугарске, Венеције, као и о себичности и одговорности Запада. Према њеном мишљењу, Запад је „крив за многа зла, вулгаран је, површан и окрутан када је у питању економија”, док је, посматрајући сиромашну жену која је седела на каменом зиду, ауторка схватила како је „њеним златом купљена моја безбедност од Турака” (*op. cit.*, 108). Показује како разуме патње кроз које су становници Балкана морали проћи, али које нису проузроковане искључиво поступцима Турака. Обилазећи Далмацију, њен први утисак јесу „[г]ола брда и млади људи који вичу”, а то је производ „људске неодговорности, неодговорне власти”, те како су Далматинци током историје непрестано били суочени са разним освајачима, представљају прави „производ далматинске историје” и у том „пакленом хаосу човек је морао беснети и викати да би преживео” (Вест 2017: 92-93). Освајача је било превише, од Римљана, до Венецијанаца, Мађара, ратова са Турцима, те угњетавања аустријске власти. Гола брда указују на немарност људске врсте, нарочито оних који владају. Посебно издваја Венецију, која је поступала на такав начин да је показала „сав немар с којим се егоиста односи према оном што припада другом”, тиме што је посечено много шуме како би се добила грађа, за стубове палате и бродове, допустивши „да пропадне много више него што су употребили” (*op. cit.*, 91-92). Међутим, није то био једини грех Венецијанаца. Посебно говори о монополу над трговином сољу:

„Венеција је спречила далматинске рибаре да себи обезбеде живот на једини могући начин у доба када нису постојали хладњаци: нису могли усолјавати рибу, јер је држава имала монопол над трговином сољу, и со не само да је била изузетно скупа већ је у неким крајевима уопште није ни било. Осим тога, Венеција није дозвољавала развој бродоградње у Далмацији. Њена политика очигледно је била да ове крајеве држи у зависности и сиромаштву” (*op. cit.*, 107).

Многе оптужбе на рачун Млечана али и Аустроугара, чула је од мештана који су били захвални на добијеној слободи. На Корчули јој један од саговорника поверава како ће доћи време када ће његови сународници моћи да живе као и остали људи од свог рада, а то ће се десити онда када буду успели да отклоне зла која су им „нанели Венецијанци и Аустријанци” (*op. cit.*, 155). Сећања су још увек била свежа. Чињеницу да су Словени били на капији дуго бранивши Запад, један стари господин потврђује речима: „У много чему још смо варвари, а то је само зато што смо превише дуго бранили Запад. Борили смо се са Турцима, и опет смо се борили са Турцима [...] Авај, само да нас тај несрећни мир из 1815. није предао Аустријској империји, тој непотребној творевини која је могла да престане да постоји после уништења Турака” (Вест 2017: 160-161).

Попут Гилфердинга и Едит Дарам, и она указује на постојање зависти, међусобног подозрења, неповерења и мржње међу балканским народима. У путопису *Црне јагње и сиви соко* на више места наилазимо на тврдње које говоре о одговорности Турака за судбину балканских народа:

„Пре него што су сваки за себе и у различито време извојевали независност током 19. века, Јужни Словени били су хришћански поданици Турске или Османске империје, која их је неизмерно угњетавала и веома лукаво хушкала једне на друге, да се не би заједнички дигли на устанак. Стога је сваки од њих стално оптуживао своје суседе за злочине” (Вест 2017: 23- 24).

Као посебну критику турске владавине над балканским народима види сурови обичај сакупљања данка у крви, који се састоји у присилном одузимању деце хришћанских поданика Османлијског Царства којима је било „намењено да одрасту не знајући за своје име и породицу”, док су својим одгојем и службом били „осуђени да буду султаново оружје, нељудско попут копља или бомбе” (*op. cit.*, 227). Таквом критиком ауторка истиче ефекат дехуманизације појединца као последицу поступака османлијских власти. Како је прави циљ обичаја био да се најспособнија деца „образују у потпуно турском и исламском духу” ради „безрезервног стављања у султанову службу као његови верни робови” (Селимовић 2022: 227), те је у његовој основи и брисање идентитета поданика, који више нису само поданици него постају и специфични робови, који ће свој живот посветити Османлијском царству и султану. Навођењем различитих историјских примера, вешто их комбинујући са скицама из садашњости и освртањем на поменути обичај, циљ ауторке јесте да пренесе патњу са којом су балкански народи у периоду ропства били суочени. Међутим, враћајући се у садашњи тренутак, она изнова показује предност коју балкански народи имају, пошто уочава како се и поред тешких услова живота људи на Балкану ипак сасвим добро држе иако би се очекивало сасвим супротно. То је нарочито истакла приликом обиласка Косова и потом Македоније. Њено одушевљење природним лепотама Македоније, било је у оштром контрасту са затегнутим односима између народа испуњеним насиљем. Њена осуда турске управе у многоме наликује ставовима Едит Дарам из њене прве књиге *Кроз српске земље*. Посебно проговара о патњама хришћанског становништва, јер је „свака особа пре Великог рата [...] барем једном у животу гледала насилној смрти у очи” (*op. cit.*, 460). Проговара и о атмосфери страха и забрани да немуслиманско становништво слободно исповеда своју веру. Описујући цркву у Скопљу, која потиче из седамнаестог века и дубоко је укопана у земљу, ауторка путописа вели да је „подигнута у доба када је муслимански фанатизам био у успону, па су све цркве морале ићи под земљу”, али и да је таква наредба „врхунац турске пакости” (2017: 471). Такав опис наликује запажањима руског путописца Гиљфердинга о малим, укопаним црквама и немогућностима да православни слободно исповедају своју веру. Како у држању Балканаца увиђа различитост и контраст у односу на оно што је очекивано, за Балкан примећује како „тамо има свега”, само нема „оног што ми имамо” (*op. cit.*, 26), изнова правећи паралеле са западном Европом која се углавном доживљава напреднијом, организованијом и уређенијом. У складу са тим, свом супругу саопштава како та примедба вреди за „Запад у целини”, зато што „имамо тако мало онога што људи на Балкану имају у изобиљу” (*Ibidem*). У жижи њеног интересовања јесте културно богатство византијско-хришћанске цивилизације, као и етничка разноликост којој се она на Балкану дивила. Балкан као такав, различит и специфичан, има шта да понуди, за разлику од Запада, који се само наизглед чини богатим. Културна баштина на Косову и стваралаштво српског народа, као и умећење македонских жена у изради веза за њу су довољан доказ за тврдње о томе шта Балкан јесте и шта тај простор представља. Ту предност увидела је и у опхођењу људи према старијима и болеснима, као и према савладавању животних

препрека. Из тих разлога, Балканце је видела као жилаве и здраве народе, свикле кроз историју да се боре и одупиру, али и да промишљају своју судбину.

Посебна тема у путопису јесу предрасуде странаца о Србима, па је тако, на пример, Хенри Ендрјуз признао Ребеки Вест да је о Београду мислио да је то „место на крају света, неко варварско село” (*op. cit.*, 339). Међутим, то није једино место где сазнајемо о предрасудама о балканском простору које су постојале у схватању странаца, у овом случају супруга Ребеке Вест, који изнова признаје како је „целог живота слушао о Македонији као о симболу лоше управе”, те каже: „Слушао сам као дете да је то место где се људи међусобно кољу, иако би се морали сматрати браћом” (*op. cit.*, 447). Ауторка указује и на друге предрасуде и негативне представе о људима који живе на Балкану. Тако, приликом разговора са својим пријатељима у Будимпешти, сазнаје да они нису имали разумевања за њено путовање и посету Загребу, пошто су сматрали како тамо нема ничег да се види, док су за Хрвате са лакоћом изговарали да су „тако глупи”. Тачније, њихова оцена је да су људи тамо „такви варвари, живот је тако дивљачан, то је као боравак међу животињама” (*op. cit.*, 767-769). Овакав став Мађара о хрватском народу представља прави куриозитет, јер је пропраћен смехом, што ће навести ауторку, која се и сама борила против предрасуда, да напише да су Хрвати, гледајући оне који говоре немачки, од њих једино научили „да је лепо и отмено мрзети сву своју словенску браћу” (*Ibidem*). У складу са сличним представама о Балкану и балканском другачијем и назадном, Милица Бакић Хејден (2006: 18) поставља „једно реторичко питање о томе да ли су и у којој мери спољне представе о ‘нама’, о ‘Балкану’ временом интернализоване и у том смислу постале наша ‘судбина’?” То се види и у једној примедби коју Вестовој упућује Винавер, показујући да становници Балкана неретко и сами имају очекивања да ће се о њима говорити као о недовољно културним људима. Тачније, Винавер се пита да ли ће она бити разочарана због мрље на столњаку у једном ресторану у Приштини, што може довести и до презира према српском народу, јер ће они који то чују „причати како смо као свиње” (*op. cit.*, 624). Ипак, ауторка путописа изнова показује велико разумевање за људе међу којима се нашла, објашњавајући то чињеницом како „нису чули за обичај да столњаци треба да буду чисти” (*Ibidem*). Током обиласка Хрватске имала је прилике да чује сличне утиске. Један старији господин јој скреће пажњу на чињеницу да су људи са Балкана „у много чему још [...] варвари”, али да је то само зато што су „превише дуго бранили Запад” (*op. cit.*, 160). Истовремено, попут Гиљфердинга и Едит Дарам, и Ребека Вест истиче љубазност и гостопримљивост људи које среће. Међутим, за разлику од њих, она се диви и једноставности живота људи на Балканском полуострву, сматрајући да „осим што треба понешто научити о Балкану, има се шта научити и од Балкана” (Голдсворти 2005: 217).

Њени утисци и доживљаји Балкана, Југославије и Јужних Словена засигурно су имали одјека у западној јавности. Поједини аутори су мишљења да је она својим путописом пружила одређено значење балканским пределима, указавши на историјску патњу под многобројним освајачима који су се смењивали. У раду „Зашто Американци не разумију Хрватску”, Брајан Бенет сматра како је Вестова у путопису створила дискурс који ће утицати на све касније писце. Истицањем стереотипа везаних за Југославију, које је чула у возу путујући ка Загребу, она „симпатизира Југословене и земљу у коју долази на том ускршњем путовању” (Бенет 1995: 135). Међутим, чињеница која издваја Ребеку Вест у односу на друге ауторе са Запада је што је себе сматрала другачијом. Пре свега, разликовала се од других разумевањем људи са Балкана. То ће посебно истицати у сусрету са византијским наслеђем и приликом обиласка манастира на Косову. Весна Голсворти истиче како у „најрефлексијивније странице *Црног јагњета и сивога сокола* спадају оне на

којима Ребека Вест описује свој сусрет са духовним наслеђем Византије” (Голдсворти 2005: 217). Грачаница је више задивила ауторку путописа у односу на манастир Дечане. То је стога, како сама признаје, јер је њено око навикнуто на византијска мерила (Вест 2017: 699). Током обиласка Косова, даје своје виђење историјских збивања. Као и Едит Дарам, сматра да је цар Душан могао Турке држати подаље, „дајући тако Европи довољно времена да се наоружа” (*op. cit.*, 640). Аустроугарска, коју назива најстрашнијом од свих страхота, тада не би морала бити створена (*Ibidem*). Док, са друге стране, попут Гиљфердинга, ова списатељица промишља шта би било да Турци нису имали толико успеха у освајањима ових простора и да су наишли на јаче супротстављање: „Да није било Турака, византијска цивилизација преселила би се овде и процветала још једном у Српском царству, као што је велики део наше европске цивилизације прешао у Америку, где живи на универзитетима, у уметничким галеријама, [...] већим од оних које ми можемо себи да допустимо” (Вест 2017: 625).

За Србе је веровала да су „дуго били бедем који је штитио Европу од ислама”, те да им је стога „подарено посебно откровење хришћанства” (Голдсворти 2005: 217). На више места у њезином путопису могу се уочити слични ставови.

Никола Кољевић (1995: 5) о ауторкином заносу при првом сусрету са Југославијом говори као да „је то љубав на први поглед”. Зашто јој је та земља била толико примамљива и интересантна? Један од разлога је и различитост којом је одисала, јер је била сачињена од различитих народа. Различитост је управо оно што одређује само Балканско полуострво. На једном месту ауторка то и бележи изјављујући како народи који је сачињавају „имају изванредне особине”, те је „фасцинантно [...] посматрати да ли се они могу организовати у уређену државу” (Вест 2017: 476). Њено дело представља промишљање о Југославији и народима које је упознала, а самим тим чини и једно „од трајних књижевних промишљања о Балкану и његовом месту у историји” (Кларк 2015: 325), које треба да нам пружи дубље разумевање различитих процеса и односа који су се одвијали на рубу Европе, да одгонетне место Балкана и његову улогу не само у историјским периодима, него и у периодима који следе.

VI Разлике у ставовима путописаца у доживљају Балкана и балканских народа

Више пута смо указали на различита размимоилажења путописаца у сагледавању балканских народа. Тачније, указали смо на чињеницу да су путописци, представљајући у својим путописима поједине народе, неретко се сврставали на страну оног народа коме су давали извесну предност, односно којем су били наклоњенији, износећи своју приврженост, па и пристрасност.

У овом делу дисертације детаљније ћемо образложити начине на које су видели и описали поједине балканске народе. Потрудићемо се да истакнемо заједничке црте у њиховим ставовима, те и разлике у сагледавању народа који насељавају простор Балкана. Истовремено, наш је циљ да покушамо да укажемо на критике и похвале које су неким од тих народа путописци упутили.

VI 1. Гиљфердинг и религије на Балкану

Како култура представља једну од најважнијих одлика људског друштва, на исти начин и религија, као битан сегмент друштва, има велики значај у обликовању идентитета појединих народа. Истовремено, схватање цивилизације као напретка културе, у чему „религија игра најзначајнију улогу” на простору Балкана „није нова” (Екмечић 1998: 23). О националном идентитету као сложенем феномену пише Милена Б. Шљивић. Анализирајући однос религије и националног идентитета, она представља више приступа у проучавању и одређењу ових појмова. Ауторка наводи Ентонија Смита који је става да религија има пресудну улогу у формирању националног идентитета, наводећи и да један од приступа „обухвата значајан број студија које на конкретним, издвојеним примерима објашњавају како је религија извршила утицај на стварање и развој националног идентитета” (2021: 332). На основу таквих схватања, Милена Шљивић (*op. cit.*, 334) истиче како је управо религија „имала више него значајну улогу” у очувању националног идентитета српског народа. Како смо већ истакли, специфичност Балкана лежи у његовој разноликости, па и религијској. То посебно важи за подручје Босне и Херцеговине. У периоду када руски путописац долази на балканско тло, нису постојали прецизни и апсолутно доступни подаци о народима који живе на тлу Босне и Херцеговине. Као што смо већ назначили, ни они који су у Русији били најобавештенији нису били „начисто колико народа и каквога све има” (Екмечић у Гиљфердинг 1996: 7) на поменутом подручју. Ваљало је утврдити тачне податке, што је било могуће једино проучавањем на терену¹⁶⁶. У последњем одељку, који носи назив „Босна почетком 1858. године”, Гиљфердинг износи запажања која су збир свих његових утисака и закључака. Његов циљ није навођење статистичких података, како сам каже, већ да укаже на „специфичности положаја босанског становништва” (1996: 248). Попис становништва је, по њему, непоуздан и не одговара стварности, посебно ако се зна да турски пописи не праве разлику између две конфесије, православних и римокатолика. Према њему, управо та деоба представља „једну од најважнијих појава у овој средини” (*op. cit.*, 251). Док за римокатоличко становништво тога доба постоје релативно прецизни подаци, то не вреди за православне. Са друге стране, турски попис убраја само мушкарце, што је такође велики недостатак. Према његовој процени, у Босни има око четири до пет стотина хиљада православних житеља, док се на тај број верника може „избројати једва педесетак цркава и од њих половина није ништа друго до обична дрвена шупа” (*op. cit.*, 253-254).

Путописац износи и једну занимљивост из народа која нам говори о схватању односа између две вере, православне и римокатоличке. На питање зашто православни свештеник не може „заклињати зле духове”, док „латински ‘фратар’ зна како се савлађују нечисте силе”, жена из народа му одговара да је то стога што са престанком важења истих закона за православне и римокатолике, десило се и да се прекинула њихова „међусобна веза: „Наш је отишао на небо, а латински остаде на земљи” (Гиљфердинг 1996: 279). Наведено објашњење представља уверење обичног човека да се у „његовој души несвесно скрива укоренењено уверење у идеално преимућство његове вере” (*Ibidem*). Таква схватања

¹⁶⁶ У „Предговору другом издању”, Екмечић наводи податак да се Гиљфердинг за путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији одлучио док је боравио на европском западу. Као један од разлога за његово путовање, осим словенофилског убеђења, Екмечић наводи и „осетљивост његових бронхија”, јер у једном писму, упућеном Рајевском, можемо сазнати да се лечио у белгијским бањама како би сузбио кашаљ (Екмечић у Гиљфердинг 1996: 8).

су, према мишљењу Гиљфердинга, допринела очувању православне вере, упркос многобројним страдањима и тешким условима којима су православни били изложени. Чињеница да руски путописац у свом путопису наводи речи обичне жене из народа говори нам колико је он уважавао мишљење обичног света и колико се заправо у извођењу закључака ослањао на њега.

Ислам представља значајну појаву и заслужује посебну пажњу. Међутим, према Гиљфердингу, ислам „није ништа унапредио на словенском тлу”, а разлоге проналази у томе што је „дух те религије у супротности са природом Словена” (*op. cit.*, 260). Такво виђење поткрепљује следећим запажањем: „Неке исламске институције, као, на пример, полигамија и скривање жена, нису се чак ни прихватиле у Босни”, док је ислам добио на босанском тлу неке „специфичне особине каквих уопште нема нигде на Истоку” (*Ibidem*). Путописац је назначио како само у Албанији и у Босни „наилазимо на појаву да Европејци исповедају ислам” (*op. cit.*, 259). Његово схватање да ислам није довео до побољшања живота у Босни, упућује на путопишчево критичко сагледавање улоге поменути религије са једне стране, док нам са друге, заједно са критикама које је упутио мудирима, може послужити и у сврху разматрања објективности његових погледа на ислам.

Индиферентност Албанаца према својој вероисповести уз Гиљфердинга бележи и Едит Дарам. Говорећи о том запажању, Гиљфердинг уочава велику разлику између Албаније и Босне:

„За Албанца, индиферентног према вери, ислам је само спољашња форма коју је он прихватио да би угодио властима. Албанац муслиман је пре свега Албанац, а ислам је за њега ствар другостепене важности. Али Словен Босанац – примивши првобитно ислам такође из материјалних побуда – толико је прожет духом своје нове религије да је она постала главном покретачком снагом његовог живота. Њој за љубав он се одрекао сваке везе са својом браћом по крви и примио народност с којом нема ништа заједничко: од Словена постао је Турчин” (Гиљфердинг 1996: 259).

Већ смо истакли да је Гиљфердинг назначио како су муслимани, потурице Словени у Босни и Херцеговини, преданији новој вери¹⁶⁷. О разликама у односу према религији путописац говори наводећи муслимане из Призрена, углавном албанске етничке припадности. Упркос томе што је, према сопственом казивању, Призрен упознао површно, мишљења је како Албанци нису толики верски фанатици у поређењу са Словенима потурицама, који су „прожети [...] фанатизмом до сржи” (*op. cit.*, 156). У насељима око Призрена вели да „господари албанско насиље у свој својој дивљој необузданости” (*Ibidem*). Након пораза под Бечом 1683. године, Турци су искаљивали бес на „поданицима хришћанима и за кратко вријеме порушили су много цркава и манастира у Босни” (*op. cit.*, 268), чиме је подстицана како присилна, тако и добровољна исламизација, управо због великих намета и страховитих репересија. Како смо већ назначили да је хришћанска црквена организација била десеткована, а свештенство махом необразовано, све је то утицало на крајње безнадежни положај хришћана. Гиљфердинг уочава и један важан социолошки елемент, а то је да су богати хришћански трговци у градовима по правилу

¹⁶⁷ Исту чињеницу наводи и Јован Цвијић, пошто босанске муслимане одређује као најревносније приврженике нове вере, који су себе „сматрали за праве или ‘хак Турке’”, па су стога и исказали особито оштру реакцију на устанак Срба 1804. године. Такве реакције су се једним делом могле објаснити и тиме што се они „[в]ероватно [...] у почетку нису сасвим угодно осећали, што су напустили хришћанску веру и у исто време народност, два нераздвојна појма код свих Срба турскога доба” (2011: 421).

живели много боље, што може лако западноевропске путнике преварити „ако само површно упозна[ју] ове крајеве” (*op. cit.*, 284), да стекну лажни утисак како у Османлијском царству постоји напредак и препород:

„Он види градове у којима [...] нема европске делатности [...] Али он види да становништво тих градова живи мирно, ради своје послове у сигурности, а хришћани се не прогоне нити угњетавају. Он може и запитати хришћане како живе. Али од кога ће тражити информације о томе? Наравно, од најбогатијих трговаца, који су махом задовољни својом судбином. Ако ови трговци и познају право стање у земљи, неће о томе говорити пред страним човеком бојећи се да њихове речи не дођу до ушију власти. Зато ће они пред странцем радије уздизати врлине одважног и неустрашивог Турчина, фанатика и пљачкаша” (*Ibidem*).

Са друге стране, виђење самих Турака о положају покорене раје¹⁶⁸ јесте сасвим другачије, те зато и говоре о једнакости муслимана и хришћана, да у народу влада благостање, да се цркве могу подизати и оснивати школе. На таква уверавања, „[с]транац ће зинути од чуда” (*Ibidem*). Када је реч о положају хришћана у граду или на селу, Гиљфердинг уочава како је „сељацима много теже” (*op. cit.*, 285). Добро запажа да је сав терет постојања у европској Турској сваљен на плећа руралног становништва, од државних дажбина до непостојања правде, суда ни могућности жалбе: „Та муслиман је наш брат, њега не треба пљачкати, то је понекад и опасно. Трговца, баш ако је и раја, не треба тлачити: читав би град закукао, а можда би га и Европљани узели у заштиту. А ко ће дознати све оно што се одиграва у неком сеоцету у планинама преко којих неће допрети до града никакав глас?” (Гиљфердинг 1996: 285). На тај начин он диже глас за права оних чији се глас до сада није чуо, те јасно указије на искривљену слику стварности која је постојала и одржавала о руралном становништву Босне и Херцеговине.

Како се у најгорем положају налазио обичан човек, најчешће сељак, који је био и најугњетаванији слој православног дела становништва, Гиљфердинг записује да се њихов положај неће побољшати, посебно у околностима које је описао и видео, те додаје да не види могућности за побољшање ни у скоријој будућности. Владавина Турака јесте оставила дубоке трагове у навикама, начину живота и менталитету људи, што се огледа и у чињеници да је „утиснула балканским народима црте ‘раје’, особине потиштене класе”, створивши тако „велики број нарочитих моралних особина” (Цвијић 2011: 122).

Говорећи о Гиљфердинговој опредељености да обиђе западне крајеве европске Турске, Екмечић наводи како је његов „циљ био да се сусреће са обичним српским светом” (Екмечић 1996: 8). Попут Едит Дарам пола века касније, и Гиљфердинг бележи постојање мржње како муслимана према хришћанима, тако и хришћана према муслиманима. Насупрот томе, код хришћана постоји дубока мржња не само према Турцима, већ и према домаћим муслиманима, „повезана са неповерењем пуним презира” (Гиљфердинг 1996: 285). Ипак, уочава и изузетак. Када говори о мржњи хришћана према муслиманима, она се „у срцима сеоског, простог народа не протеже на султана” (*Ibidem*). Постоји веровање да цар или султан представља „митско биће” испуњено добродушношћу, које воли рају и које је преварено. Истовремено, путописац примећује како „[м]еђу становницима појединачних српских подручја постоји – несхватљива за руског човека – мржња и завист”, те и „[у] свакој српској области нема села које не би попреко гледало на суседно село” (*op. cit.*, 287). Могли бисмо рећи да је и овом примедбом руски путописац показао своју способност

¹⁶⁸ Када је реч о термину „раја”, Екмечић (1997: 19) назначио је да се та реч користи за кметове у свим исламским земљама, док је Французи преводје као „troupeau”, у значењу стада или гомиле.

учавања културолошких одлика, овде српског народа, истичући, поред мржње, и завист као емоцију.

Треба истаћи да путописац Босну одређује као специфичну, првенствено због чињенице да у њој нема привржености једној конфесији. У Босни има око двеста хиљада „мушкараца под Мухамедовом заставом”, а у старој Србији нема муслимана који су преобраћени Словени, док је изузетак само Нови Пазар, те одговор проналази у историји и чињеници да је Босна „увек била одвојена од других српских земаља” (*op. cit.*, 105). Православље је остало заступљено само на периферији, док су централни крајеви „око престоница босанских банова и краљева” који су били преплављени богумилима, касније „обраћени [...] у католицизам”, да би са доласком Турака они пожурили „да [се] још једном окрену вером како би се додворили новом господару” (*Ibidem*), те постали махом муслимански. Другим речима, доскорашњи богумили лако су прихватили нову веру доласком Турака: „Због тога и данас – после толиких сеоба из једног дела Босне у други, које су у току 400 година биле неминовне – налазите огромну масу муслимана у оним местима где су хришћани припадали римској цркви, а неупоредиво мање тамо где живе православни” (*Ibidem*).

Гиљфердинг бележи једно предање које указује на постојање богумилске традиције у Босни, а које се преносило унутар зидина фрањевачког самостана у Кршеву, те говори да је то место некада „било центар те јереси”, тачније „седиште богумилског ‘папе’” (1996: 228). Поменути самостан подигнут је на темељима седишта богумилског поглавара и „једина [је] жива успомена која је о богумилима остала у Босни” (*Ibidem*). Што се римокатолика тиче, било је примера преласка у ислам, али и потоњег тајног практиковања хришћанске вере. Пишући о исламизацији у Босни и Херцеговини у чланку „Пријелази на ислам у Босни и Херцеговини и везе конвертита с њиховом кршћанском обитељи, од османскога освајања до краја 17. столећа”, Дијана Пињух као главне разлоге успешности тог процеса наводи пре свега глад, као и велике намете које је подносило немуслиманско становништво, с тим што „у Херцеговини, за разлику од Босне, никако не можемо говорити о пријелазу на ислам као о масовној појави” (Пињух 2019: 72). Пињухова не заборавља да укаже и на постојање политичких разлога који су поспешили масовнију исламизацију на босанским просторима: „Поразом кршћанске војске на Мохачу (1526) нестало је сваке наде за брзо ослобађање од османске власти” (*Ibidem*). Више аутора указује на значај привилегија које су стицане преласком у ислам. Јасно је да су тада, са прихватањем нове вере, наступиле „највеће и најтрајније промене”, пошто је „онај ко би примио нову веру, самим тим [...] постојао повлашћен човек” (Барјактаровић 1998: 46). Мирковић (2016: 38) наводи како су привилегије „представљале снажан изазов немуслиманима за прелазак у ислам”, а то су право на државну службу, службу у војсци, као и ниже опорезивање, указујући и на чињеницу да је прелазак у ислам допуњаван и насилно, одузимањем деце „ради потурчења и индоктринације”, тачније мењања верске карте балканског хришћанског становништва. Међутим, променом религије долазило је и до постепеног усвајања „оријентално-исламски[х]” елемената културе, што јесте „био један од најснажнијих токова оријенталних утицаја, поред осталог и зато што је трајао изузетно дуго” (Пантелић 1998: 12). Последице дугог присуства Турака и њихове доминантне улоге на Балкану неминовно ће оставити трага у понашању балканских народа, који током времена попримају и поједине оријенталне норме живљења, па и погледа на свет. Док се тај процес одвијао постепено, треба рећи да са прихватањем исламске религије, када се полако мења и верска структура становништва на Балканском

полуострву, то постаје и додатни ослонац за снажно присуство Турака Османлија, као и олакшавајући фактор за њихову владавину.

Упркос исламизацији, неретко није долазило до потпуног раскида са старом вером и њеним обичајима: „Како пријелаз на ислам за многе није значио и потпуни прекид са старим обичајима, тако је било и оних који су тајно исповиједали католичку вјеру” (Пињух 2019: 82). Један део становника јесте прелазео у нову веру услед тешких намета, док други прихвата ислам како би очувао своје привилегије. Према Ћоровићу (1989а: 117), „[в]елики део босанског племства примио је ислам”, премда је ситуација у Босни била сасвим специфична, те многи „нису у проверавању гледали ништа необично”. Посебност тог простора огледала се у супротстављености присутних религија, као и постојању богумилске јереси, која се на тлу Босне одржала упркос вековним прогонима. Са друге стране, „Турци су према Босни водили посебну политику”, желећи да ојачају „опозицију против Мађара и да у домаћем становништву добију искрене сараднике против њих” (*Ibidem*). Иако сматра да подједнако трпи и православно и римокатоличко рурално становништво, руски путописац издваја римокатолике као оне чији је положај нешто бољи и то захваљујући утицају које њихово свештенство има на владајуће кругове у Турској, са једне стране, а са друге, пресудну улогу у томе имала је и помоћ аустријске владе. За разлику од њих, православни „немају никакве потпоре и никакве помоћи” (Гиљфердинг 1996: 286). Једино што је неповољније по римокатолике, према Гиљфердигу јесте чињеница да их бројчано мање има, тачније, како оцењује, међу њима нема трговаца и богатијих људи (*Ibidem*). Осим што је указао на непостојање поузданих података о тачном броју припадника различитих конфесија, руски путописац бележи и многобројне разлике међу њима, упоређујући их не само по привржености очувању своје вере, дисциплинованости парохијана, него и по образованости свештеника обе конфесије, те и помоћи коју су добијали. То нам говори у прилог његове исцрпности у анализирању и сагледавању целокупног стања у коме су се римокатолици и православци налазили. Док су римокатолици дисциплинованији и њихови свештеници углавном образованији, православне житеље оцењује као приврженије очувању своје вере, упркос томе што су мање образовани.

На основу изнетог, види се да је велики Гиљфердингов допринос у томе што је био посвећен истраживању на терену, што је уочавао и најситније разлике, како међу православнима, тако и муслиманима и римокатолицима. Могло би се додати како се увек трудио да буде објективни посматрач. Тако, на пример, када говори о политичком стању православне цркве у Босни, наводи да у њеним вишим слојевима „влада зло”, те да грчког владика босанског мора приказати тамним бојама:

„Мени се чини да је боље говорити истину него је крити из страха да ће се, одлуком о правременом уклањању неких лица, бацити љага на светињу њиховог чина и на божански идеал који зрачи у цркви. То је неоснован страх и недостојан хришћанина. Поглавар цркве у Босни туђ је православцима Босанцима исто тако као и у другим областима турске државе. Православни митрополит обично не познаје језика свога стада. Са њим народ разговара уз помоћ преводиоца, исто као и са османлијским пашом” (*op. cit.*, 280).

Критике упућене грчком фанариотском свештенству и изразито негативна слика њихове улоге¹⁶⁹ довела је до препрека у процесу објављивања његових рукописа, пошто су му „[о]сетљиви људи у црквеном Синоду” то замерили (Екмечић 1996: 8). Ипак, места која су била прецртана враћена су у текст (*Ibidem*). Како би појаснио однос између простог народа и православног грчког митрополита, аутор наводи речи које је током свог путовања имао прилике да чује: „Од Турака и од владике не море се живјети”, као и „Грк је Грк” (Гиљфердинг 1996: 281), указујући на њихов лош међусобни однос, у коме се на народ гледа само као на начин за обезбеђивање прихода и оне који се додатно искоришћавају. Како се народ није могао ослањати на владике (које нису доживљавали као своје), очување православне вере јесте зависило од самог народа, с једне стране, те недовољно образованог свештенства, са друге. Неизоставно јесте да је главну карику у том процесу чувања вере и идентитета чинио обичан народ, преносећи обичаје, традицију и правило вере са колена на колена.

Осим свештенства, на мети критике нашли су се и сами православници, пре свега трговци из градова који се, по правилу, нису заузимали за опште добро и помоћ сиромашном руралном становништву. Назначимо да Гиљфердинг припада оној групи путника и путописаца који су се осмелили да зађу дубоко у унутрашњост Балкана да би изблиза увидели како изгледа свакодневни живот и рад обичног света, сматрајући да се у тим и таквим срединама може пронаћи аутентичан балкански менталитет, изворна култура и да се тако могу сагледати светоназори тог шароликог становништва понајпре у етничком, религијском и социолошком погледу.

¹⁶⁹ Поред таквих примера на које упућује Гиљфердинг, треба скренути пажњу читаоцима на постојање блиставих примера грчких митрополита. Такав пример је митрополит Јосиф, који је био пореклом Грк. На чело Херцеговачко-захумске митрополије је дошао 1816. године. Највећим делом, захваљујући његовом утицају је постигнута аутономија мостарске црквене општине. Јосиф је научио и српски језик. Захваљујући и његовој вештини преговарања са Али-пашом Ризванбеговићем, у значајној мери је довело и до обнове старе мостарске цркве (Радосављевић 2018: 336).

VI 1. 2. Гиљфердингова запажања о етнографији

Гиљфердингов путопис значајан је и по томе што садржи низ етнографских бележака и података, понајпре народна предања, као што је оно везано за посебне камене плоче, такозване „биљега“, према речима његових пратилаца, на које је наишао на путовању од Требиња ка Мостару. И православно и муслиманско становништво на херцеговачко-далматинској граници имало је заједничко виђење да су то гробља која су остала још од старих Грка који су на тим просторима живели пре Срба, те да су ти стари Грци у њиховој машти и свести фигурирали као горостаси. Оваква легендарна предања није чуо у источном делу Херцеговине, односно у крајевима који се граниче са Босном. Пажњу на тим „биљезима“ привукле су му „грубо скициране фигуре људи, коња, стрела и некаквих фантастичних уобличења“ (*op. cit.*, 42), будући да су се проналезиле само на појединим таквим плочама. По њему, највероватније је да су оне саставни део загробне културе илирског племена Далмата. Оно што ми данас знамо јесте да је реч о стећцима, средњовековним надгробним споменицима за које се данас верује да су их, макар делом, оставили богумили. Будући да се простор на коме се могу пронаћи ти надгробни споменици поклапа са простором на коме је деловала богумилска црква босанска, уврежило се мишљење да порекло стећака треба тражити на том простору, како примећује Мануел Лоренц (Manuel Lorenz) у чланку „Богумили, катари и босански крстјани: Трансфер дуалистичких хереза између истока и запада (11-13 стољеће)”¹⁷⁰. Како тврди, постоје слични споменици и на просторима Хрватске, Далмације, Србије и Црне Горе, што води закључку да су „такве надгробне споменике изграђивали католици, православци и муслимани” (2015: 42), те се не могу доводити у везу само са богумилима. Чињеница да се такви споменици не могу наћи „у доказаним богумилским подручјима Бугарске и Тракије” јасно потврђује да се њихово порекло не може везивати искључиво за богумилски покрет (*Ibidem*). У раду „Стећци као (интер)национално наслеђе: три студије случаја”, Владимир В. Михајловић говори о њима као једним од „најособенијих трагова прошлости” на подручју Западног Балкана, који „привлаче пажњу локалног становништва, као и страних путника”, те и да се у народном предању везују уз дивове, али да се „уз те хероје и дивове неизоставно [...] јавља и придев непознати” (2018: 677-680). То нас упућује на чињеницу да ауторе ових биљега не можемо одредити са сигурношћу¹⁷¹, што Михајловић потврђује, указујући на одговорност археолога, јер „уколико као људи којима је то струка не понуде интерпретацију материјалне културе коју проучавају, то неће спречити друге, неоптерећене академским, а неретко и етичким нормама, да тако нешто учине” (2018: 690).

¹⁷⁰ Рад је изворно објављен на немачком језику 2011. године под насловом: “Bogomilen, Katharer und bosnische ‘Christen’. Der Transfer dualistischer Häresien zwischen Orient und Okzident (11.-13. Jh.)” у зборнику радова: *Vermitteln – Übersetzen – Begegnen: Transferphänomene im europäischen Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Interdisziplinäre Annäherungen*. Göttingen: V & R Uni-press, ur. Balázs J. Nemes / Achim Rabus, Nova mediaevalia; Bd. 8. 87-136. Превео га је Недим Рабић на хрватски/бошњачки језик 2015. године за потребе часописа Института за историју у Сарајеву, *Хисторијска трагања*. Тај превод и користимо, будући да чланак није преведен на српски језик.

¹⁷¹ Владимир В. Михајловић, позивајући се на друге ауторе, говори како су стећци били коришћени као камен темељац аустријског пројекта за изградњу јединствене босанске нације, која је словенско становништво повезивала са богумилима, али да су подједнако од деведесетих година прошлог века они повезивани са православним, али и хрватским становништвом Босне и Херцеговине (Ловреновић у Михајловић, 2018: 680), као што постоји и влашка теорија, према којој се порекло стећака везује уз становништво номадског карактера које је антрополошки несловенско (Милошевић у Михајловић, 2018: 680). Тако сагледано, стећци су били и место спајања, као и место раздвајања.

Путопишчевом заслугом остало је сачувано од заборава и једно легендарно предање о начину турског освајања града и тврђаве Добрун. Како су заузели целу Босну, остао је само Добрун и краљица Јерина, коју је преварио заповедник турске војске да ће се њоме оженити и издати Турке. Благо у сандуцима натоварено на двеста коња, које је требало бити свадбени поклон, скривало је наоружане турске војнике, који су на превару ушли у град (Гиљфердинг 1996: 97). Поменуто предање умногоме подсећа на Хомерову *Илијад*у, тачније Одисејев предлог како да Грци коначно освоје Троју. Тврђаве, као и пећине „изазивају народну машту”, те се пећина у близини назива Краљица и упућује на Јерину (*Ibidem*).

VI 1. 3. Гиљфердинг: православци, католици и муслимани у Босни и Херцеговини сагледани етнички и лингвистички

Гиљфердинг у свом путопису наводи поделу босанског становништва на три народа: Турке, Латине и Србе, дајући ипак предност српском народу пошто истиче да „сви Босанци припадају једном те истом српском народу и [...] говоре једним језиком” (1996: 258). Тако он све муслимане посматра као Турке, Латине као кршћане („презриво-шокц[e]”), док су на концу ту и Срби, „другчије: хришћани, презриво - власи” (*Ibidem*). Прво што се може уочити је да у класификацији коју пружа предност даје православној живљу, премда наводи да је такву поделу засновао „судећи по властитим схватањима Босанаца, и по званичним изјавама и признањима” (*Ibidem*). Мада поистовећује муслимане словенског порекла са Турцима, ипак прави разлику између њих и Турака када говори о фанатизму, пошто потурчене Словене види као веће фанатике. Истовремено, указује на тзв. „презриве” термине који су тада били у употреби за хришћанско становништво. На пример, „под термином Влах” у Душановој држави „подразумевао [се] подређени становник који није био српског порекла и који није говорио српским језиком” (Мутавцић 2008: 298). Ако бисмо се запитали када и како долази до употребе овог назива за означавање православног становништва, тачније Срба, може се навести да су Турци и потурице, „посебно у западним крајевима Балканског полуострва проширили термин Влах на све Србе”, о чему нам сведочи хрватски путописац Бенедикт Курипешкић „који је 1530. године прошао кроз Босну” (Мутавцић 2008: 299), а да након овог периода постоји велики број примера о употреби термина Влах у значењу Србин. Мутавцић (2008: 300) наводи да је и сам Вук Караџић један од оних који потврђује да се овај етноним „ипак односио само и једино на Србе”.

У својим разматрањима о народима у Босни и Херцеговини, Гиљфердинг је указао на важност вероисповести, што смо већ више пута назначили. У складу са тим, истакао је чињеницу да су православни и латини (римокатолици) „две засебне друштвене целине”, и то „не само у религиозном погледу него и у лаичком, националном”, те, како би то потврдио, наводи да не износи хипотезе, већ примећује да у Босни и Херцеговини истоветност „језика, порекла и обичаја ништа не значи пред разликом конфесије” (Гиљфердинг 1996: 106). У прилог томе износи и тврдњу да уколико упитате „Босанца, Србина, или Херцеговца којој нацији припада, и он ће вам одговорити које је вероисповести” (*Ibidem*). Значај вероисповести и њено изједначавање са националном припадношћу¹⁷² не задржава се само у међусобним односима та три народа. Поменути схватања преливају се и на начин на који становници Босне и Херцеговине посматрају друге народе ван своје земље. Гиљфердинг указује на више примера који говоре у прилог наведеним тврдњама: „‘Јесте ли ви Србин?’ стално су ме питали за време мога путовања и муслимани и православци, иако су знали да сам ‘Москов’, а могли су, и по првој речи коју изговорим, приметити да сам странац. Али они су питали не о народности, него о религији” (1996: 106). Указујући на таква схватања која су важила и у одређењу других, а не само за домаће становништво, руски путописац скреће пажњу на то колики се значај придавао вероисповести у то време.

У разговору са путописцем, босански бег, Мухарем Ситница, руског цара назива Србином, мислећи на верску припадност, те изражава чуђење над чињеницом да је руски

¹⁷² Еремиа (2019: 174) такође примећује да Гиљфердинг у својој класификацији народа у Босни предност даје верској одредници, те каже да појам народа нема етнички, већ верски садржај.

цар помогао Немцу, премда је Немац римокатолик, док су Руси православци (*Ibidem*). Приликом посете Јајцу, назначили су му да код њих „нема ниједног Србина [...] сви смо ми латини” (*Ibidem*). Приметио је да је изједначавање народности са вером нешто више заступљено „у свести православног српског живља” (Гиљфердинг 1996: 106), па уколико би се православни Србин одрекао своје вере, истовремено би се одрекао и своје народности. Чалићева (2013: 29) истиче како је „у преднационалном добу ‘православно’ садржајно и појмовно изједначавано са ‘српским’”, што потврђује Гиљфердингова запажања. Путописац даје и следеће поређење:

„Православни Србин, ма где он живео – у Босни, Херцеговини, Далмацији, Угарској, Кнежевини Србији – има, сем цркве, једну велику домовину, српску земљу, истина подељену између многих господара, али она постоји идеално, као земља једног православног српског народа. Он има своје усмено предање, традицију: зна за српског Светитеља Саву, за српског цара Душана, за српског мученика Лазара, за јунака Краљевића Марка” (Гиљфердинг 1996: 106-107).

Не само код Срба, култ Светога Саве је, према наводима Гиљфердинга (*op. cit*, 198), поштован и код Далматинаца и Хрвата римокатолика, а као најважнију разлику између између римокатолика и православца истакао му је један житељ Срема, рекавши да „шокци верују у Рим – папу – ми у св. Саву” (*Ibidem*). У вези са тим, Гиљфердинг бележи примећује:

„Србин католик одбацује све српско као православно. Он не познаје српске домовине ни српске прошлости. Он зна само за уску, регионалну домовину: назива се Босанцем, Херцеговцем, Далматинцем, Славонцем, према покрајини где се родио. Свој језик не назива српским, него босанским, далматинским, славонским и сл.” (*op. cit*, 106-107).

Иако његови саговорници нису умели довољно добро да објасне разлику међу језицима, будући да нису били довољно образовани, нити лингвистички вични, путописац наводи да је реч о једном истом језику којег Срби римокатолици најчешће називају ознаком „нашки”. Из тих разлога, читаоцу скреће пажњу како неретко странцу упућују питање уме ли да говори „нашки” језик: „Али шта значи ‘нашки’ језик, он не зна. Он не зна име тога језика, јер ни сам нема заједничке домовине нити заједничког народног имена. Сем уже покрајине, за њега постоји само једна отаџбина – римокатоличка црква. Зато Србин католик назива себе ‘кршћанином’ исто онако као што се православца назива ‘ришћанином’” (*op. cit*, 107).

Екмечић (2019: 316) је указао на посебну етничку категорију која би се, сагледана из лингвистичког угла, могла означити као становништво „са етничким идентитетом ‘Нашијенаца’”, а која се, као таква, може пронаћи у оквиру релативно бројне историјске литературе написане у другој половини деветнаестог века¹⁷³.

Као заслугу православне цркве, руски путописац види чињеницу што је успела да се „сроди са народношћу”, док су, насупрот томе, римокатолицизам и ислам искорењивали

¹⁷³ Милорад Екмечић истиче и да то није феномен који важи само за јужнословенске просторе. Као пример наводи западну Украјину и Буковину, где се користи термин „Тутејци”, поред Италије где се користи сличан термин „Nostrano”. Што се језика тиче, помиње и дубровачког католичког писца Луку Зора, који је прибележио 1903. године да се „језик свуда око Дубровника назива ‘нашки’, чак и узречица ‘parlano nostrano’” (Екмечић 2019: 316 - 317).

народност (Гиљфердинг 1996: 106). Поредешњи римокатоличко и православно свештенство, на више места у путопису указује на чињеницу да је римокатоличко свештенство образованије у односу на православно. Услед необразованости православног свештенства, оно се могло лако „из незнања, заразити лажном науком” (*op. cit.*, 32). О необразованости свештенства Босне писали су и други аутори пре Гиљфердинга, попут Фјодора Васиљевича Чижова, који наводи како у Босни постоје свештеници који не знају ни „Оче наш” (Блажић Пејић 2021: 27). Гиљфердинг (1996: 107) наводи и податак да народ „верује своме ‘фратру’ као непогрешивом ауторитету”. Друга разлика коју наводи јесте податак да су римокатолици редовнији у присуствовању верским обредима у односу на православне. Једном речју, у тој мери су дисциплиновани да је довољно да фратар „каже реч, па да читава парохија до последњег човека буде готова да испуни његово наређење” (*op. cit.*, 108), што говори и о развијеном поверењу римокатолика, поред њихове дисциплинованости. Постојање толиког поверења са друге стране указује на организованост католичког свештенства и њихов континуирани рад на терену са верницима, насупрот слабој организацији православне цркве, која је након продора Турака једва опстајала.

Када пише о руралном становништву православне и римокатоличке вероисповести, путописац уочава још једну разлику, упркос томе што су мање дисциплиновани, православни се ређе одричу своје вере. Гиљфердинг је убеђења да је то становништво главна карика у очувању православне вере. Примере тога проналази у начину на који се обични православни живаљ брине о малим сеоским црквама по Херцеговини. У тим црквама није било могуће наћи ни крста, ни иконе, нити богослужбене књиге, с обзиром на то да „то чувају по својим колибама сељаци из околине”, док се потребне ствари „доносе у цркву само онда када се одржава богослужење” (*op. cit.*, 33). Муслимани би те предмете највероватније однели уколико би их затекли. Путописац оставља податак да се цркве тек у скорије време закључавају, да су цркве биле и без врата, те је верни народ приликом доласка налазио „у њима много нечистоће” (*Ibidem*). Констатује како се у југоисточном делу Херцеговине може видети много таквих цркава, док у Босни и северозападном делу Херцеговине сеоских цркава готово и да нема. Махом су порушене, а уколико су опстале, оне су без свештеника. Није редак случај да један од имућнијих људи преузима такву обавезу, и то „ради спасавања своје душе” (*Ibidem*)¹⁷⁴. Из тих разлога, очување православне вере има захвалити управо „унутрашњој снази хришћанске љубави, која живи у народу” (Гиљфердинг 1996: 32). Претходно изнети ставови о ревности и марљивости православног руралног становништва у очувању своје вере јесу и разлог Гиљфердинговог убеђења да је „словенски ислам у Босни и никао [...] првенствено на некадашњем католичком тлу” (*op. cit.*, 33).

У социолошком погледу, Гиљфердингу нису промакли обичаји и односи унутар православне породице као примарне друштвене групе, па тако записује, док је боравио у Сарајеву, следеће:

„Када сарајевски трговац седи, жена и ћерка су дужне да стоје пред њим. Када му дође гост, жена и ћерка прилазе руци, послужују слатко, ракију и кафу. [...] Само једном годишње Сарајлија се разулари: на своје крсно име, тј. на дан када се, по српском обичају, празнује светитељ заштитник рода и дома. На славу се позива цео свет. Гости по турски

¹⁷⁴ Гиљфердинг наводи да је у манастиру Дужи упознао сељака из Попова поља, који води бригу о четири цркве. Ту се богослужења врше само пар пута годишње, када су велики празници, док калуђери оближњих манастира долазе у села ради богослужења.

прекрсте ноге уз ниске столове [...]. Пије се до изнемоглости. Жене једу одвојено” (Гиљфердинг 1996: 76).

Овај детаљ јесте занимљив сам по себи, будући да представља опис споја традиционалних (хришћанских) и новоусвојених (оријенталних) елемената који су условили и допринели да се развије посебан културни образац понашања: жене једу одвојено, док се седи са прекрштеним ногама попут Турака. Међутим, када је реч о самом обичају прослављања крсне славе може се истаћи да слава опстаје као један од најзначајнијих обичаја у српској култури. За славу се окупљају чланови породице заједно са пријатељима, док је и уобичајено да свако ко тога дана дође треба да буде и угошћен.

Путописац оставља један не тако детаљан, али врло важан етнографски опис који се тиче одевања хришћанки, а без посебног навода да ли је реч о православкама или римокатолицима: о празницима носе дугу, уску одећу, а на себе стављају и низове дуката „нанизаних на гајтан и обешених о врат” (*Ibidem*): „И тако, хришћанске жене и девојке, накићене златом и сребром, стоје о празницима на отвореним вратима својих кућа и ту ашикују с момцима. Пред вече, кад је лепо време, одлазе у групама у шетњу ван града, а пред њима се кочопере, на коњима, трговачки синови” (Гиљфердинг 1996: 77).

Говорећи о друштвеном животу, путописац истиче како је то „сав друштвени живот сарајевских хришћана”, те да се у поређењу са муслиманским, може сматрати развијеним. За друштвени живот босанских муслимана вели да се може рећи да га готово и нема: „Како живе муслимани Босанци и шта раде? Поставите ово питање Босанцу, и он ће вам одговорити са три речи: ‘Па ето, сједимо.’ Седење (наравно, уз карте и са чибукком) понекад се ‘преноси’ из куће и наставља у дућану, а лети, пред вече, и у кафани ван града” (*Ibidem*). Седење упућује на неактивност, нерад, одмарање, доколицу и уживање, једном речју, на утицај оријенталног начина живота. Турско-оријентални утицаји су се нагло ширили са доласком Турака, а посебно су се осећали у градским срединама и варошима где је Турака и било више, те се може рећи да је од 16. до 19. века полуострво „имало више азијски но европски изглед” (Цвијић 2011: 113). Стога, начин живота босанских муслимана упућује на културолошки утицај Турака који имплицира хедонизам, препуштање доколице и уживању, најчешће уз кафу. Према Ћоровићу (1989а: 121) управо се са доласком Турака „код нас одомаћила кафа”, те су словенски муслимани, прихвативши турске навике, проводили „живот са смислом за уживање”. Међутим, Турке који су дошли како би управљали земљом, Гиљфердинг приказује у изразито негативном светлу: наводи да је то посебан свет склон интригама и подмићивању. Према његовом мишљењу, таква слика је последица турског управног система. Како примећује (Гиљфердинг 1996: 78), „чиновник Османлија у Босни” изузетно је неактиван и „такав је човечији створ који је међу свима мени познатим живим бићима најближи животињској врсти”: „Цело своје слободно време проводи он у апсолутној неактивности. Никад ништа не чита, па чак (како су ме уверавали добри познаваоци Турака, уз то и туркофили) и не мисли ако нема потребе за тим. Сву његову разоноду чине посве ниска уживања: на два сата пре вечере седа за сточић, на који су постављене боце мастике и пије пуна два сата” (1996: 78).

Таквим негативним описом османлијских чиновника у Босни, Гиљфердинг оставља места критици своје објективности. Већ смо назначили његов став о мудирима као посебним представницима турске власти, јер од њих „зависи судбина огромног царства”, па зато представљају својеврсну мешавину „лакејства, сервилности и смисла за заповедање” (*op. cit.*, 91). У социолошком и психолошком смислу, њихова љубазност и

предусретљивост са странцима није мотивисана жељом да остваре добре односе са хришћанима. Описује их као подмитљивце, који не познају језик становништва где су дошли, не труде се ни да га науче, те је сасвим природно да са локалним народом немају ничег заједничког. Према свом физичком изгледу, углавном носе поткресану браду, имају доброг коња, једино они образовани „држе турски календар” (Гиљфердинг 1996: 92), поседују огромну послугу која је у дроњцима и боса, живи у прљавим собама, а становништво Босне називају погрдно каба, у значењу `дивљак`. Наводи да, уколико су пореклом из Бугарске и Македоније, науче језик земље у коју су дошли и умерени су у свом понашању. За разлику од њих, мудире албанског порекла одређује као паметне и зле, док оне који долазе из Мале Азије оцењује као најекстремније, јер их карактерише непријатељство према хришћанима (*Ibidem*). Овде можемо приметити да се у опису припадника албанског народа Гиљфердинг приближава ставу Едит Дарам изнетом још у њеној првој књизи, а која је у својим анализама као карактерне особине Албанаца истакла сналажљивост и чињеницу да их упркос необразованости одликује добро резонување и оштра памет, јер када им се пружи прилика да напусте своју земљу показују „велику пословну способност и изненађујућу моћ прилагођавања околностима” (1997: 67).

Путописац истовремено подвргава моралној критици и православно градско становништво, првенствено сарајевске трговце, за које вели да их готово увек покреће искључиво „лични и кастински егоизам” (*op. cit*, 79), што значи да се нису бринули нити о изградњи школа и о образовању православног становништва и свештенства, са једне, а са друге стране, како смо већ назначили, нити о православном руралном становништву и његовом обеспарављеном положају. Тачније, они који чине богатији слој у Сарајеву никада и не помишљају да би могли више помоћи и унапредити услове живота за православни живаљ уопште:

„Трговци не само што не помажу сељацима него им, пред Турцима, наносе штету на сваком кораку. Не само што их не узимају у одбрану него, у случајевима када сељаци науме да се потуже на неиздрживо и тежно своје стање, трговци убеђују власт да је све то лаж и бесмислица и да су сељаци бунтовници” (Гиљфердинг 1996: 80).

Што се трговине тиче, наводи да се „сва трговина налази готово искључиво у православним рукама” (Гиљфердинг 1996: 56), што одређује као значајну занимљивост¹⁷⁵. За римокатолике наводи како се „уопште не баве трговином”, док домаћи муслимани „тргују само цариградском робом или домаћим производима” (*Ibidem*). Православни босанскохерцеговачки трговци трговали су са трговцима у местима на Јадрану, попут Задра, Шибеника, Дубровника, али и са Трстом, и то искључиво са православцима, те они неће „узети робу од католика у овим градовима”, при чему као пример узима Сплит у коме само једна православна кућа држи сву трговину са Босном (*Ibidem*). Како је увидео постојање јединства међу православним трговцима, аутор је извео акључак како би свеукупни положај православаца у Босни био умногост лакши и бољи, уколико би поменуто јединство постојало и међу свим осталим друштвеним групама, а не само трговцима.

Услед таквих околности, Гиљфердинг износи став да православни трговац, мислећи првенствено на сопствено добро, стоји на „страни завојевача и помаже му свим силама у

¹⁷⁵ Када говори о Призрену, Гиљфердинг такође истиче како је трговина у рукама православаца, премда они по робу „не иду у иностранство, него купују инострану робу из друге руке” (Гиљфердинг 1996: 157).

пљачкању сиромашних, напаћених и застрашених сељака” (*op. cit.*, 80). Међутим, и поред бројних критика до сада изнетих, Гиљфердинг је имао и низ похвалних запажања о том истом слоју православних трговаца. Наиме, издваја Мостар као место у коме „нема устежања међу православним становништвом када је у питању умни развитак и тежња за просвећивањем” (*op. cit.*, 55). Правећи паралелу између мостарске и сарајевске православне општине: мостарска је много мања, све трговце одређује као дућанције, а када је реч о општем добру, видљиво је по томе што „[с]ада Мостарци намеравају да прошире школу и оснују више разреде за оне ученике који се припремају за духовна звања. То би била прва православна богословија у западној Турској” (*Ibidem*).

На крају изложеног, посебно би требало истаћи улогу православне вере у Босни и Херцеговини. Општа Гиљфердиногва оцена јесте да је вера била кључна у очувању свих националних, културних и друштвених вредности православног живља, премда је истакнуо необразованост као важну одлику великог дела свештенства у Босни и Херцеговини. Према Андрићу (2017: 92), српска црква је значајна у томе што је „у самом народу неговала живе снаге”, те је тако „спасла континуитет духовног живота и непрекинуту народну традицију”. На основу различитих навода из путописа, није тешко запазити колики значај је у очувању вере имало рурално становништво. Представници словенофилског покрета, коме је и Гиљфердинг припадао, инсистирали су на посебности православне религије и начина живота руског народа, те и на надмоћ православља над другим конфесијама. Такве ставове заступао је Хомјаков, духовни отац поменутог правца. Александар Иванович Кошељев је забележио да је Хомјаков био „строги и дубоковерујући православни хришћанин”, који је „одвајао потребу сваког народа за самобитни развој, значај вере у човечанском душевном и моралном животу и супериорност наше цркве над католицизмом и протестантизмом” (Кошељев у Блажић Пејић 2021: 12)¹⁷⁶. С обзиром на то да је инсистирање на значају религије (православља) било неупитно за већину представника поменутог правца, сасвим је било природно Гиљфердингово интересовање усмерено првенствено ка стању православне вере на подручју Балкана које је обишао. Додатно, као високо образованог човека, сасвим су га очекивано интересовале и теме у вези са просветом, образовањем, школством, стању цркава.

Искрену приврженост Русији и руском народу аутор уочава у срдачности и љубазности православног становништва коју је и сам осетио при обиласку манастира и цркава и у сусрету са обичним светом. Ако је на почетку путописа истакнуто да о земљама у којима се путописац упутио није било података, што је и један од разлога за истраживање тих крајева, након објављивања делова Гиљфердинговог рукописа умногоне је представа о тим крајевима у Русији промењена. Назначимо још и то да је део својих бележака са путовања од Сарајева до Призрена објавио у словенофилском часопису „Руска беседа” током 1858. и 1859. године.

Назначили смо како се перцепција Западњака о Турцима мењала са опадањем њихове моћи те да се они од надмоћне нације све више приказују као назадни, некултурни и неспособни за било каква постигнућа. Гиљфердинг је наклоњеношћу ка хришћанском делу становништва, те увиђањем заосталости, кривца због тог стања пронашао у турској

¹⁷⁶ У докторској дисертацији *Московски словенски комитет и српско питање (1858-1875)*, Јована Блажић Пејић је назначила да је словенофилски правац био разнородан. Многи од његових припадника су у почетку били ватрени западњаци. Међутим, Хомјаков, који је и био духовни вођа покрета, се издвајао, указујући на значај религије и супериорност руске цркве. Пејићева преноси изјаву Александра Кошељева како је већина пришла покрету, али су неки задржали своја убеђења стечена на западу. Они су зато и дали назив припадницима покрета словенофили (Блажић Пејић 2021: 12).

управи. Међутим, није био усамљен у тим ставовима, пошто и Едит Дарам и Ребека Вест као кривце за тешко стање хришћанског становништва виде Турке. Гиљфердинг је као и већина западних му савременика без сумње на Турке гледао као на Друге (Others), сматрајући да су они „рођени са скупом урођених особина које се не могу мењати” (Мекартур 2010: 128). Сара Мекартур такве ставове потврђује на основу Гиљфердинговог виђења турских званичника, те сматра да је он потпао под релативно снажан утицај стереотипа западних путника који су турске званичнике видели у подједнако лошем светлу. Међутим, поставља се питање да ли је то баш заиста тако – не треба сметнути с ума да се Гиљфердинг лично уверио на терену о појединим негативним бихејвиоралним и друштвено-културолошким појавама које је описао, а који се уклапају, у већој или у мањој мери, у западне предрасуде и стереотипе о Другој. Тако је широко распрострањену османлијску корупцију сматрао правом сликом и приликом ислама, „иако никада није доводио у питање понашање званичника у својој земљи” (*op. cit.*, 125-126):

„Чим је ушао на турску територију, Гиљфердинг је био свестан опадања у квалитету путева [...] Био је изненађен да су путеви уопште направљени од камена” [...] На граници је запазио уништену *избу* и био шокиран када су му граничари рекли да је у одличним условима према локалним стандардима. То је први од многих записа Гиљфердинговог таквог сусрета. [...] Гиљфердинг је закључио да муслимани носе са собом масовно уништење. Жалио се да је све што припада муслиманима уништено и напуштено, пошто муслимани према његовом мишљењу нису способни да граде или стварају, већ само руше” (Мекартур 2010: 126).

На основу наведеног, уочава се да питање другости није једино што је извор критика, већ се додатно замера што на бројним местима указује на заосталост узроковану турском управом, коју повезује са њиховом вероисповешћу, тачније исламом.

VI 1. 4. Гиљфердинг: Албанци и Срби у старој Србији

Као што је Гиљфердинг издвојио Мостар приликом обиласка Босне и Херцеговине, указујући на усмереност и преданост мештана православаца ка испуњавању општег добра, тако је, када је реч о старој Србији, издвојио град Пећ. Према Гиљфердингу (1996: 138), православни хришћани су у тој средини изложени различитим врстама угњетавања „разузданих и плаховитих Албанаца”, али то стоички подносе. Путописац посебно издваја православне занатлије и користи прилику да направи поређење са другим, богатијим општинама у Босни у којима преовлађују капиталисти и местима у којима су заступљенији ситни трговци и занатлије:

„У првој општини један интригира против другога, сви су међусобно завађени, не зидају нити поправљају цркве и не само што не жртвују новац за опште добро него и онај новац који је намењен за цркву или школу, а који је предат капиталистима на чување често пропада у њиховим џеповима. [...] Сиромашне занатлије и мали трговци одвајају део од својих скромних средстава за подмирење општих потреба и код њих се зидају цркве и подижу школе каквих нема у богатијим варошима” (*op. cit.*, 139).

Таквим социолошко-психолошким примедбама путописац изнова упућује на постојање религијске подвојености, као што је говорио о постојању међусобне зависти унутар српског народа. Посебно говори и о Призрену, некадашњој престоници Срба. Његов је утисак да је живот у Призрену „некако мирнији и човечнији”, те и да у граду влада „извесна законитост” (*op. cit.*, 156). Иако признаје постојање насиља над словенским православним живљем, изнова истиче како су тамошњи муслимани углавном Албанци који нису фанатици попут Словена потурица прожетих „фанатизмом до сржи” (*Ibidem*), те их пореди:

„Између ова два елемента очигледан је чудан контраст. Ако је Словен муслиман тих и благ према раји хришћанима, то није резултат његове равнодушности према исламу, него је то последица урођене доброћудности. Ако се он понаша према хришћанима зверски сурово, мотиве његове суровости не треба тражити у његовом карактеру, него у религиозним представама, које у њему подстрекавају мржњу према ‘неверницима’” (Гиљфердинг 1996: 156).

Своје виђење ових карактерних и психолошких одлика је изнео, како сâм истиче, пажљивим посматрањем „обају народа за време путовања” (Гиљфердинг 1996: 157). Психолошки елемент окрутности код Албанаца муслимана не приписује религиозно-фанатичким разлозима, већ њиховој „природној необузданости” и „крволочном карактеру” (*Ibidem*). Код Ставријаноса (2005: 63) налазимо сличан став да су домаћи муслимани, по пореклу Словени, постали „током покољења фанатичнији од самих Турака”. Гастон Гравје¹⁷⁷, пишући о Албанцима у старој Србији, бележи да су најстрашнији фанатици међу

¹⁷⁷ Гастон Гравје (1886-1915) је француски научник, који по завршетку студија долази у Београд 1909. године, као лектор за француски језик при Београдском универзитету. Међутим, како се заинтересовао за балканске народе и крајеве, он је предузео низ путовања (по Србији, Босни и Херцеговини, Старој Србији и Албанији). Многе закључке својих истраживања Гравје је објавио у француским научним и стручним публикацијама. Међутим, он је објављивао и на српском језику, Неке од радова је објавио у *Гласнику Српског географског друштва*, током 1913. и 1914. године. Према Терзићу, Гравје је указао на „сложеност историјских и етничких феномена на тлу Старе Србије” (Терзић у Гравје 1995: 53-56).

њима претходно били римокатолици (наводи Мирдите) који су досељавањем у крајеве старе Србије прешли у ислам. Још један од разлога зашто Гиљфердинг Албанца оцењује као мањег тлачитеља у односу на потурице Словене јесте „његов[а] личн[а] равнодушност[...] према хришћанству и према исламу”, формиравши то мишљење „на основу сталних посматрања карактерних особина обају народа” (1996: 157). Поред ове верске равнодушности код Албанаца, можемо приметити и дозу сујеверја. Тако, у болести, Албанци неретко траже помоћ у православним манастирима, чврсто верујући да би било каква крађа у манастиру могла довести до велике казне. Један од примера таквог понашања које путописац износи јесте манастир Светог Марка, који се не би одржао да „не улива поштовање тим суровим Албанцима, чији су дедови или прадедови још били хришћани, бар по имену” (Гиљфердинг 1996: 161). Сами монаси посведочили су да је у прошлости манастира било и таквих случајева где је његово скрнављење доводило до тешких казни, попут „неизбежно[Г] лудил[а] кривца”, те су монаси настојали да „то веровање одржавају међу Албанцима” (*Ibidem*): „Неодређеност религиозних схватања код ових примитивних људи је таква да они врло често, у болести, долазе у манастир тражећи духовну помоћ, за коју би ипак била неопходна вера. Калуђер чита над њима молитву, прекрсти их знаком крста и они се враћају кућама умирене и олакшане душе”.

Ваљало би истаћи да је више путописаца, попут Ребеке Вест, изнело слична запажања, те Гиљфердинг није једини. За манастир Мелешеву, који је био опустошен и без крова у тренутку када га је посетио, бележи да је веома поштован, укључујући ту и муслимане, који одлазе до извора воде за који се сматра да је лековит, пошто је потекао „из стене на заповед светитељеву” (*op. cit.*, 199). Вестова сведочи о посети албанске муслиманске породице манастиру Дечани. Том приликом, Константин јој је објаснио да је разлог посете те албанске породице православном храму нада у излечење, будући да „је једна жена имала плавичастољубичаст тен и забринут поглед типичан за болесне од рака” (Вест 2017: 702).

Када се говори о образованости, Гиљфердинг Призренце оцењује као образованије у односу на становнике босанских градова. Један од разлога за то је и постојање женске школе. Међутим, несрећа поменутог града јесте што одвојен од света, услед лоших путева и чињенице да се налази далеко од Далмације и Србије. Стога Призренци не могу доћи ни до књига ни до штампаних новина. Да је овај град имао привегију да буде приступачнији, вероватно би постао развијенији у образовном и културном смислу. Приликом посете Ђаковици, путописац уочава како је друштвени живот Албанаца подређен строгим правилима која владају у фису¹⁷⁸, примећујући међусобну повезаност чланова фиса и његову сложеност као посебног друштвено-организационог и културног феномена, што му је посебно привукло пажњу:

„Сваки фис има заједничког претка, који се обично губи у далеком, давном времену. [...] Фис од 30 или 50 породица сматра се просечним, а има фисова од 200, 300 и више фамилија. Понекад је село подељено међу два или три фиса. Али врло често неколико села

¹⁷⁸ Занимљиво би било указати на чињеницу да је реч „фис” позната и у употреби на Балкану и ван албанског језика. Према Ивану Поповићу, употребљава се у Црној Гори и Херцеговини премда је у Црној Гори владајућа реч „племе”: „Марко Миљанов употребљава фис у значењу ‘племе’”, реч је позната и у Плаву, у употреби је у источној Црној Гори, али се за њу зна и „даље на запад”, у Херцеговини, где се припадност племену схвата као „племство и племенитост” (1954: 55). Аутор наводи како Малисори сматрају да дегенерација „њиховог племена долази због женидбе девојкама из других племена”, док за Херцеговину бележи употребу именице фисна у смислу „лепа и здрава девојка” (*Ibidem*).

сачињава један фис. Уз све то, осећање рода тако је снажно да се међу члановима једног фиса, ма колико он био многобројан, забрањује брачна веза” (Гиљфердинг 1996: 147).

Овакав тип организације представља посебан вид тзв. патријархалног режима, који се очувао код балканских народа. Племенско уређење се, према Цвијићу, одржало, поред северне Албаније и „у Црној Гори, у неким крајевима старе Рашке”, тачније „код Срба и код Арбанаса”, који су „физички најјача и етнографски најсвежија племена и народи Балканског Полуострва” (Цвијић 2011: 126). Код припадника племенске организације, како племе као колективитет, има предност над појединцем, припадником племена, развио се посебан кодекс части и морала, који се назива „чврстим, горским моралом”, и дубоко осећање повезаности са заједницом које се манифестује „пожртвовањем, које не престаје ни пред најдрагоценијим жртвама” (*op. cit.*, 127). Да би се такве заједнице одржале и опстале неопходно је хијерархијско уређење, које описује Гиљфердинг. Према његовим записима, на челу фиса налази се старешина, који се бира на збору у коме учествују старешине свих породица које сачињавају фис. Међутим, уколико не дође до слагања око избора старешине могуће је да дође и до поделе фиса. Тада долази до престанка сродства међу новоформираним фисовима:

„Старешина представља фис пред властима. Турска управа има посла само с њим. Шта год власт заповеди, фис је неће послушати ако не чује наређење из уста свога старешине. Старешина предлаже збору све опште и заједничке послове [...] Ако члан збора не дође на састанак без оправданог разлога, фис га обично кажњава пустошењем њива или отимањем стоке” (Гиљфердинг 1996: 149).

У складу са до сада наведеним, Гиљфердинг преноси да ступање у брак не доводи до слабљења веза унутар фиса из којег мушкарац потиче, што значи да се примат даје фису коме он припада. Све то потврђује да је очување фиса најважније, тј. увек има предност над појединцем. Очување фиса или боље рећи колективитета, представља једну од основних одлика патријархалних друштава, где појединац има значај само као припадник групе, тачније колективитета. Када је реч о традиционалним мушко-женским односима унутар породице и фиса, приметио је да жена нема посебних права, сем што, након мужевљеве смрти „остаје члан фиса у коме се родила” (1996: 148), што је такође у складу са одликама патријархалних друштвених односа. Када је реч о положају жене унутар породице и албанског друштва, Гиљфердинг бележи следеће:

„Ако је муж туче или вређа, онда је њен фис мора узети у одбрану, па се чак и светити за њу. [...] Ако жена остане удовица а нема деце, даје јој се осми део или вредност осмог дела мужевљевог имања и она се враћа у свој фис, док остало имање прелази мужевљевим ближим рођацима. Ако има деце, она живи с њима и користи се дечијим наследством” (*Ibidem*).

У Канону Леке Дукађина¹⁷⁹ као дужност жене наводи се њена потчињеност супругу¹⁸⁰, да је дужна служити искрено своме мужу, чувати му част, да има обавезу

¹⁷⁹ Потребно је рећи да се међу Албанцима усталио тзв. Канон Леке Дукађина, који представља систем обичајних правила, чије се порекло приписује Леки Дукађину. Поменути законик „није неки систематски кодекс који је у извесном одређеном тренутку састављен и стављен на снагу, већ скуп правних обичаја који су се усталили током векова и под најразличитијим утицајима”, те би било неосновано „мишљење о неком законнику што би га тобож неки члан породице Дукађин био наредио да се састави” (Младеновић 1938: 11-

одгоја и подизања деце, с тим што нема права да се меша у мужевљеве одлуке о њиховој веридби (Дечови 1986: 33). Потчињеност жене своме мужу огледа се и у праву мужа да своју жену туче и веже уколико не извршава његова наређења (*op. cit.*, 49). Овако представљени односи проистичу из патријархално успостављеног система вредности, где је отац као глава куће неприкосновени ауторитет. Тако, према Канону дужност синова је да поштују и слушају оца док је он жив, морају се за све договарати са оцем и без очевог одобрења не могу ићи никуда (*op. cit.*, 50). Међутим, мушкарац ипак нема право над животом своје жене. Ако је неко истуче, одбрана њене части дужност је мужа, али ако јој неко одузме живот, дужност њених родитеља је да потраже „рану и крв” (*op. cit.*, 50).

Према Канону, како га је записао Дечови, иако муж има право да туче своју супругу, у случају да се она пожали својим родитељима, муж је дужан да им такав поступак објасни и оправда. Насупрот томе, дужност родитеља је да дају оправдање „за сваку лошу ствар коју њихова кћер уради у мужевљевој кући или било коме” (Дечови 1986: 46). Ако жена остане удовица и нема деце, а сама жели да остане на мужевљевом огњишту за то има право да замоли своје родитеље и нико је у том случају не сме узнемиравати „од братства или мужевљевог племена” (*op. cit.*, 47). Ако жена има деце, потребно је по Канону обезбедити два пара јамаца, како из мужевљевог села, тако и јамце њених родитеља и рођака „да је неће растати од дјече, изузев ако сама затражи да се растане и уда”, те се у том случају њен „живот налази код другог мужа” (*Ibidem*).

Гиљфердинг је описао и начин друштвеног и правног повезивања чланова једног фиса: њихова главна карика јесте крв, односно крвно сродство, које и упућује на везаност чланова. У случају да дође до проливања крви, фис нужно мора да реагује и то тако што се пролива нова крв чиме се отвара круг крвној освети. У томе се и огледа познати принцип крв за крв. Међутим, у случају да се двојица међусобно убију у препирци, вреди правило „глава за главу или убојство за убојство” (*op. cit.*, 135), док, уколико у међусобној препирци један од учесника буде рањен, а други убијен, према Канону преживели је дужан да поврати „вишак цијене крви убијеном” (*Ibidem*). Како је крв, која је у свим културама повезана са животом, драгоцен и не сме се узалуд проливати прибегавало се преговорима не би ли се окончала непријатељства међу фисовима. Док опстајање тог старог обичаја међу албанским племенима указује на непроменљивост укореењених образаца понашања, ипак је остављена могућност договора између завађених страна, те тиме и окончања крвне освете. Каноном Леке Дукађина предвиђено је посредништво приликом умиривања крвне освете, ткз. „умир крви” (*op. cit.*, 141). Према Гиљфердинговом казивању (1996: 148),

12). Према Младеновићу, Дукађини су највероватније поседовали моћ да установе „извесне нове правне облике”, што је довело до тога „да се скуп правних обичаја припише Леки Дукађину” (*op. cit.*, 12). Халит Трнавци (1986: 15-16) такође наводи да Канон Леке Дукађинија представља „неписано обичајно правило” које се код албанског народа формирало временом, те и да у науци преовладава такав став, наводећи и имена теоретичара који тај став подржавају (Халит Трнавци наводи имена Лајоша Талоција, Стојана Новаковића, Бранислава Недељковића и Сурја Пуповца). Младеновић сматра да многе установе овог законика, попут крвне освете, казне у стоци, новчане казне, као и колективна одговорност, проистичу из племенске организације са одбрамбеним и економским циљевима, али се могу наћи и код Словена и код Албанаца (1938: 11-12). Поред Младеновића, Трнавци (1986: 16) истиче да се поменути канон мењао, те да у себи садржи и стране утицаје, позивајући се на мишљење албанолага Екрема Чабеја да се кроз албанске обичаје могу уочити различити слојеви, од преиндоевропског, индоевропског, старогрчког, римског, општебалканског до османлијског.

¹⁸⁰ У претходном поглављу смо назначили како је подређеност жене мужу културолошка одлика коју је још хришћанство учврстило. Како смо већ назначили, присутна је и у примеру сарајевског трговца о коме смо говорили на 136. страни.

могући договор подразумевао је да онај који је пролио крв дође у кућу најближег рођака убијеног и пружи своју пушку речима „убиј ме”, док у случају да се двојица Албанаца посвађају, постоји могућност да своје размирице реше двобојем, у присуству оба фиса. Ипак, како даље примећује, уколико неко убије свога рођака тј. члана властитог фиса, може се једино спасити бекством. Представљени примери могућих развоја догађаја након проливања крви, показују да се барем један број њих завршавао договором. Међутим, треба рећи да су у многим европским друштвима ти видови обрачуна у потпуности искорењени.

VI 2. Едит Дарам: Црногорци, Срби и Албанци

Попут Гиљфердинга, и Едит Дарам је као особине које красе припаднике црногорског народа истакла, пре свега, јунаштво, стремљење ка слободи и посебно осећање части. То је нагласила кроз контраст између изгледа земље и њених становника, па тако насупрот огољених и кршевитих предела Црне Горе, „[п]рви поглед на земљу вас ужасне”, ауторка говори о поштовању и дивљењу према „народу који је више волио слободу у овој дивљини, него ропство у плодној равници” (Дарам 1997: 6). Како смо претходно указали, близина Црне Горе је, према Гиљфердингу, била пресудна за појаву и очување борберног духа и идеје о слободи код Херцеговаца. Са друге стране, Црна Гора је била уточиште становницима суседних земаља уколико би се огрешили о власт бегова или локалних ага (Језерник 2007: 117). Језерник то наводи као историјску чињеницу која поткрепљује тврдње Дарамове да су Црногорци „пре Босанци, Херцеговци и Албанци него Срби из Србије” (*Ibidem*), што противуречи општеприхваћеном миту да су Црну Гору основале избеглице са Косова¹⁸¹.

Управо је „[шароликост живота]” Црне Горе привукла Едит Дарам, посебно разноврсни „обичаји црногорских племена”, те их је неретко поредила „са клановима из шкотских висова” (Голдсворти 2005: 200). Као занимљивост може се издвојити податак да је „краљ Никола [...] захтевао од мушкараца да се одевају у народну ношњу и да увек носе оружје” (*Ibidem*). Оружје заузима посебно културолошко, психолошко и друштвено место у одређењу Црногораца. Тачније, слободно се може рећи да је оружје „код Црногораца добило статус култног симбола” и то од „првобитне чисто ирационално високе вриједности освојеног ратног трофеја” ствара се готово посебан однос према оружју и према његовом поседовању, док љубав према њему није почивала „само на односу према наоружању као таквом, већ и због вјере у његову моћ да очува слободу земље и буде важно средство за одбрану и даљу успјешну борбу против непријатеља” (Богдановић, Распоповић 2020: 8):

„И мада је ходом времена и каснијим модернизацијским процесима, посебно последице стицања независности 1878, полако мијењана свијест и начин живота народа у Црној Гори, прихватање нових друштвених стандарда није потрло ранији значај који је у колективној свијести црногорског народа или личном односу Црногорца према њему, имало оружје.”

Толика је приврженост Црногораца оружју да „воле своје пушке као своју дјецу”, па су се и изложбе оружја одржавале „десет пута годишње, недјељом или на неки вјерски празник” (Дарам 1997: 215). Међутим, требало би истаћи да та културолошка одлика не вреди само за Црногорце, будући да се поштовање култа оружја задржало до данашњих дана и код осталих балканских народа. Уз оружје, част, чојство и јунаштво нераскидиви су део црногорског патријархалног друштва. Ношење оружја стекло је готово култни статус код Црногораца, толико се одомаћило међу припадницима мушког дела становништва, да свако без оружја, „изгледа као да није баш пристojно обучен” (Дарам 1997: 6). Поред

¹⁸¹ Божидар Језерник пише о измишљеној причи о пореклу Црногораца. Та прича је постала веома популарна међу ауторима са Запада који су поверовали у њену веродостојност. Наводи пример британског дипломате Вилијама Милера, који је тврдио да су Црногорци потомци „племства древне Србије”. Тачније, након боја на Косову, један део српских великаша прешли су у Црну Гору како би у планинама наставили борбу с Турцима. Према Језернику, сврха такве приче је подстицање патриотизма међу Црногорцима као подршка књазу Николи и његовом сну о успостављању српског царства (Језерник 2007: 116 -117).

оружја, незаобилазно је да јунаштво „има велики значај у свијести Црногорца” (*Ibidem*), пошто су се на причама о јунаштву васпитавала и мала деца. Лако се могло чути како би, посебно дечаци, требало да се угледају на средњовековне јунаке и друге историјске личности¹⁸², те се види како се друштвено прихваћен образац понашања једне средине прелива на васпитање млађих нараштаја, тј. да је васпитање одраз климе која доминира у друштву. Ауторка бележи како је у Колашину чула мајку која упућује синчића који плаче да буде храбар попут Милоша Обилића¹⁸³, док истовремено од једног младића сазнаје његову жељу да буде јунак као што је Хајдук Вељко, што јој је саопштио са великим жаром. Увиђа и колико се домаће становништво држало поносито и колико се млађи нараштаји поносе својим ветеранима. Такве сцене су за њу веома дирљиве. Показујући на седог човека, који седи „скоро беспомоћан на свом кућном прагу”, Црногорци исказују крајње дивљење и поштовање према њему као борцу и јунаку, изјавама да је велики јунак и како ће стећи углед великог јунака итд. (Дарам 1997: 215). Стога, у својим даљим разматрањима о Црногорцима изводи закључак како је бити врло храбар за Црногорца „најљепши израз похвале” (Дарам 1997: 215), те каже: „‘Јунаштво’ заокупља свијест Црногораца, који је васпитан на причама о хладнокрвној неустрашивости и изузетној смјелости његових предака” (*Ibidem*). Истицање јунаштва јесте незаобилазна слика приликом описивања црногорског народа, те их и Дарамова види као неустрашиве јунаке „који као да су сишли право са страница Хомерових епова” (Голдсворти 2005: 198). Из свега изнетог, може се сагледати колико је била важна слика јунака код Црногораца тога доба, те ауторка напомиње да је научила много о људима и земљи у којој влада оскудност, где људи јесу прави родољуби, пошто неретко гледају смрти у очи и „чија је звијезда водила њиховога битисања Велика Србија” (*op. cit.*, 216), па су спремни за то радо дати своје животе.

Поред јунаштва и части, Дарамова издваја и веру као веома важну одредницу идентитета црногорског народа. Када говори о односу Црногораца према вери као друштвеној компоненти, Дарам (1997: 263) за Црногорце каже:

„Веома су побожни, и никад не кажу да ће ишта урадити, а да не додају, ‘Божја воља’. Ако заборавиш да то кажеш, неко ће то уметнути за тебе крајње озбиљно. Врло су поштени, и њихова мјера моралности је висока. А изузетно су склони сањаријама, и сањају снове о великом српском царству које ће доћи, у којем ће свако бити слободан и срећан”.

Њене белешке о побожности црногорског народа и њиховом посебном односу према Богу су вредне пажње за потоње истраживаче. Посебно данас, када се истиче да је „ратничка традиција увелико [...] одређивала и схватање Црногораца о религији. [...] Бог је за њих био јединствена и највиша истина”, те је пред „његовом вољом [...] ништавна свака друга сила” (Мрваљевић 2013: 61), па се изнова увиђа да је и однос према религији одраз вредности које су преовладале у црногорском друштву и уопште шире шире друштвене

¹⁸² Према запажању Јована Цвијића (2011: 403), Црногорци су сасвим „испуњени ‘вером Обилића’”, а као њихову главну духовну храну наводи „предања о Косову и о српској Немањинској држави”, која познају „чак и жене и деца”.

¹⁸³ У књизи *О Црногорцима*, Љубомир Ненадовић бележи како се код Црногораца Милош Обилић сматра првим јунаком на свету, а његова медаља милија је од било каквог другог ордена. Пошто је јунаштво идеал у животу сваког Црногорца, Црногорац кад спрема сина у бој каже му да чува свој образ, а не да чува главу (Ненадовић 2018: 10). Идентичне ставове заступа и Јован Цвијић. За Црногорце старе Црне Горе Цвијић пише како Милоша Обилића сматрају својим духовним претком, те не само да мисле о њему и диве му се, већ га и сањају (Цвијић 2019: 46).

климе. Томе сведоче и изреке и пословице у којима „бог одређује, помаже, суди, кажњава” (*Ibidem*). Таква и слична запажања о друштвено-културним и високо моралним вредностима на којима је почивало ондашње црногорско друштво, наликују и ставовима о значају коју вера за црногорски народ има, те је Дарамова дубоко уверена да је више него било шта друго, Црну Гору спасила верност цркви (1997: 270).

Када је реч о друштвеном уређењу и односима међу људима, ауторка је приметила како међу народом влада ред и стабилност, што се огледа у чињеници да им нису потребни адвокати, односно да све спорове решавају између себе. Посебно је истакла улогу коју има књаз, пошто је он „крајњи апелациони суд” и народ му у потпуности верује, док је поверење толико велико да има и „муслиманских поданика Султанових који су пјешачили до Црне Горе, да би им Књаз ријешо спор” (*op. cit*, 9)¹⁸⁴. Све то указује на чињеницу да је књаз представљао институцију од апсолутног поверења, личност којој се веровало и сматрало да никада неће прекршити закон. Тачније, пошто је биран по милости Божјој, његова власт је и проистицала од закона Божјег, те је стога имала и већу тежину. Дарам примећује да се услед таквих околности њој чинило да се више осећа као да је код куће „у овом далеком кутку Европе, него и у једној другој страни земљи” (*op. cit*, 7).

На вест о смрти српског краља Александра Обреновића (1903), иако тај чин оцењују као страшним, Дарам бележи да Црногорци услед оданости према своме књазу изражавају „гнушање према официрима који су издали свога Краља” (*op. cit*, 210). Личност црногорског књаза била је неприкосновена, те се ту може видети друштвени однос народа према крунисаној глави. Црногорци су изграђивали свој колективни идентитет у религијском, културолошком и етичком погледу према лику књаза чија се друштвено-правна и политичко-религијска фигура посебно неговала и развијала у црногорском друштву постепено, а сасвим је извесно да се она додатно учвршћивана и путем усменог предања које је преносило и величало његове мудре одлике, умереност и разборитост. Како нам говори Мрваљевићева (2013: 38) „треба истаћи да је књаз и краљ Никола имао истанчан политички приступ [...]”, те је „[и] у законодавству и у политичком дјеловању веома [...] водио рачуна да обезбиди равноправну позицију католичког и муслиманског становништва, са свим културним посебностима”. То нам говори, пре свега, у корист његове мудрости у начину владавине, будући да је неговао толерантан однос према свима који су живели у Црној Гори, без обзира на њихову религијску или етничку припадност, те се књазу посебно веровало. Услед књазовог благонаклоног става, Мрваљевићева, позивајући се на Павла Ровинског, наводи и да у то доба престаје исељавање муслиманског становништва из Црне Горе (2013: 39), који очигледно црногорску државу доживљавају као своју и као оличење праведности¹⁸⁵. Самим тим, у сећању и свести највећег дела муслимана у Црној Гори „живи представа” о краљу Николи као о не само

¹⁸⁴ Зорица Мрваљевић у раду „Етнички идентитет Црногораца и других етничких заједница у Црној Гори” (2013: 39) указује на чињеницу да „књаз и краљ Никола доноси читав низ уредби о заштити права и обичаја муслиманског становништва”. Позивајући се на Ровинског, наводи како је књаз био изразито благонаклон према муслиманском становништву у Црној Гори, те да је „указивао пажњу њиховим правцима постављајући их на одговорне положаје”.

¹⁸⁵ Зорица Мрваљевић (2013: 39) наводи један детаљ из „Наредбе” књаза Николе из 1884. године, којом књаз „ослобађа муслимане скидања капе пред владаром и другим достојанственицима”. Међутим, Мрваљевићева указује на то и да је такав благонаклон став према муслиманском становништву ипак био релативно кратког века, јер „сходно историјским догађајима, нарочито током балканских ратова и Првог и Другог свјетског рата, однос према муслиманима у Црној Гори ће се поново мијењати, а тиме јачати и њихова тежња за исељавањем, највише у Турску и Босну” (*Ibidem*).

праведном владару, него и „заштитнику, код којег су могли наћи ‘правду’ и ‘задовољење’ и човјека вјерске трпеливости и толеранције” (Растодер 1998: 595).

Попут Гилффердинга који је уочио разлике међу православним становницима Босне, Херцеговине и старе Србије, и Дарам износи одређена поређења, указујући на културолошке, обичајне, друштвене разлике међу српским становништвом у Црној Гори и у Србији. Црногорце сматра најбољим представницима великог српског царства, јер су се истицали борбом против Турака, усредсређени ка постизању свога циља, ослобођењу нације. Увиђа и друге разлике између Србијанаца и Црногораца, посебно у њиховом односу према власти (1997: 207): „Црногорци су током свих тих година учили да се повинују, док су Србијанци научили да се супротстављају свим облицима владавине. Поданици књаза Николе су дисциплиновани и показују самопоштовање; а није неумјесно што се каже о поданицима краља Петра да, гдје има четири војника, има пет генерала”. Увиђа и одређене разлике у менталитету између Црногораца и Срба, које говоре и о међусобном доживљају српског и црногорског народа. Срби из Србије немају довољно осећаја према својој браћи, Црногорцима, пошто су склонили томе да без посебних разлога, поредећи се са својом црногорском браћом, неретко себе издвајају као напредније. То не уочава као црту менталитета Црногораца. На основу њене примедбе како би у Србији, уколико би постојала могућност да постане република, свако желео да буде председник, каже како је настала „свечана тишина” и да се присутнима није допала њена примедба: „Црногорац се увриједи ако туђин критикује нешто србијанско. С друге стране, Србијанац обично покушава да уздиже себе до неба на штету својих рођака, и говори о Црногорцима као о дивљем племену. У томе он кобно гријешу” (Дарам 1997: 212). Из наведеног уочавамо како Црногорци себе ипак не виде као супериорније у односу на своје рођаке из Србије и на њихов стереотип о њима. На тај начин, она пружа подршку Црногорцима, који су одмеренији, праведнији у односу на Србе из Србије, те неће о њима лоше говорити. Насупрот томе, код Србијанаца као једну од карактерних особина издваја хвалисавост, док код Црногораца истиче врлине попут части и одмерености. Реч је старим традиционалним вредностима које су на Балкану опстале до данашњих дана. У неповољним политичким и друштвеним условима, када је угроженост била велика, такве вредности су доприносиле и опстанку заједнице кроз уважавање улоге појединца и његове заслуге. Неговање таквих моралних вредности доприноси стварању слике црногорског народа као изразито поноситог и часног. Обиласком Србије увиђа и разлике у степену привржености становника Србије Црној Гори, па и њиховом виђењу црногорског народа, те у Ивањици примећује да „што се више приближавате граници, све је дража и омиљенија Црна Гора”, док јој се чини „да је не воле средишња, источна и сјеверна Србија” (1997: 173): „Овдје је свако желио да чује и о земљи и о народу, и ја сам сједјела у тој малој, мрачној и неуредној, каменом поплочаној просторији ниског плафона, пуној официра и сељака, и објашњавала све како сам најбоље знала, а сви су ми помагали око језика” (Дарам 1997: 169).

Како је кренула на пут са намером да упозна Србијанце, вели да је њено путовање по унутрашњости било „врло лијеп узорак”, премда је било и дана када је жалила за „црногорским кочијашима и њиховим жилавим коњићима” (1997: 127):

„Црногорац увијек једва чека да се путовање заврши, али Србијанац изгледа да никад не мари да ли стиже или не, под условом да има доста црне кафе на путу. Он свуда отеже, безброј пута се одмара [...]. Ништа га не може натјерати да пожури; он погледа у свој сат и каже да још није мрак, и пусти коње да стоје док он завија своју стоту цигару. [...] Али

просијечан Србијанац све ради на лежаран начин, а коњи и кочијаш само слиједи национални манир.”

Из навода се примећује како њена запажања о Србијанцима упућују на карактерне особине као што су лењост, успореност, лежерност, у односу на Црногорце код којих не увиђа такве особине. Наиме, може се уочити опстајање и утицај тзв. „негативне традиције”, која „одржава и преноси негативне вредности (или боље: елементе невредности)”, попут „пасивности, лењости, инертности” (Илић 1980: 17), а то су управо преовлађујући елементи у понашању које Дарамова уочава за ондашњи српски народ. Временом су се код становника Србије развиле неке друге културолошке особине, као и што је дошло до прихватања појединих турско-оријенталних обичаја, нпр. већ поменути обичај ношења зара, подизања кафана и испијања кафе, што је „наслеђе османлијске прошлости које су Балканци прихватили и сачували” (Језерник 2007: 188). У потрази за балканским духом, Језерник подсећа како су многи путници са Запада хрлили у балканске земље како би окусили праву горку кафу (*Ibidem*), пошто у двадесетом веку полако нестаје такав тип балканских кафана. И други аутори истичу значај кафана, па је готово и немогуће „замислити путопис којим се оријентализује Србија”, а да се не говори о кафанама које су „испуњене ‘источњачким духом’” и то било да се налазе „у руралним или урбаним деловима земље” (Лазаревић Радак 2011: 65), те самим тим такве слике постају и синоним за балканска друштва. Насупрот таквим сликама, Дарамова увиђа две заједничке особине које спајају Србе и Црногорце: прва је у тежњи ка ослобођењу од турског ропства, а друга је у гостопримљивости и љубазности, коју је нарочито истакла приликом обиласка Србије. Према њој, за Србију важи да је видно окренута тежњи ка тзв. европеизацији, којом је била изложена на крају 19. века, тачније ка осавремењивању како српског, тако и балканског друштва. Међутим, Језерник (2007: 188) увиђа и да: „После ослобођења од османлијске окупације Балкан је претрпео огромне промене у процесу ‘европеизације’. Иако је можда био далекосежан, тај процес није увек био и довољно дубински. Људи су у својим срцима остали привржени обичајима чији су корени лежали у османлијској прошлости” (*Ibidem*).

Дарамова, представљајући начин живота црногорског народа, бележи да је народ уочи рођендана принца Данила на „улици подизао заставе” (1997: 232), док је горела и „огромна ватра око које су се окупили сви људи из околине”, а затим су следиле здравице, те је прослава била праћена и пуцњима уз народне песме:

„Село је јечало од народних пјесама из све снаге најснажнијих грла, са најнеобузданијим заносом, а непрекидни пуцњи из револвера – са рафалима бојеве муниције, наравно – означавали су варварско доба. Свако ко, понесен својим осјећањима, испали цео шаржер од шест метака рафално буде награђен громким аплаузом” (1997: 232-233).

Док је присуствовала прослави чинило јој се да црногорско коло наликује „живом шкотском колу” (*op. cit.*, 233). У описима које пружа увиђамо и како прославе и веселја нису могле проћи без употребе оружја, што није реткост ни у данашње време. Када би остали без муниције и без ракије, уследила би последња здравица. Тада би се наздрављало „брзом повратку владара Велике Србије на његов пуноправни пријесто у Призрен” (*Ibidem*), што говори у прилог огромној привржености црногорског народа старој Србији. Славље би потом било настављено уз гусле и певање народних песама у гостионици. Гуслама ауторка путописа посвећује пажњу и описује их као „слаб инструмент” који

поседује само једну жицу, али који има велики значај за Црногорца као што су гајде за шкотског горштака. Читаоцима представља сцену у којој се овај инструмент размењује и иде „од руке до руке” и свако ко би дошао на ред надметао би се „са својим другарима у дугим епским пјесмама” (1997: 233-234). Наредног јутра је забележила како се на литургији „име Призрена појављивало више пута”, а ратници су клечали молећи се „са болном преданошћу за ослобођење *Старе Србије*” (*Ibidem*). Реч је о пограничним крајевима са Србијом те отуда и велика приврженост народа управо том делу земље који за српски народ представља колевку државности. У свести ондашњих Црногораца који су се јуначки борили против Турака, нешто најсветије и најважније представљало је ослобођење других крајева од турске власти, а посебно старе Србије. Након литургије, војвода јој преноси њихову жељу да обиђе најсветије светилиште, манастир Дечане у старој Србији. Занимљив је однос који Дарамова има према Старој Србији, за коју, осим што је назива „беспомоћни[м] буцаком Турског царства”, бележи и да је „препуштен[а] албанском пустошењу” (*op. cit*, 235), што недвосмислено подвлачи њене можда не толико лично политичке, колико пре националне симпатије према Србима. Тако је, на пример, у Андријевици, видела у Албанцима велику „опасност” (Дарам 1997: 223), што се умногоме може поклопити са Гиљфердинговим записима о животу хришћана у Пећи, у којима Албанце описује као разуздане, плаховите и као наоружану масу навиклу на „неограничену самовољу и тиранију” (1996: 138).

Поред вере и јунаштва, Едит Дарам указује и на друге моралне и карактерне одлике црногорског народа. Једна од њих тиче се и неограниченог поверења које влада међу њима у виду потребе да не крију свој приватни живот од других. Тако, на пример, никада не закључавају врата, а њој би говорили да спава мирно и да су они близу. То се ауторки испрва учинило као нека уобичајена фраза. Ипак, да то није тако, показао је догађај током једне ноћи, када је добила другачије упозорење. Поред лаку ноћ, скренули су јој пажњу да треба да закључа врата, јер је неки „Италијан на конаку!” (Дарам 1997: 219). Поред неограниченог поверења међу припадницима црногорског народа, као битну одлику њиховог друштвеног живота истакла је однос мушкараца према женама¹⁸⁶. Иако постоји уврежено мишљење о подређеном положају жена у црногорском друштву, она бележи да су оне разумеле своју позицију и, као што су мушкарци хвалили своје жене, тако су и оне величале своје мужеве. На сличан начин мушкарци су се подједнако односили према својим женама. Ипак, терет многих обавеза јесте падао на женски род, јер је мушко становништво било заузето одбраном земље. Ауторка, међутим, појашњава како црногорске жене такав однос нису сматрале неправедним. Живели су заједно и били принуђени да деле послове, те је било од посебне важности да сви чланови заједнице подједнако доприносе обављању свих дужности. Због заједничке поделе посла, оно што је Црногорку тог доба мучило јесте питање да ли „њена јетрва или заова [...] обавља ваљано свој дио посла” (*Ibidem*). Таквим описима ауторка изнова подвлачи колико су ондашња друштва била заснована на традицији и колико су била патријархална, указујући и на велику зависност међу члановима породица које су сачињавале шире мреже сродника. Описује и устаљени начин живота Црногораца који се огледао у обичају да спавају заједно на поду. Посебно је изненађује сазнање да и „најмање колибице нису загушљиве” (*op. cit*,

¹⁸⁶ Едит Дарам, у раду „Неке од црногорских навика и обичаја”, објављеном 1909. године, бележи како је од црногорских жена очекује да већ три дана након порођаја изађу из куће и носе дрва и воду као и обично. Није јој дозвољено да меси хлеб и кува док дете не буде крштено. Такође је забележила како постоји велика радост уколико се роди мушко дете, као и велико разочарење уколико је дете женско (1909: 94-95).

218). Потврду тог запажања добила је на Цетињу када је срела двојицу Француза запрепашћених чињеницом да је две стотине људи спавало заједно у касарни, а да је ваздух ипак био „свјеж као на планини” (Дарам 1997: 218).

Други део своје прве књиге *Кроз српске земље*, посветила је опису Србије и њених становника. Како се интересовала за обичаје, веровања и културу уопште, истакла је да је Србија у том погледу скоро непозната земља за Енглеску и Енглеze, указујући на постојање потребе да се будући читаоци упознају са традицијом и културом српског народа. Такође, ауторка истиче и да је у Београд стигла сама, без пријатеља „не знајући ништа ни о земљи нити о народу” сем онога што је „покупила из неколико књига” (*op. cit.*, 111). Увиђа да међу становницима Србије постоји тежња да све што подсећа на присуство Турака уклањају, представљајући се другачијим у односу на своје бивше тлачитеље. Обишла је већину градова. Поред Београда, описује и друге градове, Смедерево, Шабац, Ваљево, Уб, Обреновац, Ниш, Крушевац, као и Шумадију, источну и југозападну Србију.

Њен први утисак о Србијанцима јесте да не воле да пешаче и каже да, пошто толико успорено ходају, нигде није срела тако споро градско становништво:

„Покушавала сам да не претичем људе на улици, и кунем се да је то тако тешко као побиједити у надметању у спорој возњи бициклом. Просјечном Србину се чини да је три километара на сат жустар ход; [...] а кад нема ништа нарочито да ради, што је почесто, он сједне и игра карте. Мислим да у цијелом свом животу нисам видјела толико картања као у Србији” (Дарам 1997: 113-114).

Како је стигла са Цетиња, ауторка се с правом запитала „да ли су врло загасити ониски људи који пуне трамваје по Београду, због недостатка енергије да пјешаче улицама, заиста крвни сродници дугоногих цинова који онако неуморно грабе дугим корацима преко црногорских врлети, а да никад не застењу” (*op. cit.*, 113). Трајан Стојановић (1995: 109)¹⁸⁷, описујући физиогномију Црногораца, истакао је да, иако постоје три физичка типа, углавном све Црногорце карактеришу дуге ноге и сразмерно кратак труп.

Успорени начин живота градског становништва Србије јесте један од најјачих утисака који је стекла доласком у Београд, а који умногоме подсећа на понашање Турака. Тачније, у начину живота ондашњег српског народа могле су се уочити и културолошке одлике живота Турака, што говори о траговима дуге турске владавине. Једноставније речено, део обичаја освајача постаје видљив у понашању домаћег становништва. Оставивши таква запажања о становницима главног града Србије, ауторка је, попут других путописаца енглеског порекла, указала на оријенталне одлике престонице, па се из њихових описа може уочити како се „једна варош са доста оријенталних обележја [...] постепено трансформисала у град са европским елементима” (Растовић 2012г: 34). Из етнографских бележака које је оставила, сагледава се опис шумадијског сељака који се по својим физиогномским особинама издваја од осталих припадника српског народа. Он је висок, плав, плавих или сивих очију: „Снажније је грађе и марљивији него његова браћа у другим областима, и сличнији је плавом типу Црногорца него што су људи иједног другог

¹⁸⁷ Трајан Стојановић каже како су се крајем деветнаестог века могла разликовати три физичка типа Црногораца. Први, онижи, тамнопути и смеђокоси становник старе Црне Горе, који може имати плаве или мрке очи, затим други, крупнији и снажнији становник Брда, црвенкастосмеђе косе, плавих и сивих очију и на крају, последњи, трећи тип, дугоноги становник, кратког трупца, плавокос, мада може бити и тамне косе и пути (Стојановић 1995: 109).

краја Србије” (Дарам 1997: 161). Према Голдсвортијевој, Дарамова представља типичну викторијанску путницу, управо „по томе што је изабрала да највећи део времена проведе у балканским селима” (2005: 204), те су вредна пажње и њена запажања о руралном становништву, које се неправедно оцењује као лењо. Разлози услед којих они немају велике захтеве и не теже стицању значајнијег иметка јесу историјске природе: њихови преци угњетавани су генерацијама уназад, те су научени да је у прошлости рад доносио добра само пашама и јањичарима. Рурално становништво види и оцењује као добродушно, пошто најчешће своје време проводе са свиралом или бавећи се политиком. Отуда, закључује зашто се свако зло у друштву приписује политици, јер је вековима уназад српски народ своју власт поистовећивао са Турцима, те је отуда и потреба да се таквој власти одупре: зато се „свако зло приписује њој” (*Ibidem*).

Културолошки утицај Турака ауторка путописа примећује и приликом обиласка града Ниша: „[д]ва танка минарета показују да је то некада био муслимански град”, као и „жене под заром” које шетају улицама тог града, дајући му „јак печат Оријента; али то не смијете рећи” (Дарам 1997: 137). Према њој, Ниш као град „заслужује велико поштовање”, јер је и у раном хришћанству био „значајан град” поред чињенице да је родно место Константина Великог (*op. cit.*, 137-138). Духу оријента о коме говори доприноси и духовити опис продаваца кифли (1997: 139), који „[ц]ио божији дан” долазе и одлазе из хотела у граду, јер „Србијанци се, изгледа, ријетко уморе једући кифле, и једу их по цијели дан”. Остатак различитих оријенталних одлика указује на преношење, боље речено на (нужно) прихватање утицаја доминантног обрасца понашања муслиманки на локалну женску хришћанску популацију ради избегавања могућих сукоба, оспоравања или каквих других друштвених немилих околности. Међутим, општи утисак је да се „Србија [...] бори да постане Запад, и бори се да буде савремена [...] У срцу чува старе, старе обичаје чији се коријени губе у дубокој прошлости, а један од њих је помен на гробљу” (*op. cit.*, 140). У Нишу је присуствовала једном традиционалном ритуалном догађају који је на њу оставио дубок емотивни утисак. Група жена и деце са корпама у руци одлазе на гробље и пале мале свеће, окупљају се у круг, док би једна од жена међу њима отпочела нарицање¹⁸⁸ речима „куку мене, куку мене”, ударајући се у груди и њишући се, а остали јој се придружују, тако да „пјесма постаје плач, да срце пуца” (*op. cit.*, 141). Након тога, жене поставе храну на гробу, „јер то је прави оброк, не неки симболичан залогај”, док би на самом крају разделиле храну просјацима на капији (*Ibidem*). Како и сама примећује, корени тих обичаја сежу много дубље у прошлост него што је присуство Турака на Балкану, те указују на остатке паганских обичаја. Током посете Нишу имала је прилике да обиђе и Ћеле-кулу. Опис њеног дирљивог и изузетно емотивног сусрета са једним од најмонструознијих споменика турске владавине на подручју Србије требало је да Европи и британској јавности да укаже на тешку судбину хришћанских народа и на охолост Турака, који тек одскора нису више били присутни у тим крајевима. Таквим ставом се приближила оценама Александра Гилфердинга.

Обиласком српских градова уочила је и постојање великог броја припадника војске, нарочито у пограничним местима. Сагледавајући из неутралног угла прилике у Србији, приметила је како постоји велики раскорак у трошењу јавних средстава. Према њеним

¹⁸⁸ Иван Поповић (1954: 56) пише о обичају нарицања који сматра типичном манифестацијом племенског друштвеног живота, који представља гласно исказивање туге поводом смрти члана породице или братства. Каже да је овај обичај распрострањен, како у Црној Гори, тако и у Албанији. То нам говори о раширености поменутог обичаја међу балканским народима.

оценама, држава се понаша расипнички; док „троши велике паре на вањски сјај”, она „оскудијева у хљебу”, издваја силна средства за изградњу отменог генералштаба „а нема одакле да плати своје официре” (Дарам 1997: 128), где се поставља као критичар таквог стања у друштву. Напомиње да су официри величанствено обучени, а мало је припадника војске који имају тако отмене униформе. Износи и запањујући податак да у Србији има више официра на обуци у војним школама него што их има у Енглеској. У гостионици сазнаје како официри нису примили плату већ шест месеци, зато и играју карте како би добили довољно бар да купе себи дуван. Када буду добили исплату, све што добију мора отићи на отплату дугова. Таква ситуација код ње изазива и жаљење што је земља са таквим могућностима доведена „лошом владом, у такав шкрипац да се официри нуде на продају по улицама” (*op. cit.*, 131).

Што се спољне политичке ситуације тиче, оцењује је као страшну и опасну: „Споља је окружена Аустријом, Турском и Бугарском” (*op. cit.*, 115). Указујући на компликоване и спољне и унутрашње односе на Балкану између ондашњих балканских држава, примећује да се сва сложеност спољних односа прелива на изванредан начин и на сложеност унутрашњих односа у Србији. То се најбоље види у њеној јасној констатацији да је Србија растрзана сукобима „око тога којој од Сила је паметно да се приклони” (*Ibidem*). Изненађена је чињеницом да је српска полиција била добро обавештена о њој и њеном доласку те да је касније схватила како се њено кретање прати. У разговору са једним од полицајаца сазнаје да он потиче из Црне Горе, из Колашина. Запрепашћени полицајац поставио јој је безброј питања, одушевљен сазнањем да је упознала његов народ те и да познаје прилике у Црној Гори.

Треба назначити и да је Мери Едит Дарам правилно приметила да се модернизација српског друштва не спроводи равномерно, тј. не спроводи се свуда у истом интензитету. Процес модернизације је, пре свега, ограничен на поједине територијалне целине Србије, тачније речено на градове и већа насеља. Тежњу српског народа да се ослободи свих трагова турског присуства ауторка посебно примећује у Крагујевцу, где се успомене на Милоша Обреновића брижљиво чувају. Таквим залагањем, Срби су према њеном мишљењу, више учинили за педесет година „него Турчин за четири вијека” (*op. cit.*, 162). Премда истиче да је Србија тог доба на лошем гласу, нарочито после мајског преврата 1903. године, ипак износи запажање да није срела земљу са толико љубазности и то код потпуно непознатих људи. У планирању њеног путовања помагали су јој обични људи, а саветовали су је и припадници полиције, као и окружни начелници, те каже како не би могла пожелети „боље водиче” (Дарам 1997: 160): „Од овог времена па даље [...] имала сам пратњу од града до града и била примана са таквом гостољубивошћу и љубазношћу да ће Србија и пријатељи који су ми помагали на путу заувјек остати у топлом кутку мога памћења”.

Идваја Ужице као најлепши мали град у Србији, истичући да га „не би требало да пропусти ни један путник” (Дарам 1997: 169). На одласку из Србије, изнова добија савете да добро говори о Србији и њеним становницима: „Реците свим Вашим пријатељима да дођу у Србију, а и ви лично нам се вратите” (*op. cit.*, 200). Исте молбе касније је чула и међу Албанцима. У посебном поглављу, које је додала након завршетка описа свога путовања по Србији, осврнула се на тадашње, пре свега политичке околности у земљи. Указала је велико незадовољство народа краљевом владавином, као и чињеницу да је народ дубоко веровао да не постоји други начин за разрешење ситуације у којој се земља нашла, сем краљеубиства. Поводом тога, ауторка пише како су је молили да у Енглеској изнесе „истинито стање ствари” (Дарам 1997: 201). Да је потребно да краљ оде, према њој

било је неизбежно, пошто су људи сматрали да су „Краљ и Краљица гријешили против закона Божијег и човјечијег”, (*op. cit.*, 202), а она није успела да их убеди да ствари сагледају и на другачији начин. Међутим, поред таквих ставова, Едит Дарам се донекле ставља у заштиту балканских народа, изнова осуђујући Турке и указујући истовремено на историјску, моралну и политичку одговорност великих сила. Премда о Србима истиче како „овај народ чини гријех, а чини га увелико”, при чему мисли на убиство краља Александра Обреновића и његове супруге¹⁸⁹, том народу не може се праведно судити по мерилима двадесетог века, јер је Србија „била скоро четири стотине година под турском влашћу”, док је „Западна Европа напредовала у хуманизму, цивилизацији и вјештини очувања мира” (*op. cit.*, 203). На тај начин посебно издваја негативни утицај турске владавине на Балкану. Њен закључак је да нације које су „помогле Турској да се одржи у Европи, [...] нису невинне од пуног саучесништва у његовом злочину, и немају право да бацају камење на њега” (*Ibidem*). Неразвијеност и изолованост балканских народа је нешто што треба имати на уму. Према Едит Дарам, од доласка Турака па све до деветнаестог века „огромна већина овог народа остала је гдје је и била, и није имала никакве везе са спољним свијетом” (*op. cit.*, 141). Србију види као земљу супротности. Док је са једне стране, то „задивљујућа земља”, јер најјачи утисак оставља њена „велика плодност и њене велике могућности”, са друге стране, то је земља која нема ни знања ни капитала да постане богата, иако би то могла бити, увиђајући да се „мали број одважних и интелигентних људи бори [...] против скоро немогућих чудеса” (*Ibidem*), те да су неке промене неминовне.

Поједина схватања Едит Дарам подударују се са схватањима Ребеке Вест изнетим у путопису *Црно јагње и сиви соко*, која се такође потрудила да укаже на погубан утицај империја и освајача, не само Турака. Међутим, укажимо поново да је Дарамова променила своја запажања о балканским народима. Попут Вестове, која је била очарана етничком и културолошком различитошћу коју је срела на Балкану, Едит Дарам то истиче као посебност и најбољи пример Балкана. Као посебност балканске разноликости издваја „етничк[у] измешаност” (Игњачевић 2000: 28), док као куриозитет назначавала следеће: упознала је човека који, и поред тога што је умео да јој сасвим тачно дефинише свој тренутни етничитет, у својим венама има мешовиту балканску крв: изјаснио се да је Грк, рођен у Бугарској, отац му је Србин, а деца су Црногорци (Дарам 1905: 59). Према мишљењу Тодорове (2006: 243), Дарамовој је било потребно „десетак година да схвати како је Балкан исувише комплексан да би се у потпуности појмио”, те се „држала рецепта свих Западнака који су се бавили Балканом: пронашла је љубимце”. Поред тога што је и она као ауторка путописа у више махова приказала турску управу у изразито негативном светлу и критиковала је (посебно важи за њену прву књигу), као и Гиљфердинг, Тодорова сматра да је и поред таквог критичког виђења Турака, „[и]ако ни Турцима није била нарочито наклоњена”, ипак „насеља на мит о њиховој толерантности и прихватила га” (*op. cit.*, 244).

Када је реч о турској управи, ауторка преноси више разговора, како у првој, тако и у својој другој књизи, који говоре о односу албанског народа према њој. Тако, преносећи разговор са једним Грком, чиновником турске владе, представља ситуацију у којој су се налазила како албанска племена, тако и турска власт. У даљем опису можемо видети да су Турци били немоћни да било шта учине у намери да се албанска племена повинују турским законима. „Несрећни Грк”, како га је ауторка назвала, дао је следећи коментар:

¹⁸⁹ Према Раствовићу (2012а: 1922), убиство брачног пара Обреновића изазвало је опште запрепашћење и осуду целе тадашње Европе, а посебно Велике Британије.

„Ови људи не желе турске законе. То су ми и рекли. Неће попустити ни у чему што би увећало Султанову моћ. Када сам први пут дошао овде, отишао сам у планине са четири жандара као пратњом, како бих разговарао са вођама племена, да затражим да испоруче убице, да би им се могло судити и да би били кажњени према закону. Примили су ме са огромном учтивошћу и гостопримљивошћу. Објаснио сам им мој задатак. Захвалили су ми и објаснили да су и сами кадри да казне своје криминалце, те да им није потребна помоћ од турске владе” (Дарам 1905: 201).

Како ауторка и сама примећује да Албанци „са неповерењем гледају на било какав покушај Турске да оснажи своју власт над њима” (*op. cit.*, 203), видимо да је опис односа према турским властима тачан, те да се Албанци опиру спољашњем, наметнутом ауторитету. Међутим, одређене карактерне особине албанског народа о којима поменути Грк говори умногоме су се поклапале са ставовима које је изнела још у својој првој књизи. То се уочава у речима њеног саговорника, Грка. Говорећи о Албанцима, он износи своје мишљење да „када више не буду морали да живе одсечени од света, пробудиће се и схватити своју снагу”, поредећи их са Бизмарком, „они су Бизмарци – прави Бизмарци”, јер „[j]еднога дана они ће захтевати, а Европа ће морати да им да оно што траже” (1905: 202). Те речи подсећају на раније запажање Дарамове, како се „Албанац [...] никад ничем није прилагодио; он прилагођава ствари себи” (1997: 89), што додатно потврђује став да албански народ турску управу доживљава као нешто привремено, па се не мора таквој власти ни повиновати. Важно је указати и на њено размишљање да су царевине „настајале и нестајале, а Албанац је и даље остајао дивљак”, да никада нису заиста били покорени, већ су се склањали у планине, те да су и данас под турском управом, „али само номинално” (*op. cit.*, 61-62).

Поред таквог виђења Албанаца, ауторка оставља и један веома важан културолошки и етнографски опис физичког изгледа албанских мушкараца: обично брију главу или бар теме, остављајући околну косу или само дуги увојак косе. „Према народном вјеровању, дуги прамен косе треба да служи као дршка за коју се носи глава кући кад се одсијече” (*op. cit.*, 66). Опису Албанаца додаје и једну важну примедбу, која се односи на њихове особине, а то је да они ни у ком случају нису сасвим зли, да су поуздани, неће издати пријатеља као што неће поштедети ни непријатеља. У одбрану припадника албанског народа износи више доказа: никад није видела Албанца да мучи животиње, што је својствено неким другим народима, имали су више него једну прилику да је опљачкају, али то нису учинили. Напротив, увек су били љубазни.

У другој књизи посвећеној Албанцима, у поглављу „Земља орла”, такође говори о њиховом физичком изгледу, постављајући се и као антрополог, те указује да постоје два типа, „тамнији и светлији” (1905: 191-192). Светлији тип је доминантнији на југу. Оцењује их као високе људе, више у односу на тамнији тип, али не толико високе као што су Црногорци. Тамнији тип је издуженије лобање и нижи растом. Албанија је и подељена на два дела, Гегарија на северу и Тоскерија на југу, која представља и оштру поделу у друштвеном погледу и уређењу Албанаца: док међу Гегама „племенски систем и даље цвета у планинским областима” (1905: 192), на југу је „племенски систем готово мртав” (1905: 194). На овом месту ауторка даје објашњење и појединих правила племенског живота, о чему је већ писао и Гиљфердинг. Како јој је речено (*op. cit.*, 192), странац не може постати члан племена. Припадници једног племена обично се жене припадницама другог, а бракови између рођака су забрањени. Највеће племе су Мирдите и броје око тридесет хиљада чланова. Набраја и друга племена, Дибра, Дукађини, Пулати, Кастрати,

Хоти и чине их муслимани и римокатолици. У овом делу путописа износи став су Албанци од свих балканских народа најмање познати Британцима¹⁹⁰. Када је реч о називу, тачније њиховом европском имену сматра да је оно повезано са речју „алп” у значењу висока планина. Међутим, појашњава како Албанци своју земљу зову „Shkupiëria”, земља орла, а припадника свог народа „Shkupetar”, син орла (1905: 191), те да се не може наћи прикладнији назив за неукроћеног планинског човека.

Када Едит Дарам размишља о Албанцима¹⁹¹, доживљава их и одређује као „једн[у] преисторијску заједниц[у] непромијењених људских бића”:

„Када је Албанац дошао у Европу, то нико не зна, а стручњаци се разилазе и у питању његове могуће сродности с другим народом, али нема разлога за сумњу да је он директан потомак примитивних племена која су постојала на Балканском полуострву прије Грка и прије Римљана, која су била различито описивана – као Трачани, Македонци или Илири” (Дарам, 1997: 61).

Запањујућа чињеница за њу јесте древност албанског језика, па у складу са тим каже „[п]осједовати и користити језик без писма у Европи у двадесетом вијеку је велики подвиг” (*Ibidem*). Што се језика тиче, наводи и податак како Мирдите тврде да је њихов дијалект најчистији. Ауторки се тај став чини вероватним услед њихове изолованости од света. Према њеном мишљењу, прошлост албанског језика обавијена је тамом, а „[к]њижевност, осим данашње не постоји” (Дарам 1905: 195). Упркос старости њиховог језика, одређује их као млад народ у друштвеном погледу, будући да „нису одмакли изван племенског облика живота”, чинећи скупину различитих племена, која нису као Црногорци представљали опасност за Турке, будући да никада нису били удружени (Дарам 1997: 63).

Према ауторки, један од разлога за њихову националну разједињеност почива на религији као главном камену спотицања у постизању општег националног јединства. Могло би се рећи да шароликост албанског народа представља „мозаик религија” (Фшази: 2005: 14) који чини да се они у највећој мери налазе у неодређеном простору, колико је и сам Балкан неодређен¹⁹². Када их посматра са карактерне стране, Дарамова износи и следећу опаску: „Албанац је неук и необразован, али он није глуп” (*op. cit.*, 64) која указује на то да, иако су били крајње изоловани и удаљени од културних и цивилизацијских токова Европе, изградили су свој засебан поглед на свет заснован на другачијим основама вредновања о свету, човеку и о његовом месту у свету. Отуда су проистекла посебна обичајна правила која регулишу друштвене односе и која су карактеристична за Албанце као народ. Изолованост и сурови услови живота у планинама свакако су имали утицаја на развој и успостављање посебних друштвено-моралних норми а које данас препознајемо у оквиру канона Леке Дукађинија, о коме је већ било речи. Њен доживљај Албанаца видљив је и у следећем опису: „Он је храбар човјек, и бистроуман човјек. Кад стекне прилику, брзо

¹⁹⁰ Према то истиче и за друге балканске народе, као нпр. за Србију која је „за Енглеску скоро непозната земља” иако је од Лондона удаљена „само тридесет шест сати возом” (1997: 111)

¹⁹¹ Опште је познато да и међу научницима постоји неслагање о пореклу Албанаца. Мутавцић (2013: 248-254) указује на постојање више хипотеза о пореклу Албанаца, илирске, трачке, трачко-илирске, те и дако-мизијске хипотезе. Јован Цвијић (2011: 200) сматра да су Албанци потомци старих Илира, али да су „донекле поромањени за време римске владавине, затим измешани са Словенима, нарочито у току Средњег Века”.

¹⁹² Фалма Фшази у оригиналу на енглеском језику користи термин “in – betweenness”. Будући да се тај термин не може дословно превести на српски језик, у тексту смо користили термин „неодређен” зато што најприближније осликава смисао оригиналног термина.

учи и брзо схвата стране ријечи. А кад успије да напусти своју родну груду и побјегне из ужасне отоманске пустоши, он показује велику пословну способност и изненађујућу моћ прилагођавања околностима” (Дарам 1997: 67).

Осим код Албанаца, наглашава да је свирепост подједнако присутна, не само код балканских народа, већ нпр. и код Британаца: „Прије сто година сваки народ, укључујући и Енглезе, сматрао је досуђивање ужасног мучења законитим начином кажњавања и сразмјерно малих злочина” (*Ibidem*). Када је реч о суровости Албанаца, може се рећи да код Едит Дарам не наилазимо на већу осуду таквих поступака. Вели како су то случајеви где је „освета очито задовољена сакаћењем” (Дарам 1997: 82), пошто је на улицама Скадра сретала људе којима је био одсечен нос „тако недавно да крвава крпа покрива празно мјесто” (*Ibidem*). Треба напоменути да се суровост као карактерна особина донекле може објаснити и суровошћу природног окружења албанских планина, као што неприступачни предели дефинишу планинске горштаке. Као што смо већ назначили, детаљним описима начина живота албанског народа, посебно је истакла и сналажљивост као једну од важнијих особина коју је приметила боравећи међу њима, нарочито ако узмемо у обзир чињеницу да су живели у прилично негостољубивим и тешко приступачним брдско-планинским крајевима. Понајпре, Албанци маљисори, односно брђани, остали су верни хришћанској вери, за разлику од Албанаца у долинама и равничарским пределима који су, након што су Срби те пределе напустили, примили ислам:

„Свој ислам и своје хришћанство упражњавају на особен и албански начин, а у души су углавном под утицајем својих обичајних схватања и предрасуда, која су вјероватно много старија и од хришћанства и од ислама. Купили су своју слободу тиме што су пристали да буду корисни Турчину, а Турчин их је оставио у највећим дубинама варварства” (Дарам 1997: 64).

Карактеристичан однос турских власти према Албанцима за Едит Дарам је видљив и у следећем: Турци су Албанцима допуштали да „раде што им је воља у њиховим планинама” (*Ibidem*), купујући тако мир, док су заузврат Албанци попуњавали турску војску. Стога су племенске старешине спроводиле своју власт по неписаним законима на које Турци нису имали утицаја. Велики део погледа које смо навели, Дарамова је формирала у разговорима са појединим припадницима албанског народа. Занимљив је и разговор са једним Албанцем, власником радње у Бару, лета 1902. године, који је саветује да обиђе Скадар. Када је сазнао да је тамо већ била, њен саговорник заблистао је од задовољства. Као Албанац римокатолик, исказује одбојност према чињеници да се његов родни Скадар још увек налазио „у рукама оних ђавола Турака”: „Ах, ђавли! Ја сам овдје дошао прије осамнаест година са својим оцем, јер ово је слободна земља. Овдје је свако безбједан, али је земља сиромашна” (*op. cit*, 68). У наставку разговора изнова се види како се последице лоше управе преносе и пресликавају на цео турски народ, док се Турци погрдно називају ђаволима. У сличном тону, Едит Дарам за турску војску бележи да је „лишена смисла за прикладност ствари” пошто користи гробље за сушење веша, те „по једна кошуља или гаће машу на сваком надгробном споменику” (*op. cit*, 87): „Олињала, неуредна дроњава гомила биједних прљавих ђавола натмурених лица, изгледа више као да се враћа из ужасне битке, него да је смјештена у касарнама главнога града” (*Ibidem*), где и сама прихвата да употребљава реч „ђаволи” за турку војску.

У наставку разговора са власником радње сазнаје да су Албанци добри према женама и како женама неће наудити¹⁹³, а да има нешто злих људи, али то су „Турци, све Турци” (*Ibidem*), те додаје: „Мој народ је сав частан. Не смијеш пуцати на жену, јер она не може пуцати на тебе. А с мушкарцем је другачије; мораш пуцати на њега, или ће он први пуцати на тебе. А не можеш му узети ни новац ако га прво не убијеш’. С чим се ја сложих у свим појединостима”. На крају, Албанац је понудио још једном кафом, како би исказао своје гостопримство, те „[н]ишта не би могло надмашити умилност са којом је он изразио гостољубље према странцу, али он није видио никакву сметњу за пљачку и убиство [...]; а поносио се својим хришћанством” (*op. cit.* 69). Као што из изложеног можемо видети, ауторка примећује један парадокс између религије свог саговорника и вредности које се за њу везују, са једне стране, те сурових обичајних норми његовог народа, са друге стране, која неретко стоје у супротности са његовом вером, али обичајна правила ипак имају првенство.

Када је реч о женама, за њих бележи како живе врло тешким начином живота, што нарочито важи за рурално становништво. Као што је приметила у Нишу, увиђа како се културолошки утицај Турака осећа и у начину одевања градског римокатоличког становништва, нарочито жена, будући да у Скадру „носе зар не само муслиманке већ и католичке грађанке, мада не и њихове сељанке” (1997: 86). Ипак, при уласку у катедралу, жене обавезно скидају зар, а током богослужења већина верника, „нарочито они са села”, неретко седе на поду, попут верника у џамијама (Дарам 1997: 88). Налик муслиманкама, жене римокатоличке вероисповести носе огромне димије, које оцењује као најгрознију одећу икад измишљењу, јер личи на „огромну врећу која се шири свуд око глежњева” и која „толико смета оној која их носи” (*op. cit.* 87). Описима балканских жена, Дарамова се издвојила у односу на друге, посебно из разлога што је та тема била обавијена тајном, јер је женски свет у ондашњој западној Европи до тада био крајње „егзотичан и мистериозан” (Петровић 2009: 116). О положају албанских жена говори и у својој другој књизи. Насупрот увреженом мишљењу, да због суровог посла које су морале да обављају албанске жене не уживају поштовање, истиче да се оне никако не могу сматрати робовима како се то понекад чини. Према њима се мушкарци односе са изузетним поштовањем. Наводи и једну анегдоту. Била је са групом Албанаца када је стигла вест о човеку из суседног села који је упуцао своју жену због наводног неверства. Међутим, Албанци су јој посведочили да је такав догађај готово немогућ, те и да је част албанских жена неукаљана. Према њиховом мишљењу, само Роми живе попут звери и могу да чине такве ствари. На њену примедбу како у Енглеској још има универзитета који женама не додељују дипломе, ти племенски горштаци показују за њих неочекивано либералне ставове. Мишљења су да је таква пракса „неправедна, неразумна и нецивилизована” (Дарам 1905: 302). То није усамљени пример када она као путописац износи приказ ставова из угла својих саговорника. На више места истиче како све управо и зависи од угла гледања, те је у више наврата и сама покушавала да тадашње околности сагледа из угла својих домаћина. Отуда у путопису наилазимо и на провејавање осуда према западном друштву и појединим схватањима тог друштва, као што је претходно поменути. Једном приликом, када су разговарали о насиљу и разбојништву, ауторка наводи: „Ствари изгледају различито на

¹⁹³ Нушић о Албанкама вели да су вредне и да их нико неће дирати, те оне могу проћи свуда и у по ноћи и у по бела дана. Жене могу и душманина провести кроз оне којима он дугује крв. Сваки странац на пример, уколико путује са женом, може безбрижно да путује и прође кроз њихове планине. Таквом тврдњом нам Нушић указује колико су жене поштоване (Нушић 2019: 134).

Истоку и Западу” (*op. cit*, 284). Ипак, чињеница јесте да и поред настојања да се балкански свет разуме и да се проникне у његов начин размишљања, то неретко није ни лако ни једноставано. Потом појашњава како су потешкоће таквог задатка разлог због кога су „све интервенције западних сила, ма колико биле добронамерне”, за последицу имале то да, „уколико би успеле да олабаве један чвор запетљане балканске политике, то би углавном једино успело да затегне све остале” (Дарам 1905: 284-285). Све наведено говори у прилог етничке, културолошке и политичке сложености која је одувек била главна карактеристика Балкана.

Преносећи још један разговор, Едит Дарам дочарава виђење питања части код Албанаца. Тачније, става је да Албанци имају посебно изграђене моралне вредности. Један староседелац јој је рекао да људи у Енглеској сматрају како су цивилизовани, те стога могу да им држе лекције. Међутим, њен саговорник истиче како у Албанији нема никога ко би чинио злочине каквих има у Енглеској, нпр. да неко живи продајући част жена, о чему је сазнао из енглеске штампе. Још чудније му је што су казне прописане за такве злочине благе. То говори у прилог чињеници да је албанско друштво навикло на сурове казне, што осликава психу и менталитет албанског народа. Делује му невероватно да је могуће да неко плати казну и буде затворен за такво дело: „Пуштате га да живи, иако је срамота за људски род” (Дарам 1905: 286). Критике на рачун развијених западних друштава се настављају. Они који се баве пљачком у албанским планинама то чине да би живели, ризикујући своје животе. Међутим, разбојници у цивилизованим друштвима западне Европе углавном су похађали универзитете. Пљачкају како би стекли луксуз: „Ви имате све предности образовања и цивилизације годинама, и ево шта чините. Нас називате дивљацима, зато што убијамо људе” (*Ibidem*). Ту се уочавају различити углови гледања и то колико су друштва подложна променама или се пак њима одупиру, истрајавајући у старим, укоревеним обичајима, какво ондашње албанско друштво свакако јесте било.

Док се приближавала Скадру, Едит Дарам истиче како овај град у правом смислу припада српској историји, а не албанској, што је куриозитет: „Сада Турчин држи Скадар, Албанац га назива својим, а Црногорац никада није заборавио да је он некад чинио дио великог Српског царства” (Дарам 1997: 76). Пружа и један савет онима који су се запутили пут овога града: како би се Скадар доживео на прави начин потребно је обићи га када је пазарни дан, а то је среда, када се „сав свијет из околине [...] ту слегне” (*op. cit*, 81). Овде такође износи поређење балканских и западних друштава, чему сведочи једно те исто питање које је добијала и то безброј пута: “Који је пазарни дан у Лондону?”, а питали су је подједнако и „Србијанци, Црногорци и Албанци”; за све њих било је несхватљиво да у Лондону нема пазарног дана, тј. да је „сваки дан пазарни дан”, што их и „ошамути” и „заслијепи” (*op. cit*, 81). Њено оштро око на улицама Скадра запажа шареноликост ношње, пут препун стоке и њихових васника, жене које натоварене носе и дете у привезаној дрвеној колевци док се крећу ка Скадру, а било потребно и неколико дана да из својих планинских места стигну на пазарни дан. Описала је и жене са уским сукњама „извезене црним гајтанима” које подсећају „на хаљине на најранијим грчким вазама”, затим, широке тунике, које се опасују појасом око струка, као и широке гаће, које се „вежу око глежњева, које носе обични муслимански мушкарци и градски младићи”, према њој, такође „ношња мушкараца на старим грчким вазама; Дачана на Трајановом стубу” (*op. cit*, 82-83). За куће у Скадру бележи како су грађене попут тврђава, те да високи зидови служе за одбрану, па уколико би стигле гласине да се оружане групе крећу према граду, тада се сви „дућани [...] затварају, стража се удваја на мостовима, а народ се затвара у своје куће” (*op. cit*, 85). У путопису изражава своје дивљење према Скадру, који је за њу посебан град: „Мене бар

једно осјећање везује са Албанцем: Скадар ме очарава. Кад нисам тамо – пазите, само тада – ја сам скоро спремна да се закунем да је то најљепши град на свијету, и годину дана послје моје прве посјете, нашла сам се поново на пароброду, журећи ка Скадру” (*op. cit.*, 91).

Међутим, у представљању албанског народа није пропустила да примети ондашње политичке околности и опише расположење које је у народу владало, да је независност немогуће постићи без сагласности великих сила. Иако истиче како Албанци немају подршку коју имају Бугари, ипак примећује да се свако ширење руског утицаја сматра противним интересима Аустрије, која истог тренутка реагује у корист Албанаца. Навођењем таквог примера, ауторка не говори у прилог тврдњама да Албанцима недостаје подршке. У прилог томе можемо узети и њене речи да уколико Русија постави конзула у Митровици, Аустрија ће пожурити не само да постави конзула, већ и да отвори албанску школу (Дарам 1905: 197). То говори у прилог тврдњи да се још и тада и те како водило рачуна о геополитичким интересима, те да су и обични припадници народа, премда углавном виђени као примитивни, ипак располагали основним знањима о светским приликама и значају подршке великих сила. Весна Голдсворти је мишљења да је Едит Дарам била уверена да се интереси албанског народа не уважавају, додајући чињеницу да у време када је она обилазила Балкан, још су једино Албанци били под турским јармом. Као што је познато, на Берлинском конгресу албански представник није саслушан те је такво опхођење проузроковало нова заоштравања политичких односа на Балкану, са једне стране, док је, са друге, утицало и на Албанце да се даље организују и да наставе са борбом за добијање независности. Стога, Дарам преноси своје виђење тадашњих околности:

„Народ свих сталежа широм те земље једва чека да објасни своја надања и страхове за своју отаџбину, као и да моли за енглеско признање свог постојања. Моје присуство у неким градовима проузроковало је најболнију количину наде. Људи су ме поздрављали као спасиоца, и опходили се према мени као према витезу послатом да испарви све неправде” (Дарам 1905: 197).

Тако, бележи један од разговора који на њу оставља посебан утисак, и који сведочи о постојању огромне жеље код албанског народа да им се помогне и да се њихов случај изнесе пред британску владу. У писму јој саопштавају како верују да ју је сам „Бог послао да би [их] спасила”, како једино у њеној земљи „постоји истинска слобода”, те и „да нема никог другог ко би им помогао” (Дарам 1905: 198). Истовремено, увиђа се колико је код самог народа постојала јака жеља за оснивањем сопствене државе:

„Молимо Вас у име Бога да пишете дању и ноћу, да представите нашу беду на сваком папиру и затражите правду. Словени имају Русију да им помогне. Ми немамо никог. Ми Вас умољавамо да наставите ваше путовање које сте започели. За Вас неће бити опасности и бићете сачувани од свих потешкоћа. Хвала Вам из срца. Нека Вас Бог спаси!” (*op. cit.*, 198).

Поменуто писмо Фатмир Рамадани у целости наводи у својој дисертацији, одређујући га као једно „занимљиво писмо у облику петиције које Албанци пишу Едит Дарам као најискренији и очајнички вапај за помоћ” (2019: 43). Живећи неко време поред Албанаца, ауторка им постаје наклоњена, те ће се у годинама које следе борити за албанске националне интересе до краја свог живота. Таквим деловањем стекла је епитет

краљице горштака (mountain queen). И данас, толико година након њених путовања, код Албанаца постоји живо сећање на њено залагање за интересе њиховог народа. Рамадани (2019: 56) бележи да у време док је путовала Албанијом „Европа није имала довољно времена за ту дуго запостављену земљу” и стога вели како Албанија и Албанци њу никада нису заборавили и све што је за њих учинила, напомињући да је сматрају једном од најистакнутијих личности¹⁹⁴ албанског света током протеклог века. Говорећи о њеном значају, Рамадани истиче и да је Дарамова постала особа од поштовања у очима европске штампе када је реч о балканским питањима (*Ibidem*).

Њен значај јесте и у томе што је указала на посебну друштвену и културолошку појаву криптохришћана или двовераца¹⁹⁵, наводећи како је имала прилике да се сретне са породицама у којима има и муслимана и хришћана. Речено јој је да се неки од њих још заклињу Богородицом, иако су муслимани, да у многим селима једни другима деле црвена јаја за Васкрс. Њено објашњење такве праксе проистиче из чињенице да су ислам примили релативно скоро и да га схватају на врло површан начин. Рамадани (2019: 43) посебно истиче њену импресионираност „верском толеранцијом међу Албанцима”, те и да је „међу првим страним посетиоцима која је посведочила томе лично и схватила да је истинска религија Албанаца албанство”. Дарамова описује и сусрет са једним од гувернера, за кога наводи да је Албанац који се добро служио француским. Како нам преноси, исказао је веома либерална гледишта. Религија је за њега представљала путеве ка истом месту, јер: „један је Бог” (Дарам 1905: 218). Оно што је према њему најбитније и што би требало запамтити јесте да су сви они, пре свега Албанци. Обилазећи још једно албанско место, управитељ ју је уверевао како су мештани углавном Грци. На њену примедбу како „они ипак говоре албански”, добија одговор да су га „некако научили”, док „многи чак и верују да су Албанци”, али „уз много школа, то ће се ускоро исправити” (1905: 224). Према њеном запажању, просечном Енглезу је било „тужно и чудно што људи на Балканском полуострву неретко нису знали шта су заправо” (*op. cit.*, 224). Приметна је и подељеност албанских крајева, премда су сви одани свом „албанству”. Тако, ауторка бележи да је патриотизам у деловима око Елбасана далеко јачи од религиозне доктрине (*op. cit.*, 281), констатујући да „једном ослобођени турске власти, цела села која сада себе сматрају муслиманским би се вратила хришћанству” (*Ibidem*). Ако бисмо се вратили закључцима које је у свом путопису оставио Гиљфердинг, који је јасно назначио колико су муслимани словенског порекла у Босни преданији религији, више него сами Турци или Албанци у старој Србији, на сличне закључке упућује и путопис Едит Дарам када је реч о Албанцима муслиманима. Тако бележи и да појава дуплих имена није реткост међу Албанцима. Објашњење такве појаве је једноставно. Користили су оно име које им је у датој ситуацији више одговарало, што су јој сами мештани и посведочили (Дарам 1905: 291). Један од њених саговорника јој на питање како се зове одговара да је Сулиман за Турке, али је крштен као Константин. Упознала је и друге који су носили дупла имена. Једно је турско, а друго хришћанско име.

Своја разматрања о Албанцима допунила је још једним запажањем: да се Албанац „јасно издваја у односу на остале султанове поданике”, јер га „његова изразито

¹⁹⁴ Голдсворти (2005: 201) говори како је Едит Дарам још пре Првог светског рата у Албанији стекла репутацију као „Краљица горштака”, а о величини поштовања коју јој указује албански народ говори и податак да, током њене последње посете већ независној Албанији 1921. године, у њену част су свирали оркестри, држали се говори, па су и улице добијале њено име.

¹⁹⁵ О двоверцима или криптохришћанима урађена је емисија под називом: „Православци у Албанији, други део”, *Квадратура круга*. Емисија је доступна на: <https://www.youtube.com/watch?v=1Gj1OJMgicM>

неустрашива личност увек доведе на истакнута места” (Дарам 1905: 208). Према њој, „тамо где је предат са делом територије Црној Гори, он великом брзином преузима сву трговину”, што за последицу има њено мишљење да Албанац „када престане да долази до новца борбом, то чини трговином”:

„Он [Албанац] поседује половину радњи на Цетињу, и можете приметити како се бави уносном трговином дилџем Далматинске обале, а такође и у Италији и Босни. Трговачки путници који са њим послују, рећи ће вам како се он добро разуме у посао и да је поуздан. Како изгледа, једино што му је потребно јесте „да живи под добром владом како би напредовао” (*Ibidem*).

Из наведених речи, уочава се како ауторка истиче сналажљивост као једну од важнијих одлика албанског народа, са једне, док, са друге стране, указује на последице лоше турске управе, коју види као препреку напредовању и развоју, у овом случају Албанаца. Такође наводи да је њима тешко да напредују код куће, али да зато показују „велику пословну способност у другим земљама”, доказујући свој патриотизам тиме што зарађени новац троше у својој земљи (1905: 212). Корча је за њу „запањујућ град”, уз то и „најчистији град који познаје[...] у Турском царству”, добро снабдевен водом, са уређеним улицама, без паса луталица и смећа на њима (*Ibidem*). Износи запажање да услед недостатка изграђених путева ка обали Корча не може да се развија, док је сигурна да „нема сумње да би се убрзано развијала, зато што је угаљ довољно добар за извоз” (*Ibidem*). Поред тадашњих потешкоћа, многе радње су веома добро сабдевене робом из увоза. Како је била лепо примљена у албанској школи за девојке, јединој „признатој школи на југу Албаније у којој су албанска деца могла учити да читају и пишу сопствени језик”, осетила се као да се „изненада нашла поново у Европи” (*op. cit*, 213). Ни на једном другом месту није имала прилике да се упозна са друштвеном еманципацијом, као и са ревношћу у образовању. Како истиче, женска школа је била под америчком и аустроугарском заштитом. Међутим, насупрот овој школи, наводи и пример школе за дечаке која је имала и владину дозволу, била успешна и трајала петнаестак година, након чега је ипак затворена: „кад су се власти обрушиле на њу, затвориле је и утамничиле управнике у Солуну без икаквог суђења” (*Ibidem*). Примећује и да се грчки владика у Корчи противи настави на матерњем албанском, будући да постоје тежње Грчке државе да то подручје присаједини. О томе јој је посведочио и разговор са поменутиим владиком који ју је убеђивао да су мештани само Грци или Турци, док, „реч Албанија није била ни споменута” (*Ibidem*). Овакве неповољне околности по Албанце, којима је посведочила, говоре у прилог страховима који су међу њима постојали, а о којима смо већ говорили.

Посебно поглавље на крају друге књиге посвећено је Мирдитама¹⁹⁶, који су за њу храбри људи, најбољи борци у Албанији, најнезависније племе¹⁹⁷. У њеном

¹⁹⁶ Мирдите су римокатоличко племе. Имами бележи податак да припадници Мирдита када би ишли у рат, увек би са собом водили свог свештеника, бенедиктанског опата, који се понашао као православни владика. Међутим, иако су католици, Имами пише да су се у њиховим црквама налазиле и православне иконе и крстови, те износи став неких аутора о томе да су они заправо православног порекла. У прилог томе говори и податак да су имали обичај да након причешча нафором узму и мало вина. Имами наводи Хенрика Барића који сматра да је то пример остатка православног обреда, који је „сачуван из времена када су та подручја била православна” (Имами 2017: 155).

¹⁹⁷ О Мирдитама пише и Бранислав Нушић у *Путописима*. Према предању које се одржало међу њима, они су једини који су се задржали у Дукађину повукавши се у планине како би се склонили од Турака. Турци, увидевши да их не могу победити, понудили су им повластице. Тако су Мирдите добиле право да имају свог

антрополошком опису Мирдита, могу се уочити сличности са описима словенских народа Ребеке Вест. Иако Мирдите нису на Едит Дарам оставиле посебан утисак „високих људи као што су остали Албанци”, као њихову специфичност издваја дугачак врат и оцењује их као изванредно „здраве, активне и жилаве” (Дарам 1905: 322). То су управо и одлике словенских народа на Балкану којима се дивила Ребека Вест. Едит Дарам описује и сусрет са остарелом принцем, одевеној у народну ношњу, са којом је разговарала на албанском. Једино што је принцеза од ње тражила јесте да пренесе Енглеској истину о њима. Према ауторкином виђењу, срце принцезе је у планинама са дивљим људима племена њеног покојног мужа и она жали за својим сином који је ухваћен. У главном месту Мирдита, Орошију, сусрела се са опатом, оданим принцези, а антируског расположења. Опат ју је подсетио како су се Мирдите храбро бориле на страни Енглеза а против Русије у Кримском рату¹⁹⁸. Зато и износи мишљење да су Енглези „једина нација којој могу веровати да ће се понети фер према Албанији” (*op. cit.*, 320). Дарам истиче како опат представља једину власт, јер му је друштвени положај „прилично јединствен” (*op. cit.*, 325), иако му је моћ само духовна. Примећује како су крвне освете међу људима толико присутне да је већина породица уплетена у неки њихов вид. Упркос томе, опат ради за своју браћу и „његово срце је увек уз Мирдите” (*Ibidem*). Још као младића изгнале су га турске власти, али не као већину турских поданика у Малу Азију. Он је зато упознат са начином живота у Европи и свестан суровости која влада у планинама међу албанским племенима. На основу разговора о многобројним потешкоћама на које опат наилази у свом раду, указује како је основа његове моћи религијске и моралне природе и да само на тај начин може да утиче на људе у својој околини (Дарам 1905: 326). Када га извести о неком злочину који се десио, све што може да уради јесте да то дело критикује са олтара и тог човека позове на разговор. Тај човек обично није присутан, али му се порука углавном пренесе. Опат сам сведочи како понекад и подбаци у свом деловању да мења навике људи, али и како, после много упућених порука људи долазе да разговарају са њим. Углавном је реч о убиствима: „Ови људи нису лопови један другоме, али људски живот уопште не цене” (*Ibidem*). Нушић примећује да су Албанци народ који не сматра како је грех убити, али да насупрот томе „сматрају за највећу срамоту не осветити се”, јер „тако је од бога, таква је ова земља” (Нушић 2019: 133). Може се уочити како се у ондашњем албанском друштву одржава примат укорењених обичајних правила, за која се проналазило оправдање да је то тако одвајкада. Распрострањеност освете је толико велика да већина породица дугује некоме крв, пише Едит Дарам (1905: 326) на основу сведочења самог опата. Попут Гиљфердинга, који је истакао недоследност у понашању турских власти, Едит Дарам указује на сличне ситуације. У разговору са опатом, ауторка сазнаје да турска влада ретко плаћа оне припаднике Мирдита које су поставили као заптије (Дарам 1905: 326).

поглавара, кога називају капетаном, док га европски писци називау принцем, да имају слободу вероисповести, да нико не сме да се меша у њихове унутрашње односе, ослобођни су пореза, само у случају рата свака кућа треба да да по једног човека, који иде у рат под командом свог барјактара. Мирдите сматрају да су те повластице добили од султана Мурата, из разлога што су се на Косову били против Срба и, пошто су одлучили битку у корист Турака, тврде и да је ферман о повластицама исписан на плочи од челика која се чува у Орошу (Нушић 2019: 157).

¹⁹⁸ Петрит Имами бележи како су енглеске и француске дипломате у Скадру извршиле утицај на Мирдите да се укључе у Кримски рат против Русије. Тада се око осам стотина њихових саплеменика прикључило рату, док је Дик Боба 1856. године отишао у Цариград како би га султан за оданост коју је показао одликовао титулом капетан паше (2017: 156).

Поред поменутих описа, пише и о новосаграђеној школи која броји осам или девет ђака. Децу описује као „веома бистру”, истичући њихову спретност ка брзом усвајању знања¹⁹⁹ (*op. cit.*, 321).

На крају, Дарамова је сведок још једном догађају. Реч је о културолошкој особености албанског народа која се огледа у беси или датој речи. Младић, који је требало да освети убиство свог ујака (према Канону Леке Дукађинија), даје бесу опату да ће одлуку о освети одложити за годину дана. Опат јој је посведочио да када се заклињу бесом Албанци никада не газе своју реч. То је њихово неписано, обичајно правило, које их одређује кроз генерације. У *Лексикону страних речи и израза, Вујаклија*, дати некоме бесу значи дати тврду реч или обећање „да му се неће никакво зло догодити од онога који је дао бесу” (1996/97: 110). Милутин Р. Ђуричић (1989: 560) бесу сматра правном категоријом, насупрот различитим поимањима бесе као етичке и религијске установе, те је одређује и као „остатак прастарог предфеудалног племенског права”. Како своје корене вуче из племенског обичајног права, реч беса је позната и употребљава се у балканским језицима што наводи Иван Поповић (1954: 56): „у Црној Гори је употребљава Марко Миљанов”, у употреби је на Косову, а позната је и „далеко на исток, у Бугарској”. Очигледно је реч о остатку прастарих обичајних правила која су се задржала код Албанаца, те је Дарамова у праву када их оцењује као прастару заједницу (1997: 61).

Уколико међусобно упоредимо балканске народе, можемо приметити да је једино албански народ успео да верску подељеност превазиђе зарад албанства који их све повезује, иако је вера била препрека њиховом уједињењу, како је већ наведено. У складу са тим, Дарамова примећује: „Било да је хришћанин или муслиман, Албанац је изразито Албанац” (Дарам 1997: 69-70). О чињеници да Албанци „нису претерано религиозни” писали су многи аутори, путописци и етнологзи, попут Петрита Имамија у књизи *Срби и Албанци кроз векове* (2017: 112)²⁰⁰. Када истиче да религија није на првом месту код припадника албанског народа, Дарамова указује на њихову међусобну слогу, наводећи и неколико примера. Један од њих јесте примедба како „ [х]ришћанин којег прогања Албанац муслиман по правилу је хришћанин друге народности” (Дарам 1997: 70), не албанске. Другим речима, Албанац никада неће прогањати другог Албанца само због његове вероисповести. Тако ће Албанац хришћанин „представити муслимана и рећи: ‘Он је Турчин, али не лош Турчин; он је добар као и ја; он је Албанац’” (*Ibidem*). Други пример на који скреће пажњу указујући на слогу међу Албанцима јесте догађај коме је

¹⁹⁹ Слично Дарамовој, Ребека Вест је приликом обиласка Косова поља оценила да су „словенска деца” коју су тамо срели била речита и да су, док су рецитовала, изгледала „узвишено и побожно” (Вест 2017: 604), те се дивила њиховој способности да знају све о српском царству и српском поразу на Косову.

²⁰⁰ У посебном поглављу под насловом „Религиозност Албанаца”, Петрит Имами наводи више примера ове појаве. Тако, један католички мисионар још 1308. године бележи за Албанце како нису ни чисти католици, ни чисти православци. Мартин Барлети у петнаестом веку бележи да су Албанци више ратници него што што су верници. Лорд Бајрон у писму својој мајци пише о Албанцима да њихова вера није утицала на њих да мењају своје обичаје. Имами помиње и Александра Гиљфердинга који 1858. године пише о Албанцима, које оцењује као појединце индиферентне према вери. Истовремено, одличан пример који наводи јесте Пашко Васа, католик, који је био и песник. Познат је по песми „О моја Албанијо”, у којој поручује Албанима да се пробуде из учмалости своје, да се сви као браћа уједине у једну веру, те да не обраћају „пажњу на цркве и цамије, јер вера Албанаца јесте албанство”. Поред Едит Дарам, Имами наводи и српске ауторе који су „истог мишљења у погледу религије код Албанаца”, истичући и чињеницу да су током седамнаестог и осамнаестог века муслимански Албанци крштавали своју децу у католичким или православним црквама, пошто су веровали да ће тако бити заштићена од болести. Овај аутор наводи и друге ауторе који такође сведоче о албанском народу који религиозност схватају на посебан начин (Имами 2017: 112-115).

посведочила на једној пијаци. Наиме, чула је неке припаднике албанског народа хришћанске вероисповести како се хвале да нису платили царину на дуван: „Турци су немоћни да им наметну ту дажбину, и морају да се задовоље прегледањем пртљага који излази из земље и отварањем ручних торби туристима, да би спријечили излазак неоцарињеног дувана” (Дарам 1997: 70). Тим примером, указала је да Албанци хришћанске вероисповести, иако су дужни да плате порез, будући да нису муслимани, имају смелости и одважности да то не чине, из прости чињенице да су Албанци: „Ми не плаћамо дажбине за дуван; ми смо Албанци, и ми то нећемо” (*Ibidem*). Снагу да се супротставе ауторитету османлијске власти, Албанци су црпили управо из своје међусобне друштвене и језичко-културне слоге и следственог јединства, упркос различитој верској припадности. Још један пример који ауторка бележи јесте и тај да Турци албанске хришћане снабдевају оружјем, упркос томе што је хришћанима „у свим турским областима увијек било забрањено ношење оружја”, али је само „хришћанин Албанац има[о] ту повластицу” (*op. cit*, 71). На чињеницу да се религија код Албанаца схвата као мање важна, ова ауторка указује и у својој другој књизи, скрећући пажњу на разлику између Албанаца са једне, те Срба и Бугара са друге стране: „Србину муслиману и Бугарину муслиману сваки осећај националне припадности избрисан је моћним исламом” (Дарам 1905: 203).

Као један од најјачих утисака које обилазећи балканске крајеве износи јесте подељеност између народа. То највише уочава у Бару. Његови становници, иако малобројни, говоре на три језика (турски, српски и албански) и припадају трима верама. Из тих разлога, „баш као што вам сваки муслиман каже да је ‘Турчин’ и сваки православац да је Црногорац, тако и сваки римокатолик каже да је Албанац [...] сви ће се заклети, и у то стварно вјерују, да сваки припада различитој раси” (Дарам 1997: 55). Упркос њиховим ставовима, примећује како није немогуће да заправо становници Бара представљају мешавину свих трију раса, премда је истакла да су већином муслимани.

Поред познавања локалних језика (научила је албански и српски) „Дарамова је заправо била свесна своје другости”, док јој је британско држављанство служило да привуче пажњу и да истовремено буде и „заштита у потенцијално опасним ситуацијама” (Делуиз 2022: 11). Још на почетку своје друге књиге Дарам бележи како је питање „да ли ће једна нација икада разумети другу” (Дарам 1905: 4), указујући тако на потешкоће у разумевању између различитих култура.

Док је за племенска друштва истицала како се налазе на ниском ступњу развоја, јер је њихов развој заустављен, са друге стране истиче да је баш та чињеница што су далеко од утицаја цивилизације те људе учинила поштеним. Све би могла поверити припаднику албанског или црногорског племена „под условом да је живео дубоко у дивљини и да је неискварен цивилизацијом” (*op. cit*, 320). Можемо приметити да није само Албанце видела и описала као људе једног старог, на Западу непостојећег света, већ да се на готово исти начин односила и према Црногорцима:

„Након првих сусрета, Дарам је људе које је срела у Црној Гори описивала као ‘дивљаке’. Често је о њима говорила као о ‘деци’, називала њихове манире и обичаје ‘примитивним’, прикладним ‘дивљаштву’ или ‘варварском добу’, који су још увек морали да прођу кроз неколико фаза развоја. Временом су називи ‘дивљак’ и ‘дете’ постајали све позитивнији, као неискварени пандан ‘цивилизацији’” (Делуиз 2022: 11).

Таква запажања Едит Дарам постају и вид критике упућен цивилизованим друштвима, премда је себе видела као представника познате и моћне нације.

VI 3. Јужни Словени у путопису Ребеке Вест

У путопису *Црно јагње и сиви соко*, Ребека Вест према народима у Југославији исказује велику присност, а повремено и острашћеност, коју поједини аутори, попут Драгане Јуришић, виде и као измештеност. Осим измештености, постоје аутори који износе и низ других критика. У својој критици, Бенет износи три кључна елемента. Први је да ли су сви разговори које ауторка навела у своме путопису били аутентични, доводећи тако у питање и начин на који их је бележила. Други елемент његове критике јесте да дело Ребеке Вест пре подсећа на дескриптивни роман него путопис у правом смислу те речи. Последњи елемент његове критике јесте примедба да и поред задивљености „изванредно импресионистичким књижевним стилем”, путопис обилује субјективним импресијама, који се великим делом односе на мржњу према Немцима, а коју потом преноси на Хрвате (Бенет 1995: 135, 137-138).

Пружајући своје виђење Јужних Словена, ауторка настоји не само да их опише и сагледа на неутралан начин, него и да ближе појасни њихову улогу и на неки начин објасни Балкан и балканске народе људима на Западу. Стога, прави и паралеле између људи са Балкана и оних са Запада, настојећи да уочи предности и недостатке живота људи са Балкана. Њен водич, Станислав Винавер, јој у великом делу у томе помаже. Тако сагледано, ауторка се залаже и за дијалог између култура, јер како каже Шушњић: „У дијалогу култура ниједна култура не може да изгуби, а све могу да добију” (2015: 219). Наиме, борећи се против предрасуда, али и истичући и добре стране живота људи на Балканском полуострву, ауторка прави мост између различитих култура, сопствене и оне коју је видела, описала и потрудила се да је разуме. Утолико је њено залагање и веће, посебно ако имамо у виду да: „Веома развијене културе најмање су спремне за сусрете са другим културама, јер су више обузете својим унутрашњим задацима него бригом о упознавању и учењу из страних култура, које сматрају мање развијеним” (*Ibidem*).

VI 3. 1. Идеализована слика Јужних Словена у путопису Ребеке Вест

Како смо већ говорили о Едит Дарам и о њеној великој симпатији према Албанцима, код Ребеке Вест пак наилазимо на велику симпатију усмерену ка балканским словенским народима, посебно Србима. Њена опчињеност Јужним Словенима, као и Југославијом, често је била на мети критика, понајпре њен изразито позитиван однос према српском народу и култури. Игњачевић (1994: 63) је сматра једном од најоданијих словенофила, док њен однос према српском народу оцењује и као „свесрдну симпатију (повремено и опсесију)” према карактеристикама нашег менталитета. Њен доживљај Јужних Словена јесте да су они најчешће срећни, задовољни, здрави и постојани људи. Њено тумачење таквих особина балканских Словена проистиче и из историјских околности, које нису увек биле наклоњене тим народима. Према њеном виђењу, у природи Словена је да буду истрајни, те у том смислу и издржљивији у односу на друге народе. Сваки Југословен морао је учествовати у неком рату, а и млађи су истовремено били изложени различитим одрицањима: „Ови Југословени нису се само осећали добро; било је сигурно да ће се у свакој ситуацији понети као врло жилави људи; а било је врло неизвесно у каквом облику би њихова жилава акција могла да се испољи” (*op. cit.*, 347). У складу са тим, Југословени у београдским хотелима изгледали су јој „као да никада нису осетили никакав бол”, док је све што се зна из историје требало да произведе „сасвим супротан ефекат” (*op. cit.*, 346). Налик њој, њен супруг, Хенри Ендруз, становнике Приштине види као људе који се добро држе, нису утучени и изгледају срећно, премда су изложени великом сиромаштву, те се то од њих не би ни очекивало (Вест 2017: 625).

Након штампања путописа *Црно јагње и сиви соко*, њено занимање за српски народ не престаје. Опште позната чињеница јесте да је развила посебан однос са многим Југословенима, као на пример са Миланом Гавриловићем, министром правде у избегличкој влади. Уз његову помоћ, организовала је многе хуманитарне акције за српске избеглице у Великој Британији. У *Епилогу* наводи да „различити народи и националности имају различите представе о идеалном друштву”, те да су оне „тако опречне да изазивају узајамно гнушање и гађење”, (*op. cit.*, 764), где је представљен и контраст у погледима између ауторке путописа и Гердиног лика. Герда може бити виђена као прототип европске стереотипизације Балкана и балканских народа уопште. Према Игњачевићу, у путопису *Црно јагње и сиви соко* Гердин лик је дат и као оличење „германске безосећајне тупости” (1994: 67), док се, преко односа према културама малих народа и мањина, донекле осликава приврженост културама великих народа: „Дакле, оно што Лиза представља у потпуној је супротности читавог путничког подухвата Ребеке Вест – она је оличење инструментализованог и инструменталишућег западног субјекта, који своја мерила и вредности жели да наметне као апсолутне, неприкосновене, чиме угрожава богатство других култура” (Ђурковић 2022: 365).

Једно од питања које се протеже кроз путопис јесте и угроженост култура малих народа, пошто су кроз историју били изложени утицајима многобројних освајача.

Међутим, није само Гердин лик приказ негативног погледа Ребеке Вест на германске народе. Такво виђење подудар се са осећајем угрожености и несигурности присутним пред избијање Другог светског рата, када је њено дело и настало. Начин на који је представила лик Герде, Константинове супруге, „нараста у симбол малограђанштине и тупости” (Игњачевић 1994: 102), те је њен лик приказан као сушта супротност Милици (Аници Савић-Ребац), која је представник Словена, потомака са Косова. Тако, насупрот представи о здравим и срећним Јужним Словенима, Немце са којима је путовала возом

представља као мрачне и несрећне: „[В]оз је кренуо претходне ноћи из Берлина и био препун немачких туриста који су изгледали несрећни; сви они определили су се да путују за Југославију, јер им је закон у том случају дозвољавао да из земље изнесу више новца него иначе” (Вест 2017: 29). У путопису упућује критике европској стереотипизацији балканских народа²⁰¹. Стога треба указати и на критике упућене њеном делу. Један од примера јесте и критика Дајане Мозли, супруге британског фашисте Озвалда Мозлија, која негативну представу Аустроугарске, као и Франца Фердинанда „покушава да оспори [...] као непоткрепљену и пристрасну” (Селић 2017: 832). Међутим, позната је и чињеница да Ребека Вест и у каснијим издањима свог путописа „није изменила ни једну једину реч” (*Ibidem*), што говори о њеној убеђености у ставове које је изнела у време писања књиге.

Следствено претходно наведеном, Ребека Вест уочава и поједине примере негирања сопственог идентитета, до којих долази под утицајем доминантне културе у окружењу. У *Епилогу* пише и да „[у] срцу Европе постоји врело негативизма”, потврђујући то речима да централна Европа делује лоше по своју околину (Вест 2017: 773). То илуструје описом опхођења девојке, Хрватице која није знала ни реч српскохрватског, а себе је сматрала пре свега Бечлијком. Загреб је за њу ужасан и провинцијалан: „‘Па зар се не поносите својом словенском крви?’ ускликнух. ‘Зашто бих се поносила? Зашто би неко био поносан што је Словен?’, упита она запрепашћено” (*Ibidem*). Ауторка уочава да наметањем вредности и културе великих као супериорније, код припадника малих народа може доћи до брисања њиховог етничког и културног идентитета. Како се увек стављала на страну малих и угрожених народа, то чини и за Јужне Словене. Међутим, не треба занемарити чињеницу да је у Југославију дошла са претходном намером да пише о нацији која одолева свим спољашњим налетима у настојању да своју независност одбрани. У „Хрононологији живота и стваралаштва Ребеке Вест”, Ана Селић наводи податак да је Ребека Вест 1935. године обишла Скандинавију, где је одржала низ предавања на предлог Британског савета. Тада јој се Финска учинила као одличан пример за идеју коју је хтела да образложи (Селић 2017: 830). Међутим, већ наредне године, стигла је у Југославију у склопу своје балканске турнеје те се одлучује да пише о новој заједници Јужних Словена. Током читања путописа, можемо дознати да је била „толико опчињена Југославијом да је после прве посете прочитала огромну литературу, више од шездесет књига о њој”, док је потом „села и уклопила у тај оквир своја непосредна искуства током путовања по разним њеним крајевима” (Момчиловић 2007: 326). Ауторка је пишући о својим искуствима током путовања кроз југословенске крајеве, успела да „истакне патње малих народа” што јој је и била намера, али је поред те своје намере пружила критику великих сила, чак и када је реч о улози „сопствене земље у светској историји” (Поповић Радовић 2020: 240).

У „Прологу” признаје да о Словенима претходно није знала ништа, нити је „познавала иког ко је о њима ишта знао” (Вест 2017: 23). Тако, на самом почетку путописа открива колико је постала повезана са Југославијом, признајући да је доживљава као другу отаџбину, понајпре зато што је то „земљ[а] у којој је све схватљиво, где је начин живота тако отворен и јасан да уклања сваку недоумицу” (*op. cit.*, 11). Као што ћемо показати, поред дубоке вере у исправност државе као што је Југославија, износи и извесне критике, као и сумње у њену политичку и друштвену будућност, тачније у опстанак једне сложене

²⁰¹ Мајкл Херцфелд у Уводу књиге *Балкан као метафора: Између глобализације и фрагментације* обраћајући се читаоцима каже да треба обратити пажњу „колико онога што се приписује Балкану избија у народима који себе сматрају западним” (2003: 15), указујући на то да стереотипи не могу да се генерализују, тиме ни да се односе искључиво на само једно подручје, регион или државу.

заједнице различитих словенских и несловенских народа. Поред тога, док критикује имеријалистичку хегемонију спровођену над Јужним Словенима, ипак и даље остаје заговорник политичке идеје о јединству балканских Словена. Штавише, сагледава их као „храбар, уметнички настројен и интелектуалан” народ који је створио „величанствена краљевства која су обећавала много” (Вест 2017: 13), али је њихов развој заустављен доласком Турака. Такво сагледавање историје балканских народа подсећа на ставове Едит Дарам изнете у њеној првој књизи *Кроз српске земље*. Према политичком мишљењу Ребеке Вест, Јужни Словени су били „хришћански поданици Турске или Османске империје, која их је неизмерно угњетавала и веома лукаво хушкала једне на друге” (*op. cit.*, 23-24). Санстефански мир између Русије и Турске срочен је тако да „за много година, ако не и заувек, уништи сан Михаила Обреновића о уједињењу Јужних Словена”, Берлински конгрес је, према њеном мишљењу, злогласан, јер је сазван „само зато да би се демократски настројени Словени [...] лишили слободе и потчинили турском и аустроугарском империјализму” (*op. cit.*, 393). Преносећи патњу словенских народа под управом различитих империја које су се смењивале, не само Турске, већ и Венеције и Аустроугарске, истакла је значај слободе и слободарског духа који никада није напустио Јужне Словене: „Слобода је тим народима донела огроман полет. То знам јер сам тај полет гледала својим очима. Финска, Естонија, Литванија, Чехословачка и Југославија биле су попут младића који се рано изјутра, после дубоког сна, протеже поред отвореног прозора” (Вест 2017: 781). Према њеном схватању, у историји не постоји ништа што је „величанственије од ослобођења ових народа”, за које вели да „током векова тлачења нису заборавили своју душу” (*Ibidem*). Међутим, поред истицања значаја слободе за те народе, може се уочити да ауторка идеализује улогу балканских Словена, али је у тумачењу историјских дешавања неретко и пренаглашава. Приврженост се видела у изјавама у којима поједине позитивне особине Словена издваја наспрам других народа, тумачећи их као супериорније. Неретко се издвајају ауторкини ставови где Словене карактерише као интелектуално радознале, храбре, склоне демократији, те и као народ „који дубоко збуњује све друге народе” (Вест 2017: 13). Јужне Словене идеализује и у расном погледу на више места у путопису. То можемо видети у наводима да Словени „старе лепше од других народа, јер с временом њихова кожа све више пријања уз кости, уместо да се удаљава од њих и опушта” (*op. cit.*, 59). То се подједнако примећује и у опису Чабриновићеве²⁰² сестре „оног дечака који је покушао да убије Франца Фердинанда” за коју бележи како је имала „дивне кости лица, која су обавезна основа словенске лепоте” (*op. cit.*, 304). Док са једне стране идеализује балканске народе који су формирали Југославију, исто тако пружа пуну подршку тој заједници. Јуришићева (2013: 24) износи став да је Ребека Вест веровала како је „једини начин на који би Југославија могла да се одбрани од спољних агресора зависи од остајања заједно”. Њени ставови одговарају историјско-политичким виђењима Станислава Винавера, који је такође заговарао опстанак те државе у друштвеном погледу. Према Момчиловићу (2007: 328), Винавер је „изузетно подстицајно деловао на своју гошћу”, те је својом речитошћу омогућио да она „иако одгајена на традицијама западне цивилизације и културе, осети суштину византијског и словенског поимања света”, што је у путопису и успела да дочара. Називајући га Константин, Винавера описује као одличног говорника и као оног ко истински верује у Југославију, пошто је „Србин по избору, али

²⁰² Недељко Чабриновић био је један од завереника у атентату на Франца Фердинанда у Сарајеву 1914. године. Први је бацио бомбу која је погодила пратњу престолонаследника, као малолетан је осуђен на робију, током које је и умро у Терезијенштату (Чабриновић Недељко 1986: 897).

ипак потпуни Србин”, који се „храбро борио у Првом светском рату, јер је човек велике смелости, и за њега је српска историја његова историја, а његов живот део живота Срба” (Вест 2017: 39). Као што ћемо видети, неизоставно је да је усвојила многе Винаверове ставове, попут става да су словенски народи ти који имају душу. У путопису је сврха Константиновог лика делом и у чињеници да је он гласноговорник и Вестовој представља спону са Југославијом, пошто обухвата „мноштво ставова словенских народа” (Карлтон 2015)²⁰³. Да Константин није био њен водич са сигурношћу се може констатовати да путопис не би ни наликовао коначној верзији коју познајемо.

Можемо се запитати зашто је делимично усвојила Винаверове ставове и зашто су јој они неретко били блиски. Њено опредељење против империјалистичких ставова и стремљења, поред подршке онима који су препуштени себи, постаје кључни разлог за усвајање дискурса подршке земљи као што је Југославија била. У оценама појединих аутора, поред уопштене подршке словенским народима, она је ипак била наклоњенија Србима наспрам Хрвата. Драгана Јуришић оцењује да је њена наклоњеност Србима потицала из разлога што нису „искварени као Хрвати, који су вековима били под Хабзбуршком влашћу” (Јуришић 2013: 24). Као што ћемо показати, ауторка је преношењем многобројних дијалога показала негативну страну аустроугарске владавине, при чему се, попут Едит Дарам, поставља као преносилац ставова својих саговорника. Јасно је да у тим изјавама проналази потврду својих почетних представа о односима на Балкану. Тако на пример, као критику стране доминације, преноси мишљење супруга сестре Недељка Чабриновића о Аустроугарима, које сагледава искључиво као милитантне: „‘Нису ништа учинили за нас’, рекао је доктор, ‘ништа, за тридесет шест година колико су владали. То се може проверити. Погледајте зграде које су оставили. Наћи ћете много касарни, неколико хотела и мало, превише мало школа. Нема водовода. Нема стамбених зграда” (op. cit, 305-306).

Суочена са различитим изјавама и дешавањима, свесна огромне напетости у српско-хрватским односима, записала је да Аустроугарска за собом оставила „страшно сложену ситуацију у којој нико не може бити у праву и нико не може грешити, а будућност никако не може бити срећна” (op. cit, 88). Тако наилазимо на противуречност у њеним ставовима, док верује у исправност постојања нове заједнице, истовремено тој заједници не предвиђа блиставу будућност или, боље је рећи, увиђа многобројне препреке на путу успостављања складне заједнице чији становници заслужују да буду срећни.

Поједини аутори поистовећивање Ребеке Вест са Јужним Словенима објашњавају дислоцираношћу (измештеношћу) ауторке, при чему је реч о „осећај[у] измештености, изолованости и неприпадања” које преовлађује њеним целокупним постојањем, те представља „важан фактор у изградњи њеног погледа на свет и самим тим начина на који је видеала и описала Југославију” (Јуришић 2013: 12). Биографи су јој приписивали склоност да клизи „између свог британског и англо-ирског идентитета према потреби и расположењу”²⁰⁴ (op. cit, 14). Да се приметити како је она можда и делом несвесно проналазила извесне сличности између историјских, политичких и културних околности у којима се налазила ирска нација, те сличних околности у којима су се налазили балкански Словени. Услед тога, Југославија, „једна удаљена земља постала је њена метафизичка

²⁰³ Будући да је извор чланак на интернету, не постоји пагинација текста. Може се пронаћи на: <https://www.gold.ac.uk/glits-e/back-issues/reconstructing-rebecca-vests-black-lamb-and-grey-falcon>.

²⁰⁴ Ребека Вест је рођена у Ирској. Отац Чарлс, који се бавио новинарством, пореклом је Ирац, док јој је мајка била Шкотланђанка.

домовина”, у којој је могла да разуме становнике и буде схваћена „простом чињеницом да су умногоне делили њену судбину” (*op. cit.*, 17). Стигавши у Загреб, ауторка то саопштава читаоцима када је угледала старијег човека који на киши дозива извесну Ану, када схвата да се нашла међу људима које је могла да разуме (Вест 2017: 36). Њени сусрети са локалним становништвом, изложеном различитом степену обесправљености током аустроугарске владавине, само су потврдили овакав став и учврстили њен поглед да је исправност заједнице као што је Југославија оправдана.

Сагледавајући културолошки, а понајпре психолошки, људе са Запада и Словене на Балкану, назначила је да су Словени склони да опробају „разне врсте понашања само да би видели да ли су од света таме или од света светлости”, док су, „заправо, предани расправи и експерименту што Запад сматра излишним, а будући да то може бити и болно, и морбидним” (Вест 2017: 133). Истовремено примећује разлике између навика и менталитета људи у Југославији и оних на Западу. Реч је о разликама у начину реаговања, сагледавању појединих догађаја, односу према животу и смрти, религији, култури и суштини живота. Као што ће се из наведених примера уочити даје предност људима на Балкану. На тај начин устаје против предрасуда о Балкану као простору, пошто су га најчешће видели и замишљали као „неко углавном неуређено место” (Михаилеску 2003: 193), а као такво оно не може понудити ништа добро или пак нешто боље. Према њеном запажању, људи на Балкану „верују да се живот побољшава ако му се додаје оно што је добро, док ми на Западу верујемо да живот постаје бољи ако се из њега уклони оно што је лоше” (*op. cit.*, 66). Њен утисак је такав и када је реч о верницима и начину на који они практикују своју веру. Док је присуствовала служби у Шестинама, недалеко од Загреба, бележи како је увидела необичну атмосферу. Верници долазе „пред олтар с намером да додају, да проспу дар своје вере пред Бога”, док, насупротив њима, верници „у западним земљама стају пред олтар са жељом да одузму и од Бога и од себе”, како би молитвом стекли добробит (*op. cit.*, 67). Религија има велику улогу у одређењу друштва, заједнице и групе људи, тако да „[н]иједна религија није никада била сасвим независна од културе, односно од народа и времена којима припада” (Радисављевић-Ћипаризовић 2006: 12). Док људи на Западу молитву посматрају као циљ за постизање добробити, у Југославији је то другачије. Верници себи дају „божанске особине о којима су размишљали да би могли да верују” (Вест 2017: 67). У паралелама које читаоцу пружа, Вестова предност ипак даје људима на Балкану и њиховом начину живота. На питање свог супруга „[з]ар је тамо толико лепо”, њен одговор је да јесте, лепше него што може да се опише:

„Па, тамо има свега. Осим оног што ми имамо. А то изгледа тако мало’. ‘Хоћеш да кажеш да Енглези имају веома мало’ упита он, ‘или Запад у целини?’ ‘Запад у целини’, рекох. [...] ‘Ми на Западу нисмо толико богати колико мислимо. Или, тачније, имамо тако мало онога што људи на Балкану имају у изобиљу. Кад их погледаш помислиш да немају ништа’” (Вест 2017: 26).

Треба рећи да је Македонија оставила најјачи утисак на Ребеку Вест, пошто је највише откривала „разлике између словенског и турског, између европског и азијског” (*op. cit.*, 475), у културолошком, религијском и друштвеном погледу. У Охриду се срела и са владиком Николајем, за кога ауторка вели да јој се „учинио као најизузетнији човек на свету”, који је био „такав чаробњак да би магију, да није постојала, сам измислио” (*Ibidem*).

Кроз свој путопис, Ребека Вест износи *културолошку, историјску, социолошку и политичку* позадину односа који су владали у тадашњој заједници Јужних Словена.

Културолошка позадина поменутих односа огледа се у одређењу идентитета народа, где се као важан елемент идентитета издвајају традиција, обичаји, али и религијска припадност. Међутим, етничка и културолошка различитост којој се дивила, представљала је и извор проблема за младу државу где су поделе биле толике, да њеним стварањем ипак нису могле бити превазиђене. Истицањем појединих политичких личности, попут Анте Старчевића, који је Хрвате научио да је грех заборавити традицију и то такав да је „раван губитку душе” (Вест 2017: 56), показује колика је заправо подељеност унутар те заједнице. На Константинову примедбу да је Старчевићева мајка била пореклом Српкиња, Грегоријевић изјављује да је „на венчању примљена у Праву Цркву”, при чему постаје приметно како се размирице своде и на религијску различитост²⁰⁵. Разлике у религији одувек су биле камен спотицања у односима народа на Балкану, док је религијска припадност истовремено утицала на формирање идентитета народа на Балканском полуострву. Религија се тако издвојила као један од главних чинилаца „за формирање нација на балканском тлу” (Шљивић 2021: 338). Вестова преноси које су све етничке групе историјски биле присутне на простору Југославије, како је са појавом Турака и нове религије (ислама) долазило до мењања, обликовања и преобликовања колективних идентитета. Такви процеси одражавали су се на социолошку структуру ондашњих друштава. Прогањане заједнице су на основу припадности религији освајача, успевале себи да обезбеде посебно место на друштвеној лествици, насупрот онима који су остајали верни својој вери. Међутим, и међу њима је било великих подела и неједнакости, преваходно у односу на то да ли су припадали градском или руралном становништву. Њена сазнања била су плод како непосредних опажања догађаја и стварности, допуњена изјавама саговорника које је сретала, тако и њених истраживања о историји Балканског полуострва: „Готово сви муслимани у Југославији, осим на крајњем југу, у Македонији, били [...] Словени” (Вест 2017: 205), који су прелазили у ислам како би сачували иметак или су то били прогоњени богумили, па су прелазак у нову веру сматрали начином избављења. Пише о манихејској јереси, која је видљива у Трогиру, али је још видљивија у Босни где је „пустила [...] много дубље корене” (Вест 2017: 224). У Сарајеву бележи да су муслимани презирали трговину, „али су били земљопоседници, и њихови потомци [...] још држе остатке тог богатства” (*op. cit.*, 223), док, насупрот њима, све послове везане за трговину „преузели су хришћани, постајући с временом богат и привилегован слој”, који је имао мало заједничких особина са хришћанима изван градских средина (*Ibidem*). О подељености која је више него очигледна и представља важан чинилац балканске историје, подједнако су писали и други путописци, Дарам и Гилфердинг. Подсетимо се да је за град Бар Дарамова истакла велику подељеност управо на три религије, док је Гилфердинг указао на чињеницу да главни терет у Османлијском царству подносе хришћански

²⁰⁵ Бакић-Хејден у књизи *Варијације на тему Балкан* излаже став да религија чини битан елемент формирања идентитета на Балкану, те да је саучесник сукоба и надметања, тј. савезник империјалних пројеката. То потврђује примерима. Један од примера је град Сарајево. Ауторка пише о промени структуре становништва тог града, истичући да је након 1878. и нарочито 1908. године, када је извршена анексија Босне и Херцеговине дошло до највеће промене у структури становништва у корист католика. Пораст католика, не само Хрвата, био је обележен и подизањем катедрале у центру Сарајева 1884. године. Број католика је од 3% порастао на 35%, док је број православних остао готово исти. Број муслиманског становништва се знатно смањило, те је од 70%, колико их је било 1879. године, тај проценат спао на 35% до 1910. године (Бакић-Хејден 2006: 155).

поданици у руралним областима који су по правилу сиромашнији и живе у много тежим условима у односу на своју браћу по вери у градовима. Управо то је констатовала и Ребека Вест.

На основу до сада наведеног, може се приметити да је пажњу Ребеке Вест заокупљао широк спектар тема, усмерених ка различитим питањима, почевши од улоге традиције, религије и односа према животу. Посебно се дотакла и односа према храни, будући да примећује како у Београду преобилан ручак лако постаје навика. Такође, храна у Југославији је, према њеној оцени, добра „колико и било где другде” (*op. cit.*, 346). Изобилје хране може подсећати на утицаје источњачких култура, те и на већ поменути турски обичај да се неретко у току само једног obroка служи велики број различитих јела. Износећи похвале за храну на Балкану, ауторка проговара против предрасуда да је храна у земљама које су некад сачињавале Југославију лошег квалитета. Међутим, прича о храни није испричана само у сврху негирања предрасуда. То је истовремено и прича „о утицају јаке и обилне хране на људе” (Игњачевић 1994: 90), те је у складу са таквим ставовима проналазила објашњење о здравим и жилавим Словенима. Поред таквих гледишта, ауторку путописа заокупља и посебна врсте страха да се услед тежње ка модернизацији не изгуби идентитет и јединственост коју простори које обилази имају, што се огледа и у храни, као и у схватању гостопримљивости. Тако, описујући сусрет са Константиновом породицом, ауторка показује како предност пружа посебној врсти гостопримљивости која се огледала у устаљеним навикама југословенских домаћица да саме припремају храну за своје госте, насупротив могућности да се храна поручи (Вест 2017: 450):

„[К]ада човек оде у радњу и купи колач, добије само колач, који може бити врло добар, али је ипак само колач; а када неко оде у кухињу и направи колач зато што му долазе људи које поштује и које вероватно воли, он притиска почетну ноту на скали коју потом Бетовен и Моцарт развијају даље. Ми верујемо да је боље стварати него платити.”

Увиђа се њена тежња ка очувању традиционалних вредности, ка аутентичности коју су балкански простори одржали, те Вестова „страхује од променљивости и тежи да заустави време које подразумева модерност” (Лазаревић Радак 2011: 206). То ауторка у путопису показује и указивањем на могућност мењања хотела, који ће изгубити своју аутентичност одбацивањем свог доброг и масног рижота, запршке и алеве папрке (Вест 2017: 352). Поред страха да хотели не направе овакве грешке, овде је исказана и критика упућена западу који ту модерност носи, као и критика упућена Гердином схватању гостопримства, која је са презиром гледала на обичај да се у „српској породици која очекује госте домаћица одмах баца на прављење колача и пецива” (Вест 2017: 450).

Посебна тема којој треба посветити пажњу је и њен сусрет са сиромаштвом на острву Раб. Ово острво код ње изазива два супротстављена утиска. Док са једне стране, долазак на острво за њу представља једно од најлепших доживљаја, јер је то за њу један од „најдивнијих градова на свету” те „поглед на њега изазива огромно задовољство” (Вест 2017: 102), са друге, један од најјачих утисака на том острву јесте сиромаштво. Тако, изузетак од приче о здравим и жилавим припадницима словенских народа, јесу управо сиромашни становници острва, на чијим се лицима могла уочити испијеност. Тада пружа занимљиво виђење ондашњих балканских Словена: „[то] су били прави Словени испијених тела”, који су били „интуитивно свесни да постоји стање супротно од оног у коме се они тренутно налазе”, док су у „дну својих упалих очију” имали „слику благостања” (*op. cit.*, 105). Већи део људи су утучени и у одрпаној одећи, те је и сиромаштво постојало све

видљивије и очигледније. Најтужније биће за њу је „жена средњих година и достојанственог изгледа, која је седела на каменом зиду мало удаљеном од пута, у великом очајању” (Вест 2017: 106), која је и након пола сата и даље била на истом месту. Такве скице у путопису говоре да је „заправо основна преокупација Ребеке Вест човеком, његовом судбином – појединачном или колективном” (Игњачевић 1994: 81). На овај начин дате слике судбина обичних људи у виду њихових „упечатљиви[x] портрет[a]”, могу нам пружити „увид и у то како је она разумела етос Јужних Словена” (Мандић 2022: 219). У складу са тим можемо разумети и њен покушај да се одгонетне тајна сиромаштва острва. Сусрет са сиромаштвом на острву Раб је код ауторке путописа очигледно изазвало запрепашћеност, те је требало пронаћи разлоге и оправдања за такво, наизглед непроменљиво стање, поред проналажења објашњења за слике које су одударале од других места у којима је боравила: „Док смо се одмарали, покушали смо да одгонетнемо зашто је острво у таквом стању. Није било ниједног стварног разлога да буде тако сиромашно. У овом делу Јадрана има доста рибе, нарочито одличне локарде; може се производити уље и вино, и гајити кукуруз, а могуће је држати и овце и свиње” (Вест 2017: 106). Један од одговора који нам овде пружа јесте карактеризација уз објашњење друштвено-економских услова, али и историјских околности. Јеврејин, власник фотографске радње, наводи стереотипно виђење да су становници острва лењи, што можемо сагледати и као једну додирну тачку са одређењем црногорског народа, посебно у менталном и бихејвиоралном погледу. Ауторка се сетила да је чула како локално становништво престаје да буде лењо ако има довољно хране, те закључује да „[p]азлог меланхолије овог острва треба тражити у прошлости, а не у садашњости” (op. cit, 107). Попут Едит Дарам која има разумевања за српског сељака, који није заиста лењ, већ је такав постао, будући да је био приморан да сав вишак даје Турцима, лењост Далматинаца последица је друкчијег карактера, сиромаштва и сплета бројних историјских околности. Међутим, има и других аутора, попут Језерника, који на сличан начин стају у одбрану становника Далмације. Пишући о економским приликама у Даламацији, Језерник (2007: 68-80) напомиње како су високе царине на со „које је прописала млетачка власт, а не личне карактеристике рибара”, разлози опадања те делатности, наводећи и да су се Млечани надали да ће „ако држе људе у сиромаштву и незнању, лакше владати Далмацијом”. Поред болести, као што је пример куге, Ребека Вест назначавала да је сиромаштво додатно било подстакнуто грамзивошћу млетачке власти, те тако, иако „увек тражи и види пресудан људски утицај”, она сагледава и историју „овог тла” (Игњачевић 1994: 81), чиме указује и на повезаност географије терена са менталитетом људи, њиховим понашањем и односом према раду.

Упркос томе што балканске Словене најчешће описује у позитивном светлу, требало би истаћи и поједина негативна запажања која за собом оставља. Током њене посете Београду, деца која су чекала патријархов благослов испред Саборне цркве деловала су јој слабо и нездраво. Узрок проналази у томе што Срби, не само да децу слабо изводе на свеж ваздух током зиме, већ је исхрана деце таква да једу велике количине меса, уз недовољно салате. Става је да Срби још нису успели да развију начин понашања који одговара граду. Објашњења проналази у историјским разлозима: „[г]радском животу се треба учити” (Вест 2017: 347), јер „[к]ада се на Западу одиграла индустријска револуција, Срби су били турско робље; и данас су осамдесет седам процената Југословена сељаци” (op. cit, 352). Лазаревић Радак сматра да је Ребека Вест пронашла на Балкану „‘колевку цивилизације’ стрепећи да би једноставност која у њој влада могла бити нарушена окцидентализацијом” (2011: 194), из разлога што је увидела да (op. cit, 206): „Запад доноси неспутану амбициозност, профит и тржишну економију, механизацију и рационализацију,

а то квари ‘племенитог и оригиналног’ сељака”. Ауторка путописа примећује и друге слике: за учитељски слој бележи како се налазио у тешким условима. Према њој, учитељи су једнако хероји и фанатици, јер су „у служби памети” и јасно се „видело да нико од њих нема ни хране, ни довољно одеће, ни пристојан смештај, а ни све књиге” (*op. cit.*, 348-349). Ненавикнута на тешке услове за просвету уопште, тај приказ јој се није нимало допао. Поменуто окружење представљају супротност у односу на стање у коме се налазио професорски слој на Западу и њеној домовини. И поред наведених негативних утисака, током свог боравка међу балканским Словенима, успева да схвати шта трагање за смислом живота заправо значи, на примеру трагичног живота једне старице у Црној Гори. Схвата да људи на Балкану нису своју судбину само подносили, него су је разматрали и покушавали да је разумеју: „Само овако ходам да разумем зашто се све десило како се десило. Ако сам се већ родила, зашто ми је запао овакав живот?” (Вест 2017: 720), те је „гледајући ову жену покренуто жељом да схвати”, коначно и сама разумела: „Могла је бити сасвим другачија, јер је због прошлости и садашњости свог народа била заточеник судбине која је своје жртве лако могла лишити свих способности да испитују. Па ипак, она није чезнула ни за спокојем ни за благом, већ да спозна шта њен живот стварно значи” (*Ibidem*). Осликавањем судбине ове жене, једним делом „моделиран је лик поносне црногорске жене”, где ауторка приказује и „окрутност рата као универзалног зла”, које представља „транснационални проблем”, који превазилази границе држава, нација и појединаца, упућујући на трагедију (Бакрач 2019: 40). Увиђамо да је код Ребеке Вест изражена како тежња за спознајом, тако и окренутост човеку и његовој судбини, те разумевањем судбине и смисла живота. Човек представља кључну фигуру у њеним промишљањима, те се уочава и намера путописца да од индивидуалног и појединачног нивоа иде ка одређењу колективног. То говори у прилог чињеници да њен путопис делом јесте и трагање за одговорима на различита питања, а самим тим обојен је субјективношћу, тачније, личним спознајама. Сви путописци су неизоставно били, барем једним делом, окренути разумевању и тумачењу догађаја, које су, напослетку, ипак проматрали из личне перспективе. Како је и сама написала, у Југославију је дошла како би сазнала ствари које су јој важне и не би ли видела историју како се ствара. Тако њен путопис није само слика предела и људи које среће, већ више представља својеврсни „спој есеја, филозофских премиса и трактата” колико се може назвати и правим романом „са главним јунацима (самом књижевницом и њеним супругом, али и пријатељима-пратиоцима на овом путовању, Југословена) са низом луцидних, медитативних личних опсервација” (Гароња Радованац 2016: 229-230), што указује и на изразиту слојевитост њеног приповедања.

VI 3. 2. Ребека Вест о Хрватима, Србима, Црногорцима, Босанцима и њиховој историји

Ребека Вест посебну пажњу поклања тумачењу хрватске историје, где Хрвате види као оне које су Аустроугари користили за постизање својих интереса, занемарујући притом у потпуности хрватске интересе. Према њеном мишљењу, Хрвати су безброј пута „били препуштени на милост и немилост Аустрији” (*op. cit.*, 46):

„Користећи своју моћ Аустрија је претворила хрватске земље у Војну крајину, област у којој сви мушкарци између шеснаест и шездесет година чинили стајаћу војску која је бранила Аустријско царство. Становништву су дате неке привилегије, углавном на папиру [...] Њихово сиромаштво било је страшно. Крајем XVI века дошло је до сељачког устанка, који је угушен на најсуровији начин” (Вест 2017: 46).

Упркос таквом односу Аустроугара, Хрвати су им били веома одани. Спасили су Аустрију 1848. године, а заузврат нису добили ништа. Ослобођени су мађаризације „да би их с једнаком суровошћу подвргли германизацији” (*op. cit.*, 48). Када је створена Двојна Монархија, изнова су били потпуно издани тиме што су били препуштени Мађарима, те сматра да се не зна ни за један ружнији чин у историји (*Ibidem*). Стога, закључује о Хрватима:

„Хрвати су увек били изузетни војници; али њихова највећа достигнућа утопљена су у тријумфе хабзбуршких армија, које су се трудиле да се они никада не уздигну и не истакну, а њихова храброст и истрајност највише су се показале у сударима са Турцима, којих је било много, али који нису решавали ништа, те нити су забележени у историји, нити су сачувани у домаћем предању” (*Ibidem*).

Из изложеног, можемо приметити њен крајње негативан став према Аустроугарској Монархији, коју одређује као оличење неморалног понашања и назива је „најстрашниј[ом] од свих страхаота” (*op. cit.*, 640).

Поред кратког осврта на историју хрватског народа, ауторка пружа своје виђење српске историје. Како је веровала у Словене, на идентичан начин је „чврсто и непоколебљиво показивала симпатије према српском народу” (Растовић 2012б: 439). Међутим, као што смо већ назначили, њена опчињеност позитивним карактеристикама српског менталитета прелазила је и у „свесрдну симпатију (повремено и опсесију)” (Игњачевић 1994:63). Такви наводи довољно говоре у прилог афирмативним ставовима које изграђује према припадницима српског народа, српској историји, култури и традицији. Као што ћемо видети, док пише о српском народу истиче величанствену цивилизацију коју су Срби некада имали. То посебно увиђа приликом обиласка Косова поља, где бива задивљена нашом културном баштином и чињеницом да деца на коју она и Константин (Винавер) наилазе знају све о српској историји, српском царству и Косовском боју. Суочена тамо са неговањем традиције и очувањем косовског мита, могла је боље да разуме идентитет српског народа. На Константиново питање упућено двојици дечака да ли им је позната песма о Видовдану, чинило јој се како дечаци рецитију изгледајући „узвишено и побожно”, са „оним неисцрпним, бујним и речитим памћењем словенске деце” (Вест 2017: 604). Издваја се у односу на друге ауторе који долазе са Запада. Већина њих то би прогласила национализмом, маном и „узроком свих светских невоља”, док је њен поглед другачији, јер увиђа како „свако људско биће мора бити подстицано да у пуној

мери развија своју свест” (*Ibidem*). Има разумевања за становништво које среће: они „зуре у странце очима у којима нема ничег осим летаргичног страха који је у нескаладу са садашњицом”, док и жене изгледају другачије „него што је њиховом соју писано”, проналази објашњење у чињеници да ти људи „нису прави узорак словенске популације која је овде живела у време Косовске битке” (*op. cit.*, 605-606). Ребека Вест изнова покушава да пронађе одговоре и објашњења за затечено стање, сада на Косову, где се такође сусрела са сиромаштвом и патњом аутохтоног становништва. Према њој, то је прича о патњи словенског становништва, заустављању њиховог развоја, те према њеном уверењу: „Да није било Турака, византијска цивилизација преселила би се овде и процветала још једном у Српском царству, као што је велики део наше европске цивилизације прешао у Америку” (*op. cit.*, 625). На тај начин, разумевајући српску историју и односећи се позитивно према њој, ипак превовлађује утисак како „[и]сторијски контекст Ребека Вест продубљује уметничким контекстом у којем повест српског народа сагледава као низ трагедија” (Павловић 2022: 98). Посебно важна чињеница коју наглашава јесте да су Срби ипак били свесни величине цивилизације коју су имали пре турских освајања. Потврда за изнете тврдње јесте то што су српски војници знали наизуст велики број епских песама „око деведесет посто” (*op. cit.*, 361). То је уједно и пример како су епске песме, као део народне културе, послужиле очувању митова и легенди на Балкану и тиме допринеле историјском памћењу. Приликом обиласка Србије као важну одлику издваја тежњу српског народа да се обнови „слава и сјај српског средњовековног царства” (Вест 2017: 378). Мозаици на Опленцу за њу и њеног супруга чине праву „енциклопедију српске средњовековне уметности” и представљају „далек[у] прошлост Срба” (*op. cit.*, 360). Несрећа је по њој, што су Срби из једне тако славне етапе развоја „запали у беду турског ропства” (*Ibidem*). Тај вид критике негативног деловања турских освајања умногоме подсећа на критике које је Дарамова, пре ње, упутила Турцима. Проговара и о смењивању династија у Србији. Према њеном виђењу, већина аутора на Западу тај процес види на крајње погрешан начин, тумачећи да је реч о некаквом крвавом сукобу. Читаоцу пружа потпуније информације из српске историје бележећи да је Карађорђево убиство „[п]рви и уједно и последњи злочин који ће ове две породице починити једна против друге” (2017: 386). Поред ставова који упућују на њену подршку српском народу, посебно се може говорити и о њеном односу према Сарајевском атентату. Када је реч о одговорности српске владе, бележи да је српска влада предузела кораке који је ослобађају „моралне одговорности за убиство”, пошто је Билински, тадашњи министар финансија, претходно обавештен да предстојећа посета може „изазвати незадовољство бројних Словена са обе стране границе” (*op. cit.*, 257). У сличном тону, не пропушта ни да проговори о симболици датума посете Сарајеву услед значаја који има за југословенске народе: „То је дан светог Вида²⁰⁶, свеца који је, иако првобитно *Vidd*, финско-угарско божанство, доспео у хришћански календар. Тај дан је такође и годишњица Косовске битке, после које су, пет стотина година раније, Турци срушили Српско царство” (*op. cit.*, 256). Својим излагањем о Сарајевском атентату упућује на закључак да Србија није учествовала у његовој организацији: „Не постоји, међутим, ни један једини доказ који поткрепљује овакве тврдње. Један од најпознатијих савремених писаца о европским питањима отворено пише о умешаности српске и руске владе у убиство. Питала сам га одакле је добио податке на

²⁰⁶ Световид је био велики бог Словена на острву Рујну, док су други богови поред њега само полубогови. Сваке године су му се приносиле жртве, пошто се веровало да је „давао најславније победе, који је прорицао најизвеснија прорицања” (Леже 2019: 62-63).

којима заснива своје тврдње. Испоставило се да их није добио ниоткуда” (Вест 2017: 271). Вестова се пак, отворено изјашњава против умешаности српске владе у атентат. На тај начин заузима позицију гласноговорника и браниоца српског народа. На тим страницама путописа недвосмислено је изложено њено политичко мишљење. Поред изнесених тврдњи, пише и о околностима које говоре у прилог томе да Србији није одговарао рат. Након балканских ратова, Србија је „била исцрпљена, без новца, путева и муниције, са претежно сељачким становништвом коме је било доста ратовања” (*op. cit.*, 272). Пише и о суђењу, где истиче како се херојски понео адвокат Рудолф Цистлер, који је „отворио и једно питање од изузетног значаја”, када је устврдио да је оптужба упућена завереницима да су желели да одвоје Босну од Аустроугарске апсурдна, пошто је „сама анексија била нелегална” (Вест 2017: 279). Разлог који упућује на нелегалност је чињеница да, како аустријски, тако ни мађарски парламент никада нису ставили на гласање Закон о анексији (*Ibidem*). Таквим тоном Вестова завршава део о Сарајевском атентату, спорном догађају и за историчаре који је променио ток историје. Њено схватање јесте да су Срби били невини, док је кривица на другој страни, највише је сврстава у браниоце српског народа. У складу са свим изнетим тврдњама, можемо додати виђење Емира Кустурице (2018: 7)²⁰⁷ који сматра да је Ребека Вест „једна од ријетких западних интелектуалаца која је разумјела нашу позицију и са симпатијама писала о Србима”, као и да је приметила „како ниједан други народ није историјско памћење створио научивши толико дугих строфа напамет”. Тачна је и оцена Игњачевића (1994: 87) да својим виђењем сарајевског атентата „писатељка показује искрену наклоност према Гаврилу Принципу и његовим мотивима”. Таквим ставовима обезбедила је да буде један од изразитих, не само словенофила, него и просрпски оријентисаних аутора. Када пише о Србији и Србима, ауторка путописа неретко склизне у различита разматрања историјских догађаја и личности, употпуњујући ту слику стварном сликом са путовања. У раду „Виђења Сарајевског атентата у англоамеричкој и српској јавности”, Слободан Марковић износи став да је управо Ребека Вест на западу објављивањем свог путописа довела у питање „општу осуду Сарајевског атентата” (2015: 15).

Неретко, бележећи различите сцене са градских улица, током ручка у ресторану, приликом посматрања случајних пролазника, као и разговора са личностима са којима се сусретала, даје краће или дуже историјске прегледе. Суштина таквих ауторкиних дигресија проистиче из њеног става да се садашњост може разумети једино ако разумемо прошлост, те она, стога, тренутне догађаје неретко тумачи и сагледавајући оне из прошлости.

Поред српске историје, Ребека Вест представила је своје виђење и историје црногорског народа. Попут других аутора који су писали о Црногорцима, на истоветан начин бележи да је то један, пре свега, храбар народ. Реч је о карактеризацији у моралном погледу, где се чојство и јунаштво дубоко поштовало и ценило: „Три стотине година после Косова Црногорци су ратовали са Турцима не губећи храброст и стално побеђујући” (Вест 2017: 717). Путем једног од примера борбе Црногораца из историје, може се докучити њен, пре свега благонаклон став, јер се ставља на страну Црногораца:

„Године 1702. Турци су отели једног владику док се враћао са посвечења нове цркве и за њега тражили откуп. Владар Црне Горе владику Данило схватио је да Црногорци морају или жестоко узвратити или нестати. Једна народна песма говори да је сазвао сабор племена

²⁰⁷ Емир Кустурица у „Слову о академику Милораду Екмечићу”, предговору књиге *Печат Милорада Екмечића* (2018).

и наредио им да на Бадње вече крену и сваком потурченом Црногорцу понуде да бира између повратка вери или смрти. Послушала су га петорица браће Мартиновића, и мада песма тврди да су они извели тај подухват сами, јасно је да је у томе морало учествовати цело племе” (*Ibidem*).

Премда је у путопису реч о народном предању, овај догађај је историјска чињеница, познат као „истрага потурица”. Међутим, њему неки историчари, попут Ћоровића, не придају велики значај, будући да догађај није имао нарочитог одјека ни код Млечана, ни код Дубровчана, па ни код самих Турака²⁰⁸ (Ћоровић 1989а: 219-220). Освртом на поменути причу, као што смо већ напоменули, премда јесте реч о присилном покрштавању, она читаоцима пружа и образложење за такав чин: „Када се зна шта је турско ропство донело Словенима, јасно је да је њихов злочин био оправдан. Човек није човек ако не жели да спасе своје семе” (Вест 2017: 717). Па тако, док је „цео Балкан патио под турским јармом”, Црна Гора је одолевала, захваљујући храбрости црногорских племена која су успевала да одбране своја села (*op. cit.*, 256). Јасно се уочава њена жеља да истакне јунаштво црногорског народа, што уосталом и јесте главна карактерна особина Црногораца и према другим ауторима који су о њима писали. Још је Вук Караџић у „Уводу” књиге *Црна Гора и Црногорци* написао да је Црна Гора мала, али у историји често помињана брдовита земља која заузима важно место у историји Турске Царевине, зато што су се њени становници витешки одупирали покушајима „сто пута надмоћнијих Османлија да је покоре” (Караџић 2003: Увод)²⁰⁹. Из поменутих разлога, Језерник и помиње како се на Западу веровало да је Црна Гора земља која има „најчудеснију историју на свету” (2007: 114). На једном месту у путопису, Ребека Вест Црногорце назива и хомеровским народом који не разуме у потпуности модеран живот, пошто „сматрају да је у реду убити човека који насрне на твоју част” (Вест 2017: 76). Чалићева (2013: 24-25) на готово истоветан начин описује Црну Гору, коју назива патуљастом државом, симболом „необуздане воље за слободом једног малог брдског народа”, али и „дом[ом] бандитизма, крвне освете”.

Како се црногорски народ храбро борио против Турака, Вестова код њих увиђа жељу да избришу видљиве трагове турске владавине. У Подгорици примећује да „једва да има трагова некадашње турске окупације” (*op. cit.*, 729), што јесте специфичност на коју је још Дарамова указала путујући по српским крајевима. Оно што се може истаћи као заједничко и једној и другој ауторки јесте указивање на негативни утицај турске владавине. Међутим, у односу на Едит Дарам, Вестова је склонија истицању величине цивилизације које су народи Балкана некада поседовали. У складу са тим, не слаже се са изнетим ставовима којима прибегавају историчари који православне манастире виде као стеништа незнања и предрасуда, а Србе као „народ свињара” (*op. cit.*, 743). Пример учености, према њој, јесте Петар II Петровић Његош који је познавао више језика и књижевност на њима, а његову *Лучу микрокозму* сагледава као једну од „највећих икада написаних метафизичких поема” (*Ibidem*).

У путопису износи и једну анегдоту за коју сазнаје од Константина: у црногорској војсци током балканских ратова „[н]иједан човек није желео да буде други, па је тако први

²⁰⁸ Ћоровић сматра да је значају овог догађаја посебно допринео Петар II Петровић Његош из два разлога. Као прво, „да прослави првог свог саплеменика на цетињској владичанској столици, коме је дао много својих личних црта и схватања”, а као друго, „за опомену Црногорцима који су њему самом око 1846/47. године задавали много главобоље својим везама са скадарским пашом” (1989а: 220).

²⁰⁹ Будући да се ради о интернет издању књиге В. С. Караџића, пагинација није дата. Извор се може пронаћи на: <https://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-crnagora.html>

говорио: ‘Први’, а други би брзо рекао: ‘Ја до њега’” (Вест 2017: 718). Константин јој указује и на то да се Црногорци тешко уклапају у модерну државу, јер су кроз историју само ратовали, живећи од плена и стране помоћи. Ненавикнути да раде²¹⁰, „опседају владу захтевајући положај или пензију” (*Ibidem*). Изјаве попут ових било је могуће сазнати само од мештана или пак људи који су били упућени и добро познавали ситуацију на терену, што је њој омогућило да употпуни слику о Црногорцима у новој држави, Југославији. Међутим, поред слике о савременим Црногорцима из Константиновог угла, таква дешавања указују и на чињеницу да је у функционисању државе Југославије било значајних проблема.

Када је реч о физичком изгледу Црногораца и Црногорки, Вестова говори како лепота мушкараца и жена „далеко превазилази легенду испредену о њој”, док учава симетрију лица и фигуре, „богатство у коси, очима, тену и зубима” (*op. cit.*, 716), што одговара њеном схватању о здравим, жилавим припадницима словенске расе, који пркосе историјским дешавањима и тешкоћи живљења.

Када је реч о становницима Босне, ауторка описује њихову физиогномију посматрајући људе на пијаци у Сарајеву. Оставља белешку о пијачном дану, који је средом, да сељаци „долазе у налетима, још од зоре” и да „многи пешаче и по неколико часова” (2017: 244), што се подударе са описом пијачног дана тридесет година раније који је оставила Едит Дарам о Скадру. Вестова описује мушкарце који „[н]ајбоље изгледају” носећи „тамноцрвене вунене шалове везане око главе или око врата” (Вест 2017: 244), те према њеном запажању, они „себе убрајају у потомке хајдука, хришћана који су се по доласку Турака склонили у планине” (*Ibidem*). Интересантно је да за хришћане бележи да су „махом, од јуначке сорте”, али да ту слику ставља насупрот уврежене слике њених претходника, викторијанских путника (*Ibidem*):

„Не разумем зашто су викторијански путници кроз ове крајеве показивали презир према раји, то јест, према сељацима хришћанима које су сретали. Сваки од тих Босанаца могао их је прогутати у једном залагају, заједно са белешкама и неизбежним зеленим кишобраном. Врло су високи и жилави, ходају ритмичним кораком чије су снаге и посебне отмености прилично свесни. Тамнопути су и високих јагодица, а дуги бркови падају им преко окрутних усана”.

Говорећи о женама у Босни, за њих бележи како „уопште не изгледају као да их неко тлачи”, већ су „лепе и жилаве као и њихови мушкарци [...] изгледају као јунаци, а не као јунакиње, кошчате су и њихова лепота је доста груба”, а притом „су слободног духа” и „изгледају срећно и када изгубе младост”:

„Овде, као и на свим пијацама широм Балкана, има многовише старијих жена него младих, а један део пијаци резервисан је за старије жене које на плочнику продају босанске чакшире од домаћег сукна и притом размењују новости. Све изгледају као да су искусиле подоста бола и тешкоћа, али оно што су преживеле није их навело да посумњају у вредност живљења” (Вест 2017: 245).

²¹⁰ У књизи *Балканска цивилизација*, Трајан Стојановић пише о раду и доколици, где износи слично запажање о Црногорцима и њиховој ненавикнутости на рад: све до краја деветнаестог века једини посао који су Црногорци сматрали ваљаним и прихватљивим било је тзв. надзирање, као племениту дужност надгледника. Већину осталих послова обављале су жене (Стојановић 1995: 154).

То се уклапа у њен став да се становници Балкана другачије односе према животу и смрти, али и да жене другачије сагледавају свој положај у односу на начин како су виђене на Западу. Ребека Вест тако пружа и социолошку димензију односа међу балканским народима, говорећи о односу међу половима, са посебним освртом на положај жена на Балкану које су, насупротив очекивањима и тешким условима живота, њој деловале срећно.

VII Однос путописаца (Гилџфердинг, Дарам и Вест) према епској књижевности и митовима на Балкану

У овом одељку дотаћићемо се једне посебне културолошке особености, народног стваралаштва, и начина на који су га поменути путописци сагледали. Реч је о народној епизици, са једне стране, те народној митологији, са друге.

У књизи *Народ и његове песме*, Ригелс Халили наводи како су и српска и албанска фолклористика сложне у тврдњи да фолклор и епика представљају творевине „уметничке душе *целокупног* народа и нације” (2016: 89). Стога, епско стваралаштво можемо посматрати као део колективног и народног духа у коме остају забележени важни датуми, жртве које је народ поднео кроз тешке историјске периоде или сећања на поједине изузетне личности које због својих заслуга анонимни певач прославља кроз песме²¹¹. Епска књижевност тако уобличава културу и идентитет једног народа. Треба додати да се предања не подударају са историјским истинима у потпуности. Наш циљ није да анализирамо или оцењујемо епску књижевност, већ само да укажемо на начин на који су путописци ту књижевност кроз своја дела представили, те и какву су позицију у оцени те књижевности заузели.

Александар Гилџфердинг се веома површно дотакао српске епике у своме путопису. По свему судећи, иако за то нема довољно навода из самог путописног штива, био је релативно добро упућен у њу, па отуда произилази његов коментар који дајемо:

„Необично је уопште и то што су управо на Косову пољу – где су се одиграли сви догађаји српске историје од Урошеве смрти до смрти кнеза Лазара, догађаји који чине најважнији циклус српских епских песама – те песме потпуно непознате. Ма колико год да сам испитивао сељаке у Неродимљи и у разним селима на Косову пољу за песме о Урошу, Вукашину, Милошу и Лазару, свуда сам добијао један те исти одговор: “За такве песме код нас не знају” (1996: 164).

Један од житеља Неродимља саветује му да, ако жели да се упозна са тим песмама, оде „у Црну Гору и Приморје” (*Ibidem*). Сазнање да на месту настанка народне епике становништво не познаје сопствене народне песме, тачније нема знања о усменом стваралаштву јесте фасцинантан податак, колико и чињеница да су путописци саветовали да се поближе о томе распита у суседној Црној Гори. Требало би истаћи и да је то време када се Европа упознаје са српском народном поезијом, те и кад је „српској народној књижевности омогућен [...] улазак у велики свет”, посебно када се зна да су „иза целог увида у српске песме, иза њихових вредносних оцена стајала” велика имена попут „Грима, Гетеа, Ранкеа, али и Хумболта” (Милошевић-Ђорђевић 2021: 105). То говори о одјеку српског народног стваралаштва у страним културама, те тако сагледано суочени смо са једним парадоксом судећи према Гилџфердинговом запису: док се народне песме преводе на стране језике, средине из којих су потекле за те песме не знају. Гилџфердингово

²¹¹ Треба напоменути да је Јован Цвијић сматрао да су народне песме, те и фолклор уопште највероватније настали унутар задруге: према Цвијићу, управо су задруге у време Турака, поред цркве, представљале места где се развијала национална свест и национални дух. Задруге су веома стари облик друштвеног удруживања карактеристичан за Јужне Словене који датира још од њиховог досељавања на Балкан. Међутим, задруге нису биле у тој мери распострањене у средњовековној Србији. За време Турака, сељаци су се радо удруживали у задруге, како би порез плаћали само по једној кући. Према Цвијићу, до њиховог распада у Србији долази око 1876. године, а у Босни око 1880. године (Цвијић 2019: 33-41).

промишљање о том питању јесте да „поезија није била у стању овладати догађајем на оном месту где се он и десио”, док, са друге стране, „жители Неродимља [...] оплакују Уроша” (Гиљфердинг 1996: 164)²¹²:

„Али се становници Неродимље још сећају и причали су ми да је млади цар Урош био убијен у лову близу њиховог села. Они поакзују на брежуљак по имену Главица, удаљен један сат на исток од Неродимље, као на место где се десио судбоносни злочин. Заморем ловом, кажу они, млади цар се зауставио тамо крај бунара, сишао с коња и сагао се да захвати воде. У том моменту Вукашин га је ударио мачем по потиљку. Бунар, пре тога познат по својој чистој и укусној води, постао је од тог часа, према њиховим речима, прљава бара”.

Руски путописац приповеда и о називу места, Неродимље, настојећи да му пружи етимологију. Поред тога што је познато по убиству цара Уроша Нејаког, представља и место где је цар Душан, како каже сам Гиљфердинг, навалио на свога оца, Стефана Дечанског. Од тада је и промењен претходни назив места, од Породинља у Неродимље. Намеће се закључак да је назив места услед тешких историјских збивања (пошто се повезује са убиствима) промењен у Неродимље, управо са намером да се укаже на те околности које су забележене како у историји, тако и у колективном сећању народа, посебно из разлога што се након Урошеве смрти гаси династија Немањића, па је то и крај српског царства, те путописац каже како „[т]амо сваки сељак памти овај злочин – који је фаталан за српски народ, а извршен је пре 491 године – као чисто историјски догађај” (Гиљфердинг 1996: 164),

Када је реч о Косовском боју, који представља централни историјски догађај за српски народ, Гиљфердинг истиче како се српска, турска и западна предања углавном слажу у главним цртама. Према њему, „епска слика” те битке је „истинско благо српског народа” (1996: 175), те се самим тим позитивно односи према њој. Међутим, позивајући се на Трношки летопис, Гиљфердинг²¹³ указује и на чињеницу да је Вук Бранковић представљен као издајник²¹⁴, иако то он, по њему, није био: „Када се узму у обзир све ове околности и консултују страни извештаји и вести, човеку постаје јасно да Вук није био директни и стварни издајник, него је сувише рано изгубио наду у победу и повукао се са својим одредом” (Гиљфердинг 1996: 175). Из тих разлога, бележи како је „неправедно народно сећање и памћење”, те да је јасно како је народ кроз такав однос према Вуку „постепено прикривао српски пораз” (*Ibidem*). Вук Бранковић остао је у животу након Косовске битке, што народни певач није праштао. Батаковић се слаже са тим ставом, истичући да се о Вуковој издаји може говорити само на основу чињенице да није погинуо

²¹² Гиљфердинг овде мисли на Уроша Нејаког.

²¹³ Интересантна је чињеница да у књизи *Историја Срба* Јиричек наводи како су Рус Гиљфердинг и он били први који су изразили сумњу у тачност приче о издаји Вука Бранковића на Косову. Према Јиричковом ставу, о издаји се под утицајем народних песама и пише две стотине година након саме битке (Јиричек 1988: 326).

²¹⁴ У књизи *Новија историја српскога народа*, Душан Т. Батаковић каже како савременици Вука Бранковића уопште не говоре о његовом држању током битке. Бранковићеву издају по први пут, у делу *Краљевство Словена*, бележи дубровачки писац Мавро Орбин. Истовремено, Батаковић износи и једну од могућности порекла легенде о издаји. Према тој могућности, Вуку Бранковићу приписује се издаја коју је заправо починио његов син, деспот Ђурађ Бранковић, током друге Косовске битке 1448. године. Том приликом, деспот Ђурађ изневерио је хришћанску војску коју је предводио Јанош Хуњади (Батаковић et. al. 2007: 65-66).

заједно са својим господаром. Према његовом мишљењу, „српска народна епика задржала је средњовековно поимање витешке оданости”, те на таквом ставу „највероватније почива предање о издаји” (Батаковић et. al. 2010: 65-66). Косовски пораз историјски је догађај са огромним и далекосежним последицама, тако да се та слика „дубоко урезала у памћење потоњих нараштаја” и постала „симбол овоземаљских патњи и страдања, и завет борбе и опстанка” (*op. cit.*, 67).

Песму *Пропаст царства Српскога*²¹⁵, у којој се Лазару нуди избор између царства земаљског или небеског, Гиљфердинг оцењује као прекрасну, јер Богородица „нуди Лазару победу и царство земаљско или смрт и царство небеско” (Гиљфердинг 1996: 175). Дилема коме се приволети царству види се у стиховима: „Или волиш царству небескоме? Или волиш царству земаљскоме” као и Лазаревом питању „Мили боже, што ћу и како ћу?”; где се ипак одлучује за царство небеско, јер „земаљско је за малено царство, а небеско увек и довека” (Ђурић 1960: 143-144). У књизи *Царство земаљско и царство небеско*, Душан Бандић Лазара види као хришћанског хероја „који се бори и који умире за веру” (2008: 229). Након Лазаревог страдања на Косову пољу постепено се формира култ јунака, као и мученика. Према Јиречеку, Лазар је виђен као мученик за хришћанску веру „већ и у очима савременика” (1988: 326), док је сама Косовска битка временом постала парадигма за сукоб „хришћанске Европе и Османлијског царства” (Делић 2009: 26). Самим тим, може се посматрати и као сукоб хришћанске и муслиманске вере. Бандић истиче да је српски народ био махом народ сељака када је песма записана. У складу са тим, у народу је преовлађивао патријархални дух, као и „отпор према свему што је ново, што долази са стране” (Бандић 2008: 230). Народ слави пораз, тачније преображава пораз у победу. Иако песму сматра прекрасном, када је реч о предањима, Гиљфердинг износи мишљење да стари Срби нису имали талента за представљање историје: „У њима нема ни хронолошких прегледа нити података о личностима и догађајима прошлости”, те сматра да су Срби „опонашали Византију умногоме, али су попримили [...] само њене најлошије особине”²¹⁶ (Гиљфердинг 1996: 179). Са друге стране, мишљења је да је праву реч о косовском боју народ рекао „у својим једноставним, природним песмама”, док је и летопис из осамнаестог века обogaћен „народним елементом црпљеним из песама и предања” (*op. cit.*, 180). Гиљфердинг тако наводи део *Троношког летописа*, бележећи да се то приповедање може читати са задовољством. У њему је истакнуто и жртвовање кнеза Радича, захумског и приморског. Стигавши касно са својом војском због даљине и видевши да је силна војска изгинула, као и сам Лазар, „сам себе прободу мачем и издахну” (Гиљфердинг 1996: 176). Гиљфердинг се умногоме ослања на српску епску традицију те наводи да је пре битке Лазар присуствовао богослужењу. Док је још био у цркви, чуо је од војника да су Турци напали. Стигавши на Косово поље, Лазар изговара речи како хоће да умре „за веру Христову и цркву божју” (*op. cit.*, 177). Када су га после борбе Турци ухватили, и након што је дознао о делу Милошевом, Лазар изговара: „Нека је благословено дело твоје и ти од мене, али за толику проливену крв данас сам ћеш одговорати господу богу” (*op. cit.*, 178).

²¹⁵ Ребека Вест наводи део ове песме, која јој је била и инспирација за наслов путописа. Ана Селић истиче како је скоро до последњег тренутка наслов књиге био *Нестало с Балканом* (*Gone with the Balkans*), али се ауторка након трећег и њеног последњег путовања по Југославији одлучила за назив *Црно јагње и сиви соко* (2017: 831).

²¹⁶ Гиљфердинг пореди стару српску књижевност са књижевношћу руских хроничара, те сматра да су руски хроничари прецизнији, док су српска предања склона фразирању и ласкању (1996: 179).

Гиљфердинг на крају истиче да му је намера била не само да пружи опис крајева, него и да у путопису укаже на битне особине српског народа. Све што је нагласио о старој српској писмености и вишим круговима старог српског друштва има „не само археолошки значај”, већ се „може применити и на садашњост”, те упућује једну прилично оштру критику Србима (*op. cit.*, 180-181):

„Нека Срби помисле и сами себи признају да су многоглагољивост и ласкање тешке и опасне болести у друштву. [...] Али, на жалост, Срби сувише лако пристају уз људе који, издвојивши се из тог народа и примивши извесну инострану глазуру и лажни сјај ‘цивилизације’, журе да бучним речима изразе своју плитку и површну мудрост и, збуњени не само у духовном него и у моралном погледу, постају слепи обожаваоци случаја и користи” (Гиљфердинг 1996: 181).

Очигледно је да је још код ондашњег српског народа увидео како, заслепљени демагошким изјавама, олако могу прихватити људе који не заслужују њихово поверење, код којих преовлађују поједине неморалне особине, којима стога циљ није опште добро, него њихови уски, појединачни интереси. Премда нема позитивно мишљење о старој српској књижевности, Гиљфердинг указује на огроман значај који епска народна књижевност и епске песме имају у очувању православља. Свестан угњетавања народа, немогућности да се слободно исповеда вера, да се посећују цркве (наводи како је неколико поколења живело и умирало а да није видело цркву ни присуствовало литургији), мишљења је како православље поред своје моћи да продре у народну душу, много „дугује и утицају народне поезије” (Гиљфердинг 1996: 103).

Нема сумње да је романтизам као правац пресудан за формирање идентитета једног народа, па и српског. Епоха романтизма се стога може посматрати и као „полазиште испитивања културолошке и социолошке димензије овога процеса” (Жунић 2002: 43-44). Међутим, управо са буђењем националних покрета и у „заносу борбе за ослобођење од Турака” долази до поновног оживљавања симбола „цара Лазара и Видовдана”, док је косовска легенда као основа многих епских песама „преживела међу западним Србима”, подстицана од католичких држава „које су рачунале са потенцијалном побуном балканских православних хришћана”, те се ова легенда враћа са запада „свом изворишту, разним путевима, тек у 18. веку” (*op. cit.*, 84-85). Пишући о завету, епици, науци и политици у књизи *Историја и предање*, Ковић (2023: 61) истиче да је култ кнеза Лазара доживео „нагли успон међу Србима у Хабзбуршкој монархији, на подручју Карловачке митрополије” управо током осамнаестог века и то кроз напоре да се очува култ српских светаца. Ако имамо у виду чињеницу да се косовска легенда очувала међу Србима на северу, није невероватно што Гиљфердинг није наишао на познаваоце епских песама приликом обиласка старе Србије.

Кроз обе своје путописне књиге, Едит Дарам се није посебно одредила према епској књижевности балканских народа, бар не на начин као што су то учинили Гиљфердинг и касније Ребека Вест. Епске песме²¹⁷ помиње узгред, углавном приликом обиласка појединих места која се везују за одређене песме. Док је обилазила источну Србију, у Неготину, говори о слави која припада Хајдук Вељку. Према њој, та прича баца светлост

²¹⁷ Дарамова у раду који је објавила 1909. године, у коме говори о навикама и обичајима Црногораца забележила је како је „сваки Црногорац сиви соко”, као и да је то и она, када уради нешто што се сматра храбрим. Такође, бележи да соко у старим баладама преноси поруке, као и да гавран увек доноси лоше вести (1909: 87).

на „положај Србије од прије мање од сто година”, терајући човека да се зачуди што је Србија успела за кратко време да достигне „тако висок домет цивилизације” (Дарам 1997: 155). У њеним речима нема ни мало презира према Србији и Србима, које је касније оптуживала као главне кривце за избијање Првог светског рата. О хајдучима је написала: „Ови хајдуци, којих су се ужасавали, које су вољели, којима су се дивили, [...] њихова имена и дјела су опјевана у пјесмама, и оне су правиле ореол славе око хајдучије, који јој тек у новије вријеме блиједи. Највећи од свих био је Хајдук Вељко” (*op. cit.*, 155). Потом, ауторка излаже краћу причу о јунаштву Хајдук Вељка. Волео је да се бори сам, до краја остаје јунак, јер је и „на издисају подстицао своје људе да остану чврсти” (*op. cit.*, 156). Када су Турци сазнали за његову смрт у Кладову су чинили многа зверства, те су „живе људе набијали на колац, одводили жене у робље, а дјецу умакали у кључалу воду, изругујући крштавање” (Дарам 1997: 156-157). У наведеним речима је очит презир ауторке према поступцима Турака. Посетила је споменик Хајдук Вељку. Том приликом, пришла јој је једна старица пруживши јој неколико ружа, уз коментар да је Хајдук Вељко био врло добар човек. Утисак који је након тог сусрета преостао у ауторкиној свести јесте да је један тако храбар човек „спао на ово – руже и ‘врло добар човјек’” (*Ibidem*). У Рашкој, за коју наводи како је према њој била гостољубива, нашла се баш на Видовдан. На њен коментар да је дан био баш леп, један човек јој је рекао како је то „био лош дан по нас”, мислећи на Косовски бој; она не износи свој став о Косовском боју сем што записује да се палима на Косову 1389. године широм земље држе помени и да је стара Србија близу, тачније „ту испред нас, преко ријеке” (Дарам 1997: 192). На једном другом месту, бележи како је „звјезда водиља по којој се Србин управља, мета његових чежњи, идеал за који живи и за који је спреман умријети” избављење старе Србије и уједињење свих Срба (1997: 234). То је било приликом посете Андријевици, када су је убеђивали да треба да обиђе стару Србију. Тада бележи да је то „беспомоћни буцак Турског царства” који је након последњег рата „препуштен албанском пустошењу” (*op. cit.*, 235). Иако се није изјаснила у корист Срба, није истицала ни критике, док се јасно види да говорећи о понашању Албанаца још није била заузела позицију коју касније заступа (проалбанску). Могло би се рећи да је описима у својој првој књизи заступала неутрално становиште. Са косовским митом се сусрела тек у Крушевцу²¹⁸. Видевши остатке двора цара Лазара, „рушеван комад бијелога града”, бележи како време има своје освете, те је и цамија, саграђена од камена Лазаревог града сада „такође само гомила рушевина” (*op. cit.*, 199). У том делу путописа наводи делове народне песме *Цар Лазар и царица Милица*. Царица Милица се обраћа цару Лазару кога моли да не одводи у бој на Косову све синове Југ-Богдана, него да остави бар једног. Песма говори о јунаштву браће Југовића. Бошко Југовић одбија да остане у Крушевцу, те да се за њега говори да је „страшљивац” (*op. cit.*, 197). Едит Дарам наводи стихове песме, али не даје посебан суд о њима. Премда се није изјаснила ни у позитивном ни у негативном смислу, једино што бисмо могли закључити јесте да је ауторка сматрала важним да поменуте стихове ипак наведе. На једном месту у путопису, када се упутила ка Дечанима, са њом су били учитељ и студент, као и двојица заптија, оба муслимана. Међутим, иако муслимани, били су „знатижељни о Косову као да су хришћани” (Дарам 1997: 248). Оно што сазнајемо јесте да се један од те двојице, по имену Јакуб, дивлио

²¹⁸ Приликом обиласка цркве у Крушевцу, Дарам оцењује да рестаурације нису добро одрађене, али се похвално изјаснила према Александру Карађорђевићу коме Србија „треба да буде дубоко захвална” на свему што је невеликим средствима која су му била на располагању учинио да заштити од пропадања споменике културе.

Црногорцима, њиховом јунаштву, као и јунаку Милошу Обилићу. Тако, за Обилића Јакуб вели да је био велики јунак, те ауторки нуди да јој покаже његов гроб. Увиђа његову приврженост средњевековним јунацима „којима се он у души дивио”, а они су били „хришћани и припадали времену цара Лазара и великом Српском царству” (*op. cit.*, 248-249). То нам говори о раширености народне епике и међу припадницима других народа, а не само српског. Међутим, овде је реч о самом почетку двадесетог века, када се косовска епика већ била довољно проширила.

Насупрот њој, Ребека Вест посвећује пажњу песми *Пропаст царства српскога* у којој проналази и инспирацију за наслов путописа. Издваја се међу другим ауторима који су писали о Балкану тиме што је имала разумевања за балканске народе, њихову историју и културу, али и њихову патњу. Истовремено, разликовала се и великим разумевањем епских песама. Није случајно Емир Кустурица за њу записао да је „једна од ријетких западних интелектуалаца која је разумјела нашу позицију и са симпатијама писала о Србима”, приметивши да „ниједан други народ није историјско памћење створио научивши толико дугих строфа напамет” (2018: 7). Позната је, између осталог, и по томе што је поредила дешавања на Косову пољу 1389. са дешавањима у Енглеској 1939. године. Према њеном тумачењу, хришћански владари су се окренули поразу, „не из кукавичлука, не из издајства, већ следећи неку дубоку, прибрану глад душе”, те је разлика између Косова и Енглеске „лежала [...] у времену и месту, не и у догађајима; они су личили једни на друге до најситнијих детаља”, јер „како су нама Немци претили својом страствено припремном авијацијом, тако су и Турци поробили балканске народе својом страшном и генијалном вештином коришћења коњице” (2017: 794).

Вратимо се песми *Пропаст царства српскога*. Наслов поменуте песме ауторка узима као инспирацију за наслов свог дела. Символика црног јагњета је видљива кроз цео текст путописа указујући на сурову историју ових простора која је обликовала карактер балканског човека²¹⁹. Управо о томе ауторка пише у путопису правећи паралеле са горштацима Шкотске. Сиви соко се помиње на почетку песме. Сазнајемо како је „полетио соко тица сива”, који носи „књигу од Богородице” (Ђурић 1960: 143). Дилема о којој смо већ говорили, о избору царства небеског или земаљског, видљива је у самом питању. Наводећи делове песме *Пропаст царства српскога*, изнова износи исти закључак о паралели два догађаја: „Тако је било на Косову, тако је било у Енглеској. [...] Поново је сиви соко полетео из Јерусалима и Енглеизима је предстојало оно што беше задесило словенске хришћане; гркљан ће им бити пререзан као да су црно јагње у рукама паганског свештеника” (Вест 2017: 796).

У безизлазној ситуацији док су падале бомбе паралеле које описује сасвим су оправдане. Путопис је писан „под снажним притиском ратне ситуације” (Игњачевић 1994:

²¹⁹ Балкан је приказан као простор на коме има сувише историје и где су људи превише упућени на сопствену историју. Одатле је познат и као тзв. буре барута. Циљ ауторке ја да покаже зашто је то тако и да покуша да разуме тај процес повезивањем прошлости и садашњости. Услед таквих околности, балкански човек се формирао као човек посебног карактера, суочен са дивљином, тешким условима живота, радом, бригом шта ће бити сутра, поред чињенице да су се морали носити и са различитим освајачима. Стога су се морали опирати, сналазити и у таквим тешким временима истрајати и задржати своју сопствену различитост у односу на друге, поред неминовног прихватања других традиција, обичаја и навика. Треба указати и на постојање изреке „дрна овца” у значењу, пре свега, различитости, издвајања, неуклапања, неприхватања, па и одударана од нечега што је уобичајено и устаљено. Може се уочити постојање посебне везе између народних традиција двају народа и сагледавања народне филозофије чиме је Ребека Вест на ефектан начин покушала да приближи Британцима Јужне Словене.

114), те се ауторка упушта у промишљања о могућностима проналажења излаза. Уметност јој пружа наду, јер је то „сила која би могла уништити мит стене”, те и „[н]ије никакво чудо што посежемо за том силом онда када смо опседнути најужаснијим страховима” (Вест 2017: 800). Ти страхови су се одвијали пред њеним очима. Поред бомбардовања Енглеске, шестог априла 1941. године бомбардован је и Београд. Пише како је поклекла Бугарска, као и Румунија. Многи њени пријатељи су били заробљени. Слобода није постојала. Зато на почетку путописа стоји посвета:

„Мојим пријатељима у Југославији,
Који су сада сви мртви или поробљени
Подари им отаџбину за каквом чезну,
И начини их поново грађанима раја”

Страхоте које су се одвијале пред њеним очима, не само те, него и оне за које је дознала, биле су довољно велике да у путопису, тачније „Епилогу”, напише како „[п]есма о цару Лазару и сивом соколу прича причу која слави жељу за смрћу; али њено скривено значење бије животом” (Вест 2017: 812). Знала је да се свет који је постојао урушио, те такви призори разарања утичу на њу и њено писање, па је историјски тренутак овде видљив у пуном светлу са свим директним и индиректним утицајима на друштво у целини (европско, светско). Сарајево и други градови, као и Београд уништени су бомбаровањем. Међутим, то није крај:

„Огроман број мушкараца и дечака старијих од десет година послат је у концентрационе логоре у Румунији и другде, у којој се спроводи политика истребљивања каква се примењује и против Пољака. У Македонији су сви Срби, тамо насељени у последњих двадесет пет година, натерани да напусте своја имања и без икакве имовине крену пут севернијих крајева. [...] Убијено је много свештеника и калуђера. Етнички разнородно становништво градова, као што су Скопље и неки други, сметало је расној чистоти Немаца; погубљено је много турских муслимана” (*op. cit.*, 814).

Сви делови Југославије које је обилазила и којима се дивила, нису оно што су некада били. Различитост коју је видела на Балкану, посебно у Југославији, нестајала је у вихору рата. Њене сумње су се обистиниле. Нацизам се показао у свом најгорем облику. Ауторка остаје доследна својим ставовима у складу са њеним схватањем слободе, критичким погледом на империје, као и презиром према нацистичкој власти.

Краљ Петар је прво био послат у Острог, а потом је авионом пребачен у Јањину у Грчкој, док се његово путовање само случајним гестом завршило срећно и то „захваљујући невероватном сплету околности”:

„Кад је први авион стигао до Јањине, сместа су га окружили бројни борбени авиони; да би им саопштио да није непријатељска летилица пилот је почео да шаље неке насумце сигнале. Испоставило се да су британске власти Југословенима послале поруку коју они нису примили, а у којој су им саопштили да приликом доласка пошаљу готово исту такву комбинацију сигнала коју је пилот пуким случајем погодио” (*Ibidem*).

Краљ је из Јањине отишао у Јерусалим, место одакле је полетео и сиви соко. Иако је песми *Пропаст царства српскога* посветила највећу пажњу, која је послужила и као инспирација за наслов њеног путописа, Ребека Вест важи за ауторку која је истицала

значај епских песама код Срба. Према њеном мишљењу, сећање на Немањиће и славно српско царство је опстало захваљујући Српској православној цркви, али су велики удео у томе имале и епске песме: „Те песме нису, како се може помислити, лишене уметничких вредности. Спевали су их Срби, углавном заједнички, отприлике један век после битке на Косову” (Вест 2017: 378). Износећи став како се „цела стваралачка снага народа улила у њих” (*Ibidem*), пружа свој суд о епским песмама. Међутим, важно је истаћи и њен став да данашњи Срби имају континуитет са Србима из прошлости. То можемо видети и из питања њеног супруга да ли има континуитета између „средњовековног српског царства и ових Срба” одговара му да има (Вест 2017: 360), уз напомену да су Срби преко народних песама били упознати са својом некадашњом славом и прошлошћу.

У наслову путописа, поред сивог сокола, Вестова говори и о црном јагњету. Пред Ђурђевдан, са својим мужем и пријатељима Милицом²²⁰ и Мехмедом, присуствује различитим обичајима који се изводе у Македонији уочи тог празника. Нема сумње да обичај жртвовања представља стари, пагански обред, који је подједнако постојао код свих прехришћанских заједница. Међутим, након примања хришћанства, задржали су се одређени обреди, од којих је један коме је ауторка присуствовала. Јовановић (2000: 12-13), говорећи о сложености народне религије, а тиме и идентитета, указује да је реч о „споју виших и нижих представа, хришћанског и паганског”, два, „дијаметрално” супротна „елемента”, те наводи и да: „Идеална представа о томе ко смо, осенчена је увек, и другом страном нашег бића која рационалну представу доводи у питање, дајући јој и једну нову, дубљу психолошку димензију. [...] То друго, нама непознато Ја, скривено је од нас оном вољом којом се настојимо заштити, одбрани од непознатог”. Истовремено, жртву види као посредника „између одређених намера извршиоца ритуала и самог циља поступка”, док се, „жртвеним усмрћивањем” настојало да се „обезбеди плодност” (Јовановић 2000: 121). Стога, уочи празника, требало је да се упознају са тим обичајима, те за њих Ребека Вест пише: „Сви су везани за култ плодности, они су чудесан лек против проклетства јаловости које притиска Македонију, делимично због маларије, а делимично стога што жене тешко раде и што се о њиховом здрављу не води довољно рачуна” (Вест 2017: 578), те касније појашњава да је сазнала како у „Македонији и хришћани и муслимани верују да лечи нероткиње и чини да јалова земља рађа” (*op. cit.*, 583). Ако њеном образложењу додамо конкретне податке о ситуацији у Краљевини Југославији, сагледано из данашње перспективе, неће нам се чинити необичним што су се овакави обичаји уопште одржали. Наиме, опште је позната чињеница да је ондашња Југославија била пре свега рурално друштво²²¹, код којег су постојале огромне разлике у навикама људи, степену образовања, просвећености, које су се одражавале и на начин живота, његово разумевање, па и на природни прираштај у земљи. Тачније, стање у појединим сиромашнијим крајевима, попут Македоније, било је посебно лоше:

²²⁰ Милица је у стварности Аница Савић-Ребац, српска књижевница и историчарка филозофије. Њен супруг, у путопису носи име Мехмед, је Хасан Ребац, Србин муслиманске вероисповести из Мостара. Вестова се дивила образованости Ане Савић-Ребац, посебно познавању језика. Била је прави полиглота, пошто је још од детињства познавала више језика, „немачки, мађарски, латински и грчки”, а касније је научила и „енглески, француски и италијански”, те за њу вели како није средла „готово ниједног Енглеза или Американца који боље од ње познаје енглеске песнике” (Вест 2017: 579-580). Рођена је у Новом Саду, још када је био у Мађарској.

²²¹ Кристина Јоргић Степановић (2022: 32) наводи податак да су рурална насеља „чинила 96% укупног броја насеља у држави”.

„Осим тога што је неухрањеност била честа појава (примера ради, око 40% ђачке популације у Скопљу било је неухрањено), фрапантан је податак да је свако четврто дете умирало пре навршене десете године. Смртност деце млађе од десет година износила је 46,08% свих смртних случајева док је смртност дојенчади износила 16,14%. У овом контексту треба поменути и проблем недостатка медицинског особља: у појединим градовима лекар је долазио на 300–400 становника, али је у одређеним областима овај број износио и до 50 000. Почетком тридесетих година у Краљевини је било око 24 000 болничких кревета, док су реалне потребе биле сигурно три пута веће” (Јоргић Степановић 2022: 34).

Ауторка путописа бележи како су приликом обиласка видели „поворку жена скривених лица и одевених у црно”, које су се кретале обалом и само стајале гледајући у реку, те су јој личиле на просуте црне бисере:

„Био је то најбеживотнији обред који сам икад видела, најнеупечатљивија могућа церемонија; као да се у њој није догађало ништа” [јер] ако њен учесник не може да покаже своје лице, ако је тако умотан у своју одећу да једва може да се креће, ако је поништавање његово најбитније физичко начело, тешко да уопште и може учествовати у неком догађају. Овај обичај очито је био у вези са обожавањем природе, што је основна вера људи из ових крајева, у којој љубав према води игра истакнуту улогу. Па ипак, овај обред није имао ниједно од терапеутских својстава слављења Бога” (2017: 583).

Наредни сусрет са обичајима тог подручја јесте одлазак до једног села где су имали прилике да виде једно „муслиманско светилиште” које је уствари била „четвртаста просторија” са „око два метра високи[м] црни[м] камен[ом]” (2017: 584). Ту су присуствовали призору где су четири жене дошле како би грлиле црни камен. Претходно се чуо и звук новчића које су бациле у кутију исто четири пута, да би на крају „подигле своје фереце, откриле усне и пољубиле” камен „с безграничним обожавањем” (*op. cit.*, 585). Постојало је веровање да ће се женама испунити жеља уколико успеју да обгрле камен, а најчешће жеље биле су повезане са плодношћу.

Наредно одредиште коме су се упутили је гроб Светог Ђорђа, тачније, мала капела где је била велика гужва. На средини капеле је био крст:

„Око крста је лежала гомила жена у обредном трансу, затворених очију, а груди су им се дизале и спуштале у успотреном ритму сна. Беху прострете главама уз ноге, попреко и по дужини, с раменом уз нечије колена, с ногом уз нечије лице, измешане и непомичне, као сплет змија под каменом, у зимско доба. Чинило ми се да заиста спавају” (*op. cit.*, 586).

За њу је обред „иако тако сведен, био диван”, окренут веровању, те налази и поређење са старим Грцима, који су лежали на Аполоновом олтару у нади да ће сазнати будућност, а жене које је видела су полагале своје наде у будућност и „легале на свето место да би биле испуњене другом врстом живота”, те је сам обред видела као „чин вере, за похвалу код људи који имају тако мало разлога да верују” (*Ibidem*).

На крају, остаје још церемонија на Овчијем пољу, где се ауторка сусрела са стеном, која је била обливена крвљу од жртвованих животиња током претходне ноћи. Веровало се да уколико се приступи обреду жртвовања то може довести до плодности, са чим Ребека Вест никако није могла да се сложи. Њено унутрашње биће се побунило против таквих генерализација, објашњења, да зло може изродити добро, да тако принесена жртва може доносити плодност, те обред описује као „потпуно сраман”, који је „огромна и прљава

лаж” (*op. cit.*, 593). Тачније, обред је за њу „симбол зла инхерентног човеку, али и стуб на којем почива читава западна цивилизација” (Игњачевић 1994: 103). Усуђује се да каже: „Добро сам знала ту стену. Целог живота живела сам у њеној сенци. Целокупна наша западна мисао заснива се на тој одвратној тврдњи да је бол права цена за свако добро” (Вест 2017: 593). То дубље значење стене могло би се читати и као критика запада и западне цивилизације, али и цивилизације уопште: „Засновано на митској дихотомији добра–зла, живота–смрти, природно је да у савременој цивилизацији каквој припада и Ребека Вест, сви елементи жртвовања изазивају само ужас – они су укидање основних принципа хуманитета, и доводе у питање само учење о божанском Добру” (Гароња Радованац 2016: 241).

VIII Закључак

Након сагледавања путописних дела троје различитих аутора, Александра Гиљфердинга, Едит Дарам и Ребеке Вест, намећу се поједини закључци које ћемо у наставку изложити.

Када је реч о избору самих путописаца и њихових дела, треба рећи да смо их пажљиво одабрали. Александар Гиљфердинг се убраја међу прве путописце који је Европи пружио прегршт информација о народима који су насељавали Босну, Херцеговину и стару Србију, те је стога допринос његовог путописа велики. Име Едит Дарам и њени ставови о Балкану су од велике важности за сагледавање балканских народа, а посебно албанског. Како у својој дисертацији наводи Рамадани (2019: 161), из албанског угла гледања нико се не може са њом поредити када је реч о доприносу који је пружила за албански народ. Слично њој, путопис Ребеке Вест има посебну вредност у сагледавању прилика у Југославији непосредно пред избијање Другог светског рата, не само када се говори о духу времена, него и о појединачним народима, њиховим културама, о уметности и њиховим стремљењима, али исто тако и о сукобљености, неслагањима и неразумевањима међу појединим балканским народима. Према Предрагу Симићу, управо је књига *Црно јагње и сиви соко* „заузимала почасно место у библиотекама америчких и британских амбасадора у Београду”²²² (Симић 2000), што довољно говори о њеном немалом значају. Насупрот томе, читалачка публика на Балкану деценијама није била упозната са овим путописним делима. Од првог српског издања Гиљфердинговог путописа „у преводу Бранка Чулића (Сарајево, 1972)” протекло је „више од вијека” (Јањић 2021: 284). На српски језик је преведена само прва књига Едит Дарам, *Кроз српске земље*, док су све њене књиге преведене на албански, премда се последњих година у нашој земљи објављују научни радови и новински чланци о њеним другим књигама. Књига *Балканско време* још није преведена на српски језик. На сличан начин путопис *Црно јагње и сиви соко* објављен је на српском језику тек 1989. године у преводу Николе Кољевића, као „некомплетан превод”, док комплетан превод књиге „добивамо 2004. године” (Мандић 2022: 213) који је урадила Ана Селић. Када све ово знамо, упоредно разматрање изнетих ставова троје одабраних путописаца допринеће додатном расветљавању слике Балкана, те нам пружити и једно сасвим ново читање и разумевање балканске културе, али и културних идентитета балканских народа. Истовремено, сагледавањем ових путописних дела и критичким освртом на њих, могу се уочити и значајни културолошки и етнографски описи и сведочанства који одређују крај деветнаестог и почетак двадесетог столећа, са освртом и на шире културне и друштвено-политичке односе. Како смо преко ставова поменутих путописаца истакли и њихова размимолилажења према одређеним друштвено-историјским догађајима, а не само њихове заједничке ставове, додатно смо указали и на различите углове гледања на сам Балкан и балканске народе, те спорења које ово подручје и данас изазива. На тај начин, ова дисертација треба да пружи скроман допринос за друге истраживаче балканске културе и Балкана уопште. Свесни смо да путописна дела чију садржину разматрамо приказују шире културолошке и друштвено-политичке описе, задирући и у одређене теме за које нисмо имали довољно простора да их детаљније истражимо.

Као прво, треба истаћи да су се путописи наведених аутора, будући да припадају истом књижевном жанру, показали погодним за културолошка поређења и даља истраживања. Такође треба нагласити да су поменута путописна дела настајала у

²²² Више у чланку „Жртве историјских приручника”: <https://www.nin.rs/2000-05/25/12802.html>

различитим историјским периодима те да обухватају период од друге половине деветнаестог столећа па све до времена пред избијање Другог светског рата. Премда писани у различитим историјским тренуцима, анализирани путописни текстови имају одређене заједничке одлике које говоре о Балкану као феномену, посебно у културолошком смислу. Њиховом анализом увидели смо да протекла временска дистанца може пружити јасније културолошко читање, а тиме и објективнији поглед на поменута путописна дела. Тачније, може нам пружити „ново” сагледавање Балкана, балканских народа и њихових култура.

Посебно важно је скренути пажњу и на чињеницу да је период представљен у путописним делима био историјски изузетно турбулентан. То је било време криза, нестабилности, ратова и различитих потешкоћа, не само у друштвенополитичким околностима, него и културним и психолошким. То је уједно и време у коме су балкански народи градили своје културне и националне идентитете, те нам је ново читање ових путописа пружило посебан увид и критичко сагледавање тог процеса. Већина држава на Балкану добила је независност на Берлинском конгресу 1878. године, сем Албанаца, па је албанско питање било једно од оних које је требало да се решава у годинама које су предстојале у склопу тзв. Источног питања. Стицањем независности, поједине државе постају и „привлачне локације за многе путнике, укључујући и Дарамову”, посебно што је самосталност била „тешко стечена и несигурна” (Живковић, Петровић 2023: 56). Следствено томе, иако независне, балканске државе су се сусретале са низом других проблема, слободно можемо рећи и ломова, који су се одражавали на остатак Балканског полуострва. Довољно је поменути Мајски преврат (1903), устанак у Македонији (1903), затим смену династија у Србији, анексиону кризу (1908), Балканске ратове (1912/1913), атентат на престолонаследника Франца Фердинанда у Сарајеву (1914) те ултиматум Србији и почетак Првог светског рата. Сви поменути догађаји имали су свој одјек и на становништво Србије, Црне Горе, Босне и Херцеговине, па и Албаније, с тим што су путописци различито сагледавали значај тих догађаја. Треба напоменути и да се услед оваквих околности полако формирала слика о Балкану као о простору који је синоним за насиље, што неретко чујемо и данас, када се уз име Балкана често истиче његово поређење са „буретом барута”. Међутим, то нису били једини проблеми са којима су се поменута балканска друштва суочавала, већ је њиховој додатној сложености доприносила и огромна разноликост, како у социјалном, тако и културолошком, религијском, менталном, па и психолошком погледу. Не заборавимо да су делови Балканског полуострва дуго били како под турском влашћу, тако и под аустроугарском управом, али да су се поред тога ту преламали интереси и других заинтересованих сила, пре свега Русије, али и Велике Британије. Као што смо показали, утицај Британије био је пресудан на Берлинском конгресу, када су Србија, Бугарска и Црна Гора стекле међународно признање и самосталност и која су се окренула променама и модернизацији. Премда окренута модернизацији, па и европеизацији, то су ипак била патријархална друштва која су у себи још чувала старе, укоренење обичаје и традиције, али ипак не и необавештене средине о спољнополитичким стремљенима других народа, као и о политикама великих сила. Није необична констатација да је по свим „квантитативним и квалитативним критеријумима” било тешко „замислити подручје с већим степеном разноликости” (Јоргић Степановић 2022: 132). Ту и такву сложеност Балканског полуострва уочили су подједнако сви путописци (Гиљфердинг, Дарам и Вест), сходно времену у коме су боравили на Балкану, остављајући прегршт културолошких описа о навикама људи, њиховом начину живота, јакој жељи да се дистанцирају од до тада доминантне оријенталне културе оличене у

обичајима својственим Турцима Османлијама, тежећи пре свега очувању своје културне и националне посебности.

Наша намера јесте била и да укажемо на још једну чињеницу, да су путописи специфичан жанр хибридног карактера. Поред објективних запажања путописаца који имају огроман значај у упознавању култура и традиција балканских народа и приближавању тих култура широј читлачкој публици, ипак путописна дела обилују и субјективним доживљајима и утисцима њихових аутора. Сам наслов ове дисертације садржи термин доживљаји, који неретко обликују одређене ставове појединаца о различитим питањима, док није реткост да се исти догађаји могу доживети и описати на различите начине, па и сагледавати из супротних углова. Све наведено додатно говори у прилог томе да у путописима наилазимо и на субјективне ставове аутора.

То смо успели да потврдимо навођењем различитих дефиниција путописа које говоре у прилог томе да путописи јесу гранични жанр (будући да су блиски другим књижевним врстама као што су аутобиографије, мемоари и дневници) који такође садрже субјективне ставове аутора. Истовремено, навођењем дефиниција путописа показали смо да ипак нема потпуне сагласности у науци о књижевности када је реч о томе јесу ли они посебан жанр. Становишта смо да путописна дела ипак то јесу, будући да се убрајају у једну од најстаријих књижевних форми, те да представљају мост између објективности и субјективности аутора. Наиме, путописна књижевност, која треба да расветли време, људе, њихове обичаје, навике и културу уопште као и да помогне у разумевању и приближавању сложених друштвених, политичких и културолошких процеса који су се дешавали, у овом случају на Балкану, то и чини, али ипак из угла самих путописаца. Става смо да путописна дела чију садржину разматрамо јесу испунила свој циљ: пружила су слику о начину живота људи, њиховим обичајима, разликама између урбаних и руралних средина, као и међусобним сличностима и разликама међу балканским народима. Међутим, путописци су ипак ти који бирају које ће догађаје, описе, као и разговоре увести у текст, те се тако можемо изнова сложити са тврдњом да се предност ипак даје њиховим личним ставовима, будући да сваки појединац успоставља лични однос према објективним догађајима чији је сведок или директни учесник. Што ће рећи, сваки аутор различите догађаје тумачи и разуме у складу са својим погледом на свет, а тиме потврђујемо нашу полазну хипотезу да путописи ипак не доносе потпуне историјске истине, већ истину појединца (самог путописца) у виду идентитета аутора. Као доказ за нашу тврдњу да путописи ипак садрже и субјективне ставове аутора може послужити и различито сагледавање истог историјског догађаја (Сарајевски атентат) и различита виђења потенцијалних криваца за избијање Првог светског рата.

Као додатну потврду, треба указати и на чињеницу да су путописи писани у првом лицу, те да стога обилују субјективним импресијама. Међутим, када је реч о разликама у сагледавању како Балкана тако и балканских народа, наша анализа упућује на питање да ли је Балкан простор на којем се морају пронаћи миљеници међу балканским народима. Другачије речено, намеће се питање да ли је неопходно одабрати страну, нарочито када сагледамо поменути супротстављеност Едит Дарам и Ребеке Вест, те њихову наклоност ка једном од балканских народа. У прилог наведеном можемо се подсетити да у *Историји Балкана* Павловић наводи да постизање потпуне објективности у историографији није ништа друго до илузија (2018: 459), те ако то важи за историчаре, шта бисмо друго онда могли рећи за путописце. Тачније, иако пружа објективне описе, путописна књижевност ипак нуди истину појединца, као производ вишеслојних система вредности сваке личности. Путописци преко и уз помоћ својих већ формираних ставова, предрасуда,

стереотипа па и ширих погледа на свет, укључујући њихово образовање и одгој обликују своја друга гледишта о друштвеним појавама и културним утицајима. Једноставније речено, у сусрету са другим културама, формирају своје погледе на те културе гледајући кроз призму сопствених светоназора. У прилог томе можемо додати и запажање Марине Симић (2020: 26) да је свако писање о другима заправо писање о нама самима, пошто се писци-путописци у процени других култура не могу у потпуности ослободити својих друштвено и културно наметнутих наочара. Када смо се дотакли питања субјективности самих аутора неопходно је скренути пажњу и на постојање веза између спољних политика држава из којих путописци долазе, а тиме и доминантних мишљења, културне и друштвено-политичке климе тих друштава са њиховим ставовима. Представљањем основних смерница спољних политика како Русије, тако и Велике Британије показали смо и нагостили постојање одређених паралела. Такав увид је од изузетне важности и из разлога што су и „историчари и антрополози, такође, у путописима [...] наслутили рефлексије и утицај политике званичних земаља из којих путник долази” (Литричин Дунић 2015: 638).

Када је реч о Гиљфердингу, он на Балкан долази као први руски конзул у Сарајево, са намером да истражи Босну и Херцеговину и детаљније се упозна са становништвом, њиховим навикама, културом и обичајима, а посебно са православним живљем, будући да је и сам био словенофил и припадник панславистичког покрета. Као што смо показали, његова пажња нагиње ка православном становништву, где се он поставља и као њихов заштитник, будући да се у разговорима са представницима Османлијског царства, увек распитивао управо о том слоју становника. Приликом посете манастирима, његова посебна брига било је стање православне вере те се он у путопису залагао да истакне тешке околности у којима су се хришћани налазили. Иако је као словенофил највише заинтересован за православни живаљ, то га није омело да своју пажњу усмери и на живот муслиманског и римокатоличког дела становништва. На тај начин руски путописац указује на чињеницу да је на просторима које обилази увидео суживот три различите вере, учивши додатне посебности које их одређују. Што се тиче Едит Дарам, будући да је 1903. године на Балкан дошла у организацији британског Министарства спољних послова (Форин офиса) сасвим је извесно да је то утицало на њу да промени или барем прилагоди неке од својих претходних ставова, посебно када говоримо о сагледавању балканских народа. Како смо већ и назначили, русофобија је била доминантна црта јавног мњења у Великој Британији, што се огледа и у њеним ставовима. Поред русофобије, сама ауторка је на више места указала и на постојање изразито туркофилских кругова у оквиру Британије, премда са избијањем устанка у Македонији утицај штампе поставља хришћанске Словене у центар пажње. Најистакнутија разлика у односу на њене претходне ставове јесте указивање на политичку опасност од бугарског утицаја (иза којег стоји Русија) на простору Балкана и скретање пажње на потребу да се подрже интереси албанског народа. Ако пак говоримо о њеном образовању, онда је сасвим извесно да је као антрополог била заинтересована да види и да се упозна из прве руке са обичајима и традицијама балканских народа о којима у то време, као што је већ познато, у Европи није било довољно података. Ребека Вест на Балкан долази са намером да пише о малим нацијама које успевају да одоле притисцима великих сила. У складу са тим, Јужни Словени које идеализује и нова заједница Краљевина Југославија, били су добар пример идеја које је желела да изложи. Многи њени ставови недвосмислено политичке природе воде ка томе да је пружала безрезервну подршку новој заједници Јужних Словена, на шта је додатно имао снажан утицај лично познанство и пријатељство са Станиславом Винавером. На свом путовању

наилази на многобројна негодовања и неслагања упућена новој југословенској влади, највише у Хрватској, као и у Босни приликом посете Сарајеву. Премда указује и на та и таква дешавања у крхкој друштвено-политичкој заједници, њен је став јасно изложен - будућност тих народа не може постојати без Југославије. За све те нестабилности проналази кривце у другоме: увек је то историја, као и различити историјски догађаји који су спутавали Јужне Словене и њихов развој, а посебно владавина Аустроугара, Турака, као и Млетачке Републике.

Када сагледавамо поменути путописна дела можемо рећи да су сви аутори подједнако истакли поједина слична запажања о Балкану као целини, тако и балканским народима.

Као прво, Балкан за њих представља недовољно истражен простор услед непостојања података о тачном броју становника, јасном односу урбаних и руралних средина, традицијама и обичајима балканских народа. Једно од изненађења за читаоце може бити и чињеница коју је Ребека Вест истакла на почетку путописа: да није знала ништа о Јужним Словенима, нити је познавала „иког ко је о њима ишта знао” (Вест 2017: 23), што упућује на закључак да је и тридесетих година двадесетог столећа слика о Јужним Словенима остала делимично магловита, недовољно јасна и поред небројених наслова и различитих текстова о њима. Значај ових путописних дела јесте у томе што су указала на саме балканске народе, расветљавајући слику о њима пружањем различитих описа њиховог начина живота, навика, обичаја, рушећи тако многобројне предрасуде о њима. Стога, допринос јесте непроцењив, посебно ако знамо да су постојале, а и данас су се одржале многобројне нетачне представе и уврежена мишљења о народима који живе на рубу Европе²²³. На тај начин, њиховом појавом читаоци су се могли упознати и са унутрашњошћу Балканског полуострва, будући да је већина путника углавном заобилазила средишње делове Балкана, бирајући само урбане средине или крећући се само главним путем, избегавајући да се упуте у рурална подручја полуострва.

Друга заједничка црта коју можемо приметити код поменутих путописаца јесте опчињеност Балканом. Као словенофил, Гиљфердинг је био посебно заинтересован за балканске просторе, те на почетку свог путописа бележи како се коначно нашао „на тлу тајанствене земље”, о којој је „толико пута слушао приче” (1996: 28). Треба речи да су Едит Дарам и Ребека Вест такође биле опчињене балканским простором и да су обе истакле своју намеру да му се поново врате: Дарамова на крају своје друге књиге о Балкану, рекавши да је „изашла из дивљине”, али ће се „једног дана тамо вратити” (1905: 331), док, слично њој, Ребека Вест намеру да се врати у Југославију супругу саопштава након свог првог путовања: „Морам да се вратим у Југославију, у ово доба идуће године. У пролеће, за Ускрс” (Вест 2017: 26). Међутим, треба додати и једну разлику, Дарамову је привлачио свет балканских горштака који су насељавали неприступачне планинске пределе и посебно се одликовали храброшћу, које она у извесној мери поистовећује са шкотским брђанима. Црногорци су одолевали Турцима, чувајући свој културни идентитет, као што су то чинили и Албанци, борећи се на страни Турака, али чувајући своју самосталност. Стога, тачно је запажање да је њу мамио дах Оријента, те се прво упутила у Црну Гору, а потом и у албанске планине „преко границе која је почетком двадесетог века још увек била једна од

²²³ Тако на пример, Наташа П. Ракић у раду „Како се кроји(о) Балкан?” каже да се у „новинским чланцима” изнова говорило о Балкану у негативном контексту, као о простору где влада „прастаро [...] непријатељств[о]”, али и говори о „култури рата као нечему усађеном у дух народа и тзв. балканском менталитету” (2022: 111).

најтајанственијих у Европи” (Голдсворти 2005: 197). Можемо рећи да су обе кроз своје путописе покушале да пруже своја тумачења друштвених и политичких дешавања на Балканском полуострву у жељи да балкански простор приближе широј енглеској читалачкој публици.

Како су крочили на Балкан, сви поменути путописци примећују колико је политика важна за народе Балкана и колико је велика неупућеност балканских народа о појединим његовим деловима, насупрот доброј обавештености о ондашњим геополитичким околностима и акцијама великих сила. То јесте једно од великих изненађења за саме путописце, али и за данашње читаоце. Тако, када Гиљфердинг поставља питања о томе јесу ли икада посетили Босну, код саговорника уочава необјашњив страх (1996: 28) и нико не уме да му пружи прецизне податке, сем да је то дивља земља дивљих људи. Тачније, у одговорима које добија увиђа како се перцепција о тим крајевима поистовећује са Турцима: „Како може човек ићи у Босну кад су тамо Турци, то би било страшно” (*Ibidem*), где се негативна представа о турском народу по аутоматизму преноси и на народе под њиховом влашћу.

Међутим, у сусрету са мудирима и беговима путописац види њихову обавештеност о Кримском рату, као и револуцији 1848. године. Премда се турска власт оцењује као заостала, чињеница да су представници те власти сасвим солидно обавештени о различитим дешавањима на геополитичкој сцени може представљати разлог читаочево зачуђености. Што се тиче Едит Дарам, још док се приближавала Црној Гори паробродом, увиђа да се сусреће са једним старим, очуваним и изолованим светом, у коме су Црногорци представљени као рђав сој, што подједнако вреди и за становнике Босне. Међутим, пошто је Босна у том тренутку под аустроугарском управом, безбедност је на задовољавајућем нивоу, јер они не допуштају „никакве глупости” (Дарам 1997: 4). Сузана Рајић износи слична запажања:

„Народе које је требало покоравати прво је пре тога требало прогласити незрелим за самосталан државни живот, а самим тим и опасним по мир. Отуда бројни стереотипи о ваневропским, али и о народима Источне Европе. Срби су били у средишту тих негативних представа, захваљујући Аустро-Угарској. Отуда јачање антиаустријског расположења у српском друштву” (Рајић 2012: 215).

У складу са тим, након устанка у Македонији 1903. године и актуелизације македонског питања, Дарамова износи и другачије ставове у односу на оне које је износила раније: кривци више нису само Турци, него и сами балкански народи, који не могу и нису способни, а ни дорасли да сами решавају своје проблеме, управо због превелике упућености на своју историјску прошлост. Међутим, боравећи међу балканским народима, Едит Дарам је запазила и њихову заједничку црту: сви су били свесни да им је потребна подршка великих сила како би остварили своје циљеве. То је јасно увидела приликом посете Србији, али и касније боравећи међу Албанцима, који су у њој видели особу која може да им помогне и буде њихов спасилац. Тачније, у политичком погледу, Албанци непрекидно настоје да придобију њену подршку. У складу са таквим настојањима, по ко зна који пут, траже од ње и очекују да буде њихов гласноговорник и да пренесе Енглеској право стање ствари, указујући на потребу да се уваже њихови интереси. Све то говори о томе колико су балкански народи још почетком двадесетог века били свесни геополитичких околности, те потребе да обезбеде себи подршку у годинама које следе. Ребека Вест, која је обилазила Балкан тридесетак година након Дарамове, увиђа колико су

у то време сећања на аустроугарску владавину у Хрватској још била свежа. Хрватски народ аустроугарску власт оцењује као изразито лошу, поистовећујући њене представнике са убицама. Ту се уочава и један парадокс, иако су били лоши владари, имали су добру особину: ефикасност у управи. Приликом критика упућених југословенским властима, јер је неефикасна и у великој мери корумпирана, што ауторка описује током своје посете Сплиту, видна је чињеница да идентитет хрватског народа клизи у свом другом, централноевропском, а не балканском одређењу. У културолошком смислу, себе виде на Западу, заједно са германским народима за које међутим нису имали речи хвале. Наредни парадокс који се може уочити јесте да, како се иде ка северу, повлаче се нове културолошке границе у исцртавању и мапирању простора, па тако становници Будимпеште виде Хрвате као дивљаке. Премда су и Мађари и Хрвати били у значајном периоду под аустроугарском влашћу, ипак Мађари себе виде и оцењују вреднијим. Посебно изненађење јесте да је реч о Средњој Европи, која се неретко у представама људи издваја у односу на подручје Балкана. Када је реч о словенским народима на југу, као и Мађарима требало би указати на чињеницу да је њихово самоодређење и идентификација „одређена отпором против германске асимилације”, те и њихови идентитети нису грађени „само на афирмацији локалних, *својих* етничко-националних особености” него су се формирали и „антагонистичким односом према том, *туђем* амбијенту” (Тутњевић 2006: 49). Отуда, када се сагледава процес изградње њихових идентитета, тај отпор постаје видљив у контрасту двојице Хрвата које Ребека Вест среће у Загребу: један од њих је за заједницу Југославију и противник Мађара и Аустроугарске, а други је противник Југославије и верује у аутономну Хрватску. Не треба заборавити ни то да Хрватска и Хрвати и даље себе виде ван простора Балкана, као једну средноевропску и медитеранску земљу (Фелетар 2010: 90), што се посебно осећа данас, након њиховог уласка у Европску унију. Као што смо и напоменули, свесни да тај бег са Балкана није могућ физички, пошто се ипак са њим граниче, они бирају раздвајање у свим осталим елементима, пре свега културним, идеолошким, па и менталним и психолошким.

У разговору са различитим саговорницима, путописци примећују још једну црту менталитета балканских народа, а то је превелика усмереност на сопствену непосредну историјску прошлост. Овде треба нагласити да народи који су били под аустроугарском владавином у своје сећању имају недаће и потешкоће којима су били изложени у том периоду, при чему они немају свест о томе да су и народи који су били под турском владавином такође били изложени различитим потешкоћама и притисцима. На сличан начин, ни народи који су трпели под турском влашћу немају свест о томе како је њиховој јужнословенској браћи било у саставу најпре аустријске и млетачке, а потом аустроугарске државе. Свако од њих остаје потпуно усмерен ка својим непосредним лошим историјским искуствима, остајући без разумевања за искуства других, упркос томе што деле заједнички језик који би требало да им олакша међусобно разумевање. Када говоримо о делу балканских Јужних Словена, првенствено хришћана, који су вековима опстајали под Турцима, треба скренути пажњу на то које су недаће тих турских поданика путописци прибележили обилазећи ове крајеве. То се види из потчињености хришћана у Османлијском царству, о чему сведоче и одредбе законика Канунираја, које смо већ наводили:

- Тежак положај хришћана у религијском, друштвеном и политичком погледу може се приметити и у примерима које путописци на својим путовањима бележе. Они примећују како су цркве мале, готово укопане у земљу, истичу

постојање забране да се подижу нове или поправљају старе како се не би вређала осећања муслиманског дела становништва. Примећују и праксу претварања цркава у џамије, чему погодује и чињеница да су многе цркве на које наилазе напуштене и оронуте. Уз то, значајно је и то што је хришћанима било забрањено да слободно носе крст или да се гласно моле.

- Постојање разних друштвених и културолошких забрана усмерених према немуслиманима може се показати и на примеру забрана да хришћани носе оружје или се облаче попут муслимана.
- Подређени економски положај и изабљивање може се уочити сагледавањем пореске политике у Турском царству. Поред земљишног пореза и војнине, који су се убирали непосредно, Гиљфердинг истиче постојање тзв. десетине, пореза за који каже да „грозно упропашћава народ” (1996: 256), пошто хришћански земљорадници нису смели да покупе летину без присуства закупаца, који би неретко долазио са великим закашњењем, па би летина у међувремену пропадала. Кад би се појавио, процењивао би количину прикупљене летине како би одредио величину пореза за наредни пут, док би сељаци добијали белешку о томе исписану на турском језику, који не разумеју, што је водило многим злоупотребама на уштрб домаћег становништва: „Закупац не узима сада сваки десети сноп. Он ће поново доћи у пролеће, кад жито поскупи, и затражити своју десетину у житу или новцу”, а „[с]твар је у томе што раја не зна читати турски, па не може ни проверити оно што јој је записао закупач” (*op. cit.*, 257).
- Угњетавање и гушење слобода и људских права огледа се, између осталог, у немогућности да домаће становништво има праведно суђење. Један од примера за наведено јесу поступци требињског мудира Хаџи-бега Расулбеговића, који користећи се својим положајем „заташкава и најтеже суровости муслимана спахија” настојећи да „спречи сваку могућност упућивања хришћанских жалби паши или влади” (*op. cit.*, 39).
- Слабо одржавање инфраструктуре може да укаже да је реч о, условно речено, планској небризи – без путева угњетено становништво нема куда да побегне, док је оно мало путева који су постојали било под будном контролом.
- Путописци потврђују оно што се може прочитати у историјским књигама – Турци, као конзервативни, имали су страх од напретка у развоју друштва, у прихватању иновација и новина. Овај страх од непознатог у извесној мери прелио се и на саме балканске народе под њиховом влашћу. Тиме путописци указују на још једну одлику, небригу турских власти према свом становништву, што говори и о односу према општем добру. Отуда се критика стања друмова може симболично схватити и као критика стања у држави.

Претходно изнето потврђује једну склоност коју путописци уочавају како код Турака, тако и код балканских народа под њиховом управом: страх од прогреса. Наиме, напредак се не посматра као на западу, већ супротно. Ако бисмо прогрес одредили као компоненту „културног кретања чија се суштина састоји у стварању или креацији нових вредности” (Илић 1980: 18), онда бисмо лако могли закључити да начин живота својствен турском народу није био окренут променама нити стварању новог, већ се пре одређује као остајање при старим вредностима. Тачније, њихова култура се више заснивала на

традицији „која служи одржању већ створених културних вредности” (*Ibidem*), те се овде може видети и разлика између западне, тј. европске културе, у већој мери окренуте прогресу и источне, која се одређује као затворена, окренута традиционалним вредностима и неспремна на промене. Међутим, таква оцена се преноси и на културе самих балканских народа. Сетимо се да су се Црногорци прибојавали изградње пута, пошто би могао служити за транспорт артиљерије, те у њему нису видели могућност бољег и лакшег кретања. Овај страх Црногораца може се сматрати делимично оправданим ако узмемо у обзир могућност турског напада. С обзиром на то да су Црногорци традиционално представљени као ратнички народ, из њиховог угла таква могућност не чуди. У том контексту, они не би посматрали пут као могућност друштвено-економског, културног и цивилизацијског напретка, већ пре као могућност назадовања повратком под турску власт.

Како у ондашњем друштву много тога није функционисало, бар не на начин како се то очекивало и како би требало да буде, Едит Дарам турске царинике види као неспособне да обављају свој посао, али је приметила и склоност код многих саговорника да Турке називају погрдно ђаволима. Како смо и показали, Турци су неретко били ти који су се сматрали кривима за све недаће балканских народа, што представља стереотипно приказивање Турака као главних, па и јединих одговорних за ондашње стање у друштву. Премда и други извори говоре у прилог таквим тврдњама, у запажањима путописаца се може уочити и сагледавање Турака Османлија као Других, посебно из разлога што се њихова карактеризација неретко доводила у везу са њиховом лошом управом. Гиљфердинг сматра да њихова религија (ислам) ништа није унапредила на балканском тлу, те да је чак и у супротности са природом Словена. Поред таквих ставова, навели смо и његову оцену културе босанских муслимана. Премда их види као поносите, сматра да не поседују особине попут сналажљивости, а чињеницу да у књижевности не користе матерњи словенски језик, који деле са својим хришћанским поданицима, код њега изазива чуђење. Иако словенског порекла, ондашњи Муслимани као владајући слој у Босни и Херцеговини под турском управом радије бирају да као књижевни језик користе турски: „Позната су ми само два писана (не може се рећи литерарна) дела која су писали муслимани Босанци на матерњем језику турском графијом” (Гиљфердинг 1996: 263). У свакодневном говору пак, будући да „себе сматрају потомцима старих хришћанских племића босанских”, користе матерњи словенски језик чија „српска реч” када они говоре „у њиховим устима [...] звучи необично чисто и елегантно”, при чему се „служе застарелим језичким облицима, који се у говору хришћана готово и не чују” (*op. cit.*, 265). Из претходног Гиљфердинговог запажања можемо извести закључак да су босански Муслимани, упркос томе што су порекло делили са својим хришћанским поданицима, себе доживљавали као аристократски друштвени слој још од времена пре турских освајања, те су у складу са таквим схватањем и градили свој идентитет као другачији у односу на ниже друштвене слојеве који су остали првенствено хришћански, тј. просту рају. То и може бити један од разлога њиховог одбијања да у књижевности користе исти језик којим говори хришћанска светина.

У изнетим Гиљфердинговим ставовима о књижевном језику муслимана можемо назрети да предност даје словенским народима и њиховој култури, насупрот босанским муслиманима. Једним делом се по аутоматизму, сада на босанске муслимане гледа као на Другог (другачијег и непознатог). Други и другачији је оличен у оријенталној култури која је са доласком Турака и прихватањем ислама, али и оријенталних обичаја и навика, присутна на Балкану, као посебном делу европског континента. Према Саиду, Европа и европска култура је „ојачала сопствену снагу и идентитет профилишући се спрам Оријента” (2008: 12). У даљим разматрањима о оријенталном, аутор уочава да је однос

Окцидента и Оријента увек „однос снаге, доминације”, те да је „главна компонента европске културе оно што је ту културу учинило хегмоном како унутар, тако и изван Европе: наиме, идеја европског идентитета који је надмоћан у односу на све не-европске народе и културе” (*op. cit.*, 14-17). Тако, Едит Дарам на сличан начин види Турке Османлије те наводи да нису учинили ништа како би унапредили живот балканских народа, а у сусрету са заосталошћу различитих делова Балкана наводи како никад не прелази „његову границу” а да не пожели да ускоро буде „свједок његовог одласка из Европе” (1997: 75). Тачније, овде се можемо запитати колико су у путописним текстовима које анализирамо присутни ставови и запажања ранијих путописаца, које су истакли и историчари. Са опадањем турске моћи, половином седамнаестог века започиње и процес постепеног губљења поштовања према Османлијском царству (Мазовер 2003: 31), те је неминовно долазило до преокрета у представама које су о Османлијама постојале у очима западне Европе. Наиме, њихова управа јесте била лоша, живот хришћанских народа јесте био изузетно тежак, али је питање колико су слике о тешком животу утицале на комплетну слику о турском народу и њиховој култури. Посматрајући шире односе, Гиљфердинг као словенофил ипак изненађује изјавама када за суровост башибозука проналази оправдање, а то је изнова лоша организација турске управе. Када из ове перспективе сагледамо начин на који су представљени Турци, могли бисмо поставити и додатно питање, има ли ичег доброг што се повезује са њима и њиховом културом? Како смо и назначили, путописци су имали намеру да кроз своја путописна дела пруже што веродостојнију слику културе и начина живота балканских народа и простора уопште. Међутим, у којој су мери ту почетну намеру успели да остваре? Мишљења смо да су навођењем многобројних примера о начину живота хришћанског становништва под турском влашћу то и успели, указујући и на њихово сиромаштво, економску заосталост, непостојање путне инфраструктуре, описивањем многих укореењених обичаја који су опстајали, не само у руралним него и урбаним срединама. Наиме, успели су да пруже један шири поглед на културни и друштвени живот балканских народа са којима су имали прилике да ступе у контакт. Гиљфердинг скреће пажњу читаоцима о томе како се представљањем начина живота богатих хришћанских трговаца, који су живели у градовима, а занемаривањем руралних подручја насељених обесправљеним православним живљем, углавном долазило до погрешних закључака западноевропских путника о животу у Босни и Херцеговини под турском влашћу. На тај начин показује своју намеру не само да укаже на грешке својих претходника, него да их и исправи. Увидели су и постојање превелике жеље код балканских народа да након стицања самосталности избришу трагове присуства Турака. Премда су нова балканска друштва тежила брисању свега оријенталног, путописци нам остављају сведочанства о немалом броју оријенталних обичаја. Најчешће је реч о обичају ношења зара, што Дарамова види на улицама Ниша, као и у Скадру, затим обичају седења са прекрштеним ногама, традицијом кафана, певачица и оријенталног плеса. Гиљфердингу се друштвени живот муслимана чинио сувише пасивним, јер се углавном сводио на седење, док и код хришћана увиђа спој појединих оријенталних елемената у понашању: кад глава породице, сарајевски трговац седи, жена и ћерка стоје пред њим, а кад дочекују госте оне их послужују. Представљањем различитих оријенталних обичаја, путописци сведоче о преламању и прожимању источне, оријенталне културе (културе освајача), са затеченом, византијском и православном, али и западном и римокатоличком културом. То нам даје за право да говоримо и о стварању посве нове, балканске културе. Међутим, оно што су кроз путописе истакли као важну одлику православног живља јесте очување вере преко поштовања одређених верских обичаја, пре свега слављења крсне славе, што њима делује и

невероватно у сусрету са суровим и тешким условима живота. Премда Гиљфердинг истиче колико су римокатолички свештеници образованији у односу на православне, ипак код обичног света увиђа снагу да и поред свих потешкоћа буду носиоци очувања вере. Тако, остављајући описе друштвеног и културог живота балканских народа, путописци сведоче и о елементима нематеријалне културне баштине, па је стога допринос ових описа веома важан као сведочанство у сагледавању свеукупне културе људи са тих простора. Данас се многи обичаји о којима ова путописна дела сведоче налазе на Унесковој листи нематеријалног културног наслеђа. Као прво, треба издвојити већ поменути обичај слављења крсне славе, затим обичај певања уз гусле и врсту традиционалне игре балканских народа, познатије као коло. Описујући друштвени живот сарајевских трговаца, Гиљфердинг је забележио како се Сарајлија опусти и разуларено слави једном у годину дана, „на дан када се, по српском обичају, празнује светитељ заштитник рода и дома” и да се на славу „позива цео свет” (1996: 76). Када је реч о Црногорцима и њиховом односу према вери, Дарамова указује на њихову велику побожност: Црногорци неће ништа чинити пре него што се прекрсте и ако се нека особа не прекрсти, неко ће други то учинити уместо ње. На основу тога изводи закључак како је црногорски народ више него било шта друго спасила верност цркви. Едит Дарам проналази сличности између црногорског кола и појединих шкотских народних игара, а у Нишу примећује како „[н]ишта Србијанца неће спречити да игра коло” (1997: 137). Када је реч о епском стваралаштву, према Гиљфердингу, епске песме које су се певале уз гусле имале су велики значај за очување историјског сећања балканских народа, пре свега Срба. Премда бележи и забране да се оне слободно певају, како не би дошло до развијања снажних, националних осећања, али и до подизања револуционарног духа потлачених, његов закључак је да ништа неће истиснути Краљевића Марка из народног сећања. Један, готово фасцинантан податак који износи Гиљфердинг, када је реч о епском стваралаштву и песмама које говоре о боју на Косову је да тамо где им је било извориште о њима нико ништа није знао – тако мештани Неродимља су га упућивали да се распита у Црној Гори о њима. Пола века касније, у време док је Дарамова обилазила Балкан, како српски тако и црногорски народ, у свом памћењу је и даље чувао сећање на те исте јунаке, те и она указује на велики значај епских песама. Међутим, увиђа како и код муслимана словенског порекла ти јунаци нису заборављени, упркос тежњама тог дела народа да граде другачији идентитет. То се уочава у примеру који наводи, када јој један од муслимана понудио да покаже гроб славнога јунака, Милоша Обилића. Зато закључује како је прелазак њихових предака на ислам, пре свега ради мира и безбрижности, њима обезбедио место „у класи која влада, а не над којом се влада”, али су ипак сви јунаци којима су се дивили „били хришћани и припадали времену цара Лазара и великом Српском царству” (1997: 249). То сведочи о раширености косовског мита у то доба, што не вреди само за припаднике српског народа, него и за припаднике других балканских народа. Слично њој, Ребека Вест истиче велику раширеност народне епике и чињеницу да српски војници знају напамет многе дуге стихове. Путописци су на готово идентичан начин у различитим временским периодима забележили широку распрострањеност народне епике код балканских народа. Поред наведеног, треба рећи да је Гиљфердинг у свом путопису скренуо пажњу и на средњовековне надгробне споменике, такозване стећке, у народу познате као биљеге, за које се верује да потичу још од времена старих Грка. Као заједничко обележје културног наслеђа на Балкану, стећци се данас такође налазе на Унесковој листи културне баштине. Занимљивост је да су 2009. Босна и Херцеговина, Србија, Хрватска и Црна Гора заједнички номинувале стећке за упис на ову листу. Сама реч „културна баштина” упућује да важност очувања одређених материјалних

и нематеријалних добара који су наслеђени од претходних генерација, тачније, што „надаље имплицира да се ради о вриједностима које надилазе уске националне оквире” (Шошић 2014: 839), указујући на њихов значај. Када сагледамо све елементе народних култура на Балкану о којима су путописци посведочили можемо увидети и колико су балканска друштва била традиционална, тачније колико су се ослањала на неговање и поштовање традиција. Иако су наведени елементи народне културе карактеристични за „прединдустријска друштва”, што су балканска друштва и била у периоду када су поменути путописи настајали, народна култура се „кроз неговање традиције, у многим друштвима одржала, у мањем обиму, до данашњег дана” (Маширевић 2020: 21).

Путописи тако пружају слику о ондашњој друштвено-политичкој и културној клими на различитим деловима Балканског полуострва, дајући тиме и приказ духа тог времена.

Слика Црногорца темељила се на традиционалном схватању важности сталне борбе и истрајавању у борби са Турцима, те њиховој храбрости и несаломивости. Ова „романтичарска слика” о њиховој историјској улози била је општеприхваћена и „као таква с временом је постала саставни дио идентитета” (Прекић 2019: 866). Пружајући карактеризацију Црногораца, који су најчешће описивани као изразито храбри људи, Дарамова указује и на посебан значај који се придавао оружју. Можемо приметити да се и данас балкански простор није превише променио када је реч о употреби и поседовању оружја. Поред ових познатих карактерних особина, сазнајемо и још једну битну одлику: васпитање младих нараштаја заснивало се, између осталог, и на величању историјских јунака. Мајке су своје синове упућивале од малена да буду храбри ратници и јунаци. Међутим, оно што никако не бисмо очекивали и рекли за Црногорце јесте сазнање да се нису сасвим уклопили у нову заједницу Јужних Словена. То нам преноси Ребека Вест на основу сведочења Станислава Винавера. Сличне карактерне црте које су важиле за црногорски, увиђамо и код српског народа, а то је пре свега стална тежња ка слободи, поред инсистирања на рушењу свега што има везе са османлијском прошлошћу, како би се очувао културни идентитет и историјска самобитност. На основу свих запажања, Гилфердинг је упоредио подручја која је обишао, пружајући посебан суд о стању тих крајева и њиховим културолошким и етнографским разликама. У старој Србији примећује како нема ничега „сем старина”, наглашавајући да је „словенски живот скоро угашен”, док само „црквени споменици – задужбине Немањића – стоје као сведоци хришћанског и словенског живота што је некада овде бујао” (1996: 123). Насупрот старој Србији, у Босни је „православни елеменат снажан и жив”, премда „без прошлости, без традиција”. То је стога што је историја тих крајева била претежно непријатељска према православљу, те је срећа да су православци у Босни опстали и што су се очували, што делом може бити и допринос епске народне књижевности која се одржала међу обичним светом. За Херцеговину пружа другачији суд: Херцеговина је „у бољем положају и од Босне и Старе Србије”, јер је „православно становништво снажно у неговању традиције и постојано у савременом живљењу” (*Ibidem*). Као путописац настојао је да буде што је могуће више критички неутралан и да објективно и без претеривања, колико је могао, прикаже све балканске народе са којима се сусретао током свог кратког мандата на подручју Балкана. Што се тиче српског народа, оставља и поједине критике које су углавном окренуте њиховој склоности да се одушеве и поверују слаткоречивим појединцима, што нам говори у прилог његове тежње да што више буде објективан у описивању и сагледавању балканских народа. Едит Дарам проналази разлике у карактеризацији српског и црногорског народа. Код Срба уочава одређене особине које упућују на лењост, одуговлачење и успореност уопште. Премда делује да нагиње Црногорцима, ипак предност

пружа припадницима албанског народа, за које сматра да су изузетно спретни и сналажљиви. На крају, поглед Ребеке Вест на балканске народе је посве другачији, пошто она насупрам идеализоване слике о Јужним Словенима и Балкану, у свом путопису супротставља слику Европљана, људи са Запада, где је њен путопис пре свега приказ портрета и судбина обичних људи, њиховог начина живота и односа према странцима. Требало би скренути пажњу и на чињеницу да су путописи изнова откривани са настанком одређених тензија, отварањем старих несугласица или пак ратних дешавања (као током ратова деведесетих година прошлог века на простору бивше Југославије), па је тако нпр. путопис Ребеке Вест био готово обавезна литература за дипломате и тзв. стручњаке за Балкан.

Код Срба је постојала тежња ка успостављању континуитета са династијом Немањића и ка повезивању са косовским митом, посебно „од смене династија” у Србији и настанка идеје о изградњи „Видовданског храма, који би снажио представу националног континуитета (модерне српске државе са средњовековном државом Немањића)”, па је тако „Видовдански или Косовски храм сада персонификовао јединствен и целовит југословенски народ чији је идентитет превазилазио етничке, језичке, верске и историјске поделе између заједница” (Милановић 2019: 229). Улога косовског мита се са ставрањем Југославије мењала сходно ондашњим друштвеним и културним стремљењима. У новим околностима, косовски мит добија сасвим нову улогу, да покаже културно и политичко јединство Јужних Словена, а тиме и оправда потребу за стварањем нове заједнице Јужних Словена.

Код Албанаца, пошто су последњи стекли независност, такође увиђамо да се изградња њиховог културног и националног идентитета темељила, како на дистацирању од Турака, тако и на супротстављању Словенима, са једном специфичношћу, коју су и путописци кроз своја дела истакли. Реч је о њиховом односу према религији, која је за њих имала другоразредни значај у односу на њихову националност, тачније, албанство. Запажања Дарамове о карактерним и психолошким одликама Албанаца наликују запажањима које је изнео Гиљфердинг приликом обиласка старе Србије, те обоје истичу примат националног јединства међу припадницима албанског народа.

Наиме, идеја о њиховом националном јединству много је сложенија и сеже далеко у прошлост. Њихова повезаност одувек је била ослоњена на племенске односе, јачање веза унутар фисова, а последично и шире, између самих фисова. У таквом окружењу, религија губи примат, пошто пре раздваја него што спаја. Чланове једног фиса и остале фисове повезује пре свега језик, који представља кључну спону која је омогућила да се албанство даље изгради као посебна друштвена, културолошка, политичка и национална појава. Стога, у свести албанског народа албанство је прва категорија и брани се без поговора. Реч је највероватније о једној појави која је почела да се ствара још у антици, а додатно је изграђивана кроз векове, да би на снази добила са Скендербегом, као, првим албанским националним ујединитељем и идеологом албанског јединства.

Едит Дарам је указала и на неизвесност која је постојала у то време, која се сводила и на питање о томе коме ће припасти поједини делови албанских крајева. То говори о утицају различитих геополитичких интереса на Балканском полуострву, где би се акције појединих великих сила негативно одразиле на албанске националне интересе. У складу са тим, ауторка наводи како се Албанци заклинају да Русија охрабрује утапање јужних крајева њихове постojбине у Грчку, што додатно говори о постојању потребе да се јединство међу припадницима албанског народа не наруши. Бележењем таквих страхова и јасним упућивањем на њихово постојање може се једним делом објаснити и присуство мржње

према словенским народима (Србима, а посебно Бугарима које виде као заступнике руских интереса на Балкану), а коју ова ауторка непрестано уочава.

На крају, треба указати и на постојање две наизглед супротстављене особине коју путописци бележе. Једну коју видимо као позитивну емоцију, то је гостопримљивост и неизмерну срдачност, и другу као негативну, међусобну мржњу и нетрпељивост међу балканским народима. Тачније, сви подједнако као позитивну особину свих балканских народа истичу срдачност, љубазност и гостољубивост као њихову заједничку културолошку и социолошку црту. Гиљфердинг је био лепо дочекиван у манастирима које је обилазио, као и код мудира. У сличном тону, Дарамова примећује како се људи „одушеве странцем који хоће да разговара са њима” (1997: 10), те да је њихово одушевљење попут одушевљења деце. Била је изненађена срдачношћу припадника српског народа, који су јој помагали око пута, унајмљивали водиче, нудили смештај и храну, што је истовремено навела и за црногорски и албански народ. Ребека Вест, имајући на уму гостопримљивост, такође говори о обилној храни. Посебно је истакла и отворену гостољубивост коју је видела у југословенским породицама, где су жене радо саме припремале храну за своје госте, те је исказала и забринутост да са променама које би у будућности наступиле не дође до ишчезавања таквог обичаја. У многобројним репортажама, путописним текстовима и новинским чланцима се и данас о балканким народима и њиховој гостопримљивости говори на исти начин, који би са гостом поделили и оно мало што имају. У прошлости, указујући на ове особине путописци су рушили стереотипе, најчешће оне о лошој храни, али и о дивљим, негостопримљивим људима.

Када је реч о мржњи, Гиљфердинг посебно уочава постојање мржње коју повезује са фанатизмом религијског карактера код босанских муслимана. Насупрот њима, за Албанце бележи да су значајно блажи и да код њих не постоји изражена црта верског фанатизма, премда и они умеју бити веома окрутни према хришћанима. У својој другој књизи, Дарамова је забележила и јачину мржње усмерене према Русији, наводећи и да је „невероватно колико је та мржња велика” (1905: 281). Сетимо се и описа разговора који је водила са једним Албанцем који каже како неће да укаља своје усне понављајући речи на српском, док је његов одговор о постојању толике мржње једноставан: „Такви смо рођени. То нам је у крви” (Дарам 1905: 9). Крајем тридесетих година двадесетог века, Вестова такође бележи многе примере међусобних несугласица и антагонизама између јужнословенских народа, понајвише у односима између Срба и Хрвата. Један од узрока таквих збивања на Балкану свакако се може пронаћи у „закаснел[ом] и наравно немирн[ом] процес[у] формирања нација”, који „започиње балканско врзино коло перманентних дипломатских сукоба” (Пашић 1993: 706). Најчешће представе о Балкану које су обликовале специфичан дискурс о овом подручју Европе истицале су граничност, понајпре између два супротстављена света, европског и оријенталног, западног и источног, па и границе између ислама и хришћанства. Премда је Балкан историјски то био, граница, мост или раскршће, чињеница да се Балканско полуострво променило, највише у демографској структури у последњих сто година, посебно ако знамо да је крајем деветнаестог века „[в]ише од милион муслимана напустило [...] Балкан” (Тодорова 2006: 332). Нема сумње да Балканско полуострво представља регион који се одликује посебношћу у односу на остатак Европе, можда га је боље одредити као „субрегион ширег медитеранског простора” (*op. cit.*, 343), међутим, уочава се стално истицање османлијског и оријенталног наслеђа које је обликовано и кроз писање штампе, путописе, радове историчара, те новинара. Међутим, право питање је да са ове дистанце одговоримо колико је заиста данас присутно оријентално наслеђе на Балкану? Ако су се писци и путописци сусретали са оријенталним

обичајима, кухињом или начином одевања, то остаје као запис који вреди за периоде током којих су они боравили на Балкану. Ипак, може се приметити како наратив о оријенталном наслеђу и даље опстаје:

„Истовремено се на нивоу популарне културе и свакодневног живота отоманско наслеђе показало много истрајнијим. Оно се може пронаћи у аутентичним отоманским елементима (архитектури и структури градова, начину исхране, музици, институцији кафане), у утицају који је то наслеђе оставило у непосредном културном контакту (језик, верски синкретизам) [...] Све балканске земље су (мада у различитом степену) покушале да прочисте своје језике и топономију од турцизама” (Тодорова 2006: 340-341).

Можемо рећи, а путописци то и бележе, да су младе балканске државе кренуле путем промена и европеизације, са тежњом да бришу трагове оријенталног, што се огледало не само у начину живота, одевања, него се преносило и на употребу језика. Међутим, поред тога што су се временом поједине речи турског порекла изгубиле, чињеница је да се и данас употребљавају многобројни турцизми. За подручје бивше Југославије вреди да су се та друштва, посебно након ратова деведесетих година, изнова окренула традицији и старим обичајима у потрази за старим/новим идентитетом. Идентитет, премда га одређују заједничка обележја, ипак „није једном заувек дата, непроменљива категорија”, него је пре „друштвени феномен, тачније процес који настаје у друштвеној интеракцији” (Малешевић 2005: 220). Потрага за идентитетом преко враћања традицији и традиционалним вредностима како друштвених елита, тако и обичног народа, процес је који обухвата земље источне Европе попуњавањем вакума који настаје након рушења комунизма. Тако се у Србији нпр. са оживљавањем старих обичаја и традиција увиђа како „расте број деце која добијају имена личности из средњовековне српске историје”, у новинама су се могли видети, а и данас је случај, све више рецепата за „припремање ‘старинских српских јела’, све је више публикација и стручњака за ‘традиционалну српску кухињу’, изворну српску музику, старе српске занате”, док је посебна занимљивост и то што је „оживљавање сећања на старе обичаје далеко интензивније у градовима и да се оданде, као и свака друга иновација, шири по селима” (*op. cit.*, 224-225). Свака од држава се враћа свом „изворном” идентитету преко обичаја, традиција, али и религијских пракси. Када је реч о религији, управо због великог мешања на простору Балкана долазило је и до појава синкретизма. У путописима које разматрамо, сви путописци су забележили различите примере: Гиљфердинг пише колико је култ Светога Саве био раширен и међу словенским народима који нису православне вероисповести, Дарамова бележи праксу дуплих имена, хришћанских и муслиманских као вид двоверства у Албанији, што постоји и данас, док Вестова присуствује доласку једне муслиманске породице у манастир Дечане. Све што је наведено преноси се и на област музике: па се може говорити о „‘фолклорној музици Балкана’ а не појединачно о фолклорној музици Бугарске, Хрватске, Босне и Херцеговине, Србије, Црне Горе, Албаније, Македоније, Грчке или европске Турске” (Радоњанин 2014: 112):

„Иако је данас могуће повући линије између индивидуалних балканских држава, ситуација је много комплекснија када се ради о балканској култури а нарочито народној музици [...] Упркос различитости народа и култура који га насељавају, Балкан дели исти културни оквир и различите културе које га настањују се међусобно преплићу до те мере да је често немогуће одвојити једну од друге” (*op. cit.*, 112-113).

Као добар пример за постојање истоветне мелодије у виду једне песме (коју свака од држава на Балкану присваја и сматра искључиво својом) јесте документарни филм бугарске редитељке Аделе Пееве *Чија је ова песма*. У Истанбулу се окупило више њених пријатеља, Грк, Србин, Македонац, Турчин и она. Сваки од њих сматра да песма изворно потиче из његовог народа. Стога, путујући по балканским земљама ауторка покушава да сазна нешто више о песми која се у српској верзији зове „Русе косе цуро имаш”. Истоветна мелодија песме са различитим текстовима у различитим балканским државама, сведочи у прилог чињеници о неизмерном преламању и преплитању култура на Балкану. Суживот који је постојао између различитих култура како током османлијског периода, тако и пре њега, видљив је и у тзв. „сфери ‘менталитета’ (општих уверења, обичаја, ставова, система вредности)”, где се такође „сваки покушај де-отоманизације показао [...] знатно тежим” (Тодорова 2006: 341). Међутим, поред свега наведеног, тачно је да су балкански народи ипак успели да очувају своју посебност, као и да је немогуће са тачном прецизношћу одредити „разлику између утицаја традиционалног патријархалног сељачког морала, утицаја православља и улоге отоманске културе” (Тодорова 2006: 342), посебно ако знамо да су балканска друштва са доласком Турака, остајући без својих елита, одржала и сачувала своју културну посебност углавном у патријархалним руралним срединама, где је обичан народ био главна спона у очувању своје вере и традиције. Премда у то време још увек није био завршен процес изградње нација, као што је то био случај у Европи, већ је пред балканским народима тек предстојао тај процес, они су били свесни својих разлика (углавном религијских) у односу на друге народе поред којих су живели. Стога Гиљфердинг и бележи да су становници Босне Срби православци, Латини римокатолици, а босанске муслимане поистовећује са Турцима. На тај начин сагледано, велики је допринос путописних текстова у дубљем расветљавању духа времена у коме су настали, а њихова нова читања нам пружају прегледнију слику и о погледима њихових аутора, како о балканским народима, њиховој култури, тако и балканској култури уопште. Посебно је важно што са ове временске дистанце можемо боље и свеобухватније схватити процес изградње културних и националних идентитета на Балкану. Многим одликама идентитета и културних особености балканска се друштва враћају и данас. Њихова култура јесте специфична и као такву и сами народи Балкана виде је као дручагију и посебну. Ако културу схватимо као вишедимензионалну појаву, а она то и јесте, која је „носилац сазнања, уверења, погледа, начела, вредности и веровања” (Божовић 2006: 13), могло би се указати и на то да људи са Балкана имају и сличну перцепцију о себи и својој важности. За себе сматрају да се налазе „на мосту или на раскрсници различитих светова” (Голсворти 2005: 9), будући да се налазе на рубу Европе. Премда балканска култура у себи садржи и елементе оријенталног, било би погрешно да је само тако одредимо. Што ће рећи, балкански народи су ипак кроз историју успевали да очувају своју посебност, али су и историјски били упућени једни на друге, те су самим суживотом допринели и стварању једне нове културе Балкана, која представља и својеврсно прожимање различитих култура, али и религија. Наиме, то је простор где је првобитно долазило до прожимања утицаја византијске са западном културом, а касније са доласком Турака и прихватањем ислама, до ширења утицаја и исламско-оријенталне културе. Логично је да је у том процесу прожимања долазило и до тзв. позајмица „појединих елемената у материјалној и духовној култури” (Дрљача 1998: 22), те се може говорити о процесу акултурације. Те процесе који су били дуготрајни пратили су и сукоби, ратови, као и мноштво миграција, што је утицало не само на промену демографске карте Балкана, него се одражавало и на културну компоненту. На простору Балкана се, како примећује Милосављевић (2022: 3-4), „одвијао

јединствен процес надоградње специфичне источно-православне и јужнословенске патријархалне културе” са елементима нове, посве другачије културе освајача, те је „[о]ријентално-исламска културна заоставштина видљива [...] на сваком кораку у уметности, говору, психолошким одликама становништва и архитектури”. Стога, можемо говорити о стварању једне заједничке културе: „Иако се сваки балкански народ на културном и духовном плану развијао својим путем, временом је створена јединствена појавна страна свих тих појединачних култура у форми једне препознатљиве и јединствене – балканске (Мутавцић 2013: 25)”. Оваквом ставу може се додати и питање: „Зар опет код свих балканских народа нема више истоветних или сличних него различитих појединости из традиционалне културе (нпр. у архитектури, одевању, исхрани, обичајима, веровањима, менталитету)?” (Барјактаровић 1998: 62). Наша хипотеза о постојању једне специфичне културе је стога и оправдана и потврђена, будући да, како смо навели, и сами народи који живе на Балкану имају перцепцију о посебности својих култура, али и о постојању једне јединствене балканске културе. Многе заједничке одлике народних култура које се данас налазе на Унесковој листи такође нам говоре у прилог постојања балканске културе. Истовремено је неопходно истаћи да су „додирни култура” једна „општа појава” (Шушњић 2015: 291), а на простору Балкана је кроз историју понајвише долазило до међусобног додира и прожимања различитих култура.

Савремени Балкан стога представља мешавину различитих нација, као и мањинских група које инсистирају на свом идентитету, али се проблеми између народа не јављају „у културном и језичком погледу”, већ само уколико је потребно признати неку мањину унутар државе или пак „други национални и/или мањински језик” (Мутавцић, Камбурис 2012а: 134). Мањинске групе се могу „у апстрактним правима и слободама” осећати незаштићеним, а компромис се може постићи уколико се „мале језичке, етничке, верске и друге групе” признају „унутар општег политичко-правног оквира” (Шушњић 2015: 291). Како се о балканском простору данас све више говори као месту плурализма различитих култура, тачније мултикултурализма, Митровић сматра да се култура „јавља као мост и као граница међу народима” (2000: 55), те културна компонента добија на значају. У склопу новог читања путописа у данашње време се уочава истицање традиције мултикултурализма. То се посебно може видети на примеру научних радова о историји Црне Горе и улози Књаза Николе, кога приказују као једну од најзначајнијих фигура за толеранцију и разумевање различитих народа унутар ондашње Црне Горе, што је и Едит Дарам забележила у свом путопису. Међутим, могу се издвојити многобројни примери из прошлости који говоре о суживоту балканских народа, Срба и Албанаца. Један од таквих примера је и обичај који се одржао све до после Другог светског рата:

„[У] селу Микулићима (у Мркојевићима, између Бара и Улциња), Срби Арбанаси из шире околине су заједнички (тј. православни, католици и мулимани) о Тројицама износили на одређено место, на Румији, ‘крст Св. Владимира’ да би ту заједнички саборисали, упознавали се, дружили, частили се и веселили. Тако раде добри суседи” (Барјактаровић 1998: 62).

Балканско полуострво јесте „одувек (било) и мултикултурално и вишејезично”, док је интеркултурални дијалог потребан како би се очувала културна различитост и како би се промовисало „културно наслеђе сваке средине”, а као један од главних предуслова за то јесте промовисање „савремених балканских језика у свим балканским државама ” (Мутавцић et al 2011: 73 -76). За савремене балканске државе које су изабрале пут ка

Европској Унији се подразумева, у складу са постављеним циљевима, да раде на јачању и изградњи мултикултурализма и посебног вида међусобног дијалога међу становницима Балкана. Само тако могу да преваладају сопствене етноцентризме, пошто су сви балкански народи склони „претераном етноцентризму” (*op. cit.*, 77). Може се рећи да Балканско полуострво јесте претрпело корените промене, али и поред сукоба, који се неретко истичу у први план, балкански народи јесу долазили у контакт, живели једни са другима, а не само једни поред других. У данашње време, поред глобализације са којом се свет суочава, на Балкану имамо очуваност и традиционалних културних образаца понашања који говоре у прилог сличности и повезаности балканских народа. Када је реч о очуваности малих традиционалних етничких заједница, па и појави „нових етничких идентитета”, треба истаћи и да великим делом све балканске државе теже децентрализацији, што значи преношењу надлежности на регионалне и локалне заједнице што нас даље упућује на закључак о полаком нестајању јаким националних држава (Мутавцић et al 2013: 59). Ипак, треба поменути и улогу савремене Турске²²⁴, о чему говори Дарко Танасковић, који сматра да неосманизам подразумева и „визију пожељног будућег Балкана”, који нема само политички карактер, већ се одликује и културном компонентом (2010: 103-104).

Сви разматрани путописци су у својим делима покушали да читаоцима расветле начин живота балканских народа, где можемо уочити и готово типска места и понављања, величање њихове борбе с Турцима, истицање слободе и тешких услова живота. Анализом њихових карактерних особина, путописци су подједнако тежили да пруже свеобухватнију слику и менталитета балканских народа. Међутим, премда су у томе и успели, ипак треба рећи да су они указали пре свега на свој лични угао гледања на Балкан и балканске народе, пошто нам њихова размишљања откривају њихов поглед на свет. То посебно важи за разлике у њиховим погледима. Путописна дела стога пружају и боље разумевање њихових аутора, јер нам показују колико су они у сусрету са другим и другачијим културама били у стању да те културе разумеју, а могли бисмо рећи и како су реаговали на разлике у сусрету са непознатим пределима и људима. У том духу Кривокапић (2015: 2) бележи да „путописање никада није само приказ путовања, већ и прича о субјекту путовања”, те подједнако и „о култури која га је произвела колико и о региону”. Што ће рећи, путописи говоре о пределима које су путописци посетили и у својим делима описали, откривајући нам себе саме, преносећи своје утиске и доживљаје и указујући на особеност људског рода и различитост култура и културе уопште.

²²⁴ Као један од примера активног ангажовања савремене Турске у обнављању културно-историјских споменика је и обнова Рамске тврђаве. Како се наводи у чланку на порталу РТС-а (Anon 2020), турска агенција за сарадњу и координацију (ТИКА) уложила је више од 200 милиона динара, поред учешћа и институција државе Србије. Будући да је извор чланак у електронском облику, пагинација није дата. Уколико читалац жели ближе да се упозна са садржајем чланка, може га пронаћи на: <https://www.rts.rs/vesti/politika/3873898/-ramska-tvrjava-dunav-ana-brnabic.html>

Списак литературе:

1. Андрић 2017: И. Андрић, *Развој духовног живота у Босни под утицајем турске владавине*. Београд: Етхос.
2. Антић 2004: Ч. Антић, *Велика Британија, Србија и Кримски рат (1853-1856)*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
3. Бакић-Хејден 2006: М. Бакић-Хејден, *Варијације на тему Балкан*. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију.
4. Бандић 2008: D. Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko: ogledi o narodnoj religiji*. Београд: Библиотека ХХ век.
5. Батаковић et al. 2010: Д. Батаковић, М. Ст. Протић, Н. Самарцић, А. Фотић, *Новија историја српског народа* (приредио Д. Батаковић), Београд: Наш дом.
6. Богдановић, Распоповић 2020: В. Bogdanović, R. Rasporović, *Crnogorsko naoružanje: Pustrovana monografija o razvoju pješadijskog naoružanja u Crnoj Gori (1870-1916)*. Podgorica: Univerzitet Crne Gore.
7. Бојовић 2014: Б. И. Бојовић, *Византија – Балкан – Европа: Припадност и оностраност*. Београд: Службени гласник.
8. Божовић 2006: Р. Воžović, *Leksikon kulturologije*. Београд: Агенција Матић.
9. Вест 2013: R. Vest, *Značenje izdaje*. Београд: Algoritam
10. Гавриловић 2008: К. Гавриловић, *Ребека Вест и Гавриловићи – Пријатељство*. Писма превела и коментар написала Косара Гавриловић. Београд: Жагор.
11. Гиб 2014: L. Gibb, *The Extraordinary Life of Rebecca West*. Berkeley: Counterpoint.
12. Гиљфердинг 1996: А. Ф. Гиљфердинг, *Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији*. Београд: Службени лист СРЈ.
13. Глени 2001: М. Gleni, *Balkan 1804-1999. (nacionalizam, rat i velike sile)*. Београд: Samizdat B92.
14. Гоувинг 2013: E. Gowing, *Edith and I: on the trail of an Edwardian Traveller in Kosovo*. Cornwall: Elbow Publishing.
<https://archive.org/details/edithontrailofe0000eliz/page/n5/mode/2up> 15.07.2025.
15. Голдсворти 2005: V. Goldsvorti, *Izmišljanje Ruritaniје: Imperijalizam mašte*. Београд: Геопоетика.
16. Гравје 1995: Г. Гравје, *Стара Србија и Албанци*. Приштина: НИП „Нови свет”.
17. Гудац, Ђорђевић 1997: Ž. Gudac i M. Đorđević, *Politička istorija XIX i XX veka, svetska i nacionalna*. Београд: Ћигоја штампа.
18. Давидова 2018: E. Davidova, “Women Travellers as Consumers: Adoption of Modern Ideas and Practices in 19th-Century Southeast Europe”, in: C. Vintilă-Ghițulescu

- (ed.), *Women, Consumption, and the Circulation of Ideas in South-Eastern Europe, 17th–19th Centuries*, pp. 200–225. Leiden: Brill.
19. Данилевски 2007: Н. Ј. Данилевски, *Русија и Европа*. Београд: Полит, Досије.
 20. Дарам 1905: М. Е. Durham, *The Burden of the Balkans*. Guildford: Billing and Sons, Ltd.
 21. Дарам 1997: М. Е. Дарам, *Кроз српске земље*. Београд: Српска Европа.
 22. Дечови 1986: Š. К. Dečovi, *Kanon Leke Dukađinija*. Zagreb: Stvarnost.
 23. Долежел 2008: L. Doležel, *Heterokosmika: Fikcija i mogući svetovi*. Beograd: Službeni glasnik.
 24. Ђурић 1960: В. Ђурић (ур.), *Народне јуначке песме: преткосовске и косовске*. Београд: Полит.
 25. Екмечић 2018: М. Екмечић, *Печат Милорада Екмечића*. Београд: Новости.
 26. Екмечић 2019: М. Екмечић, *Дуго кретање између клања и орања, Историја Срба у новом веку (1492-1992)*. Београд: Euro Book.
 27. Живковић 1994: Д. Живковић, *Теорија књижевности са теоријом писмености*. Београд: ЗУНС.
 28. Жунић 2002: Д. Жунић, *Национализам и књижевност: Српска књижевност 1985-1995*. Ниш: Просвета.
 29. Игњачевић 1994: С. М. Игњачевић, *Земља чуда у изломљеном огледалу*. Београд: Библиотека Знамен.
 30. Игњачевић 2000: С. М. Игњачевић, *Земља чуда у изломљеном огледалу (поново)*. Београд: Филолошки факултет, Народна књига.
 31. Илић 1980: М. Илић, *Sociologija kulture i umetnosti*. Beograd: Naučna knjiga.
 32. Имами 2017: Р. Imami, *Srbi i Albanci kroz vekove*. Beograd: Samizdat B92.
 33. Јанг 2013: R. Dž. S. Jang, *Postkolonijalizam: Sasvim kratak uvod*. Beograd: Službeni glasnik.
 34. Јастребов 2022: И. С. Јастребов, *Стара Србија и Албанија: Забелешке с путовања*. Превела с руског Весна Смиљанић Рангелов. Београд: Службени гласник.
 35. Језерник 2007: В. Jezernik, *Divlja Evropa: Balkan u očima putnika sa Zapada*. Beograd: Biblioteka XX vek.
 36. Јелачић 2018: А. Јелачић, *Историја Русије – Русија и Балкан: преглед политичких и културних веза Русије и балканских земаља 866 – 1940*. Ниш: Талија издаваштво.
 37. Јиричек 1988: К. Јиричек, *Историја Срба: Друга књига (Културна историја)*. Београд: Просвета.

38. Јовановић 2000: Б. Јовановић, *Дух паганског наслеђа: у српској традиционалној култури*. Нови Сад: Светови.
39. Јоргић Степановић 2022: К. Јоргић Степановић, *Кроз трње и цвеће: Питање еманципације жена у Краљевини Југославији (1918-1941)*. Нови Сад: Покрајински завод за равноправност полова. https://ravnopravnost.org.rs/wp-content/uploads/2022/10/Kroz_trnje_i_cvece_ZA_WEB_sa_koricama.pdf, 22.07.2025.
40. Калер 2009: Дž. Kaler, *Teorija književnosti (Sasvim kratak uvod)*. Београд: Službeni glasnik.
41. Кантор 2001: V. Kantor, *Rusija je evropska zemlja: Mukotrpan put ka civilizaciji*. Београд: Biblioteka XX vek.
42. Караџић 2003 [1972]: В. С. Караџић, *Црна Гора и Црногорци*. Београд: Нолит. Интернет издање: Извршни продуцент и покровитељ: Технологије, издаваштво и агенција ЈАНУС. <https://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-crnagora.html>, 21.04.2023.
43. Кенеди 1999: P. Kenedi, *Uspion i pad velikih sila*. Podgorica: Službeni list SRJ.
44. Кисинџер 1999: Н. Kisindžer, *Diplomatija I*. Београд: Verzal press.
45. Кјенјевич 2011: J. Kjenjevič, *Uvod u istoriju civilizacije istoka i zapada*. Београд: Službeni glasnik.
46. Корда-Петровић 2020: А. Корда-Петровић, *Чешки путописи о Балкану*. Београд: Савез славистичких друштава Србије.
47. Ковић 2018а: М. Ковић, *Дизраели и Источно питање*. Београд: Слио.
48. Ковић 2023: М. Ковић, *Историја и предање*. Београд: Catena Mundi.
49. Костја 1981: S. Kostya, *Pan-slavism*. Astor, Fla: Danubian Press, Inc. <http://www.hungarianhistory.com/lib/panslavism/panslavism>. 10.02.2020.
50. Куљић 2006: Т. Куљић, *Култура сећања: теоријска објашњења употребе прошлости*. Београд: Чигоја штампа.
51. Лазаревић Радак 2011: С. Лазаревић Радак, *На границама Оријента: представе о Србији у енглеским и америчким путописима између два светска рата*. Панчево: Мали Немо.
52. Лазаревић Радак 2013: С. Лазаревић Радак, *Откривање Балкана*. Панчево: Мали Немо.
53. Лазаревић Радак 2014: S. Lazarević Radak, *Nevidljivi Balkan: Prilog istoriji postkolonijalnih geografija*. Pančevo: Mali Nemo.
54. Леже 2019: Ј. Леже, *Словенска митологија*. Ниш: Талија издаваштво.
55. Мазовер 2003: М. Mazower, *Balkan: Kratka istorija*. Београд: Alexandria Press.

56. Максимовић 2013: Г. Максимовић, *Заборављени књижевници: Књижевноисторијски огледи о скрајнутим писцима српског 19. вијека*. Пале: Просвјета. https://www.researchgate.net/profile/Goran-Maksimovic/publication/340389814_Goran_Maksimovic_ZABORAVLENI_KNIZE_VNICI_SRPSKOG_19_VIJEKA_Prosvjeta_Pale_2013_293_s_ISBN_978-99955-50-08-0_COBISSSR-ID_3602968/links/5e864a914585150839b94a3a/Goran-Maksimovic-ZABORAVLENI-KNIZEVNICI-SRPSKOG-19-VIJEKA-Prosvjeta-Pale-2013-293-s-ISBN-978-99955-50-08-0-COBISSSR-ID-3602968.pdf, 28.09.2025.
57. Максимовић 2013: Г. Максимовић, *Заборављени књижевници: Књижевноисторијски огледи о скрајнутим писцима српског 19. вијека*. Пале: Просвјета.
58. Марковић 1997: В. Марковић (приређивач), *Наговор на филозофију (хрестоматија)*. Ниш: Ученичка задруга Гимназије „Светозар Марковић”.
59. Маширевић 2020: Љ. Маширевић, *Популарна култура*. Београд: Висока школа струковних студија – Београдска политехника, Одсек Академије техничких струковних студија Београд.
60. Мирковић 2016: Т. Мирковић, *Национална и верска структура и безбедност Балкана*. Београд: Европски центар за мир и развој.
61. Митровић 2000: Љ. Р. Митровић, *Балкан: граница и мост међу народима*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
62. Михајловић 2018: В. М. Михајловић, *На границама Балкана: Ј. Ф. Марсиљи и римска баштина (1683-1701)*. Београд: Балканолошки институт САНУ.
63. Момчиловић 1993: Б. Момчиловић, *Британски путници о нашим крајевима у XIX веку*. Нови Сад: Матица српска.
64. Мутавцић 2013: П. Мутавцић, *Балкан и балканологија. Увод у студије југоисточне Европе*. Београд: Чигоја штампа.
65. Ненадовић 2018: Љ. Ненадовић, *О Црногорцима: Писма са Цетиња 1878. године*. Београд: Порталибрис.
66. Ниче 2021: F. Niče, *O koristi i šteti istorije za život*. Београд: Ukronija.
67. Новаковић 1906: С. Новаковић, *Балканска питања и мање историјско-политичке белешке о Балканском полуострву 1886–1905*. Београд: Задужбина Илије М. Коларца.
68. Нојман 2011: I. B. Nojman, *Upotrebe Drugog, 'Istok' u formiranju evropskog identiteta*. Београд: Službeni Glasnik.
69. Нушић 1902: Б. Нушић, *Косово опис земље и народа*. Нови Сад: Матица Српска.
70. Нушић 2019: Б. Нушић, *Путонисци*. Београд: Порталибрис.
71. Павловић 2019: А. Pavlović, *Imaginarni Albanac: simbolika Kosova i figura Albanca u srpskoj kulturi*. Београд: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

72. Павловић 2018: С. К. Павловић, *Историја Балкана 1804-1945* (треће издање). Београд: Слио.
73. Пекић 1992: В. В. Пекић, *Sentimentalna povest Britanskog carstva*. Београд: BIGZ.
74. Петровић 1999: С. Петровић, *Српска митологија*. Ниш: Просвета.
75. Попов 1989: Ћ. Роров, *Građanska Evropa (1-2)*. Нови Сад: Матика Српска.
76. Поповић [1928] 2007: В. Поповић, *Источно питање: борба за опстанак Османлијске царевине у Леванту и на Балкану*. Београд: Издавачка књижиарица Геце Кона. Репринт издање: Београд: Никола Пашић.
77. Поповић 2020: В. Поповић, *Европа и српско питање у периоду ослобођења 1804-1918*. Београд: Catena Mundi.
78. Потемкин 1949а (редактор): В. П. Потемкин, *Историја дипломатије – Свеска прва*. Београд: Државни издавачки завод Југославије.
79. Потемкин 1949б (редактор): В. П. Потемкин, *Историја дипломатије – Свеска друга*. Београд: Архив за правне и друштвене науке.
80. Радисављевић-Ћипаризовић 2006: Д. Radisavljević-Ćiparizović, *Religioznost i tradicija*. Београд: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu/Ћигоја.
81. Растовић 2015а: А. Растовић, *Енглези и Балкан 1837 - 1914*. Београд: Завод за уџбенике.
82. Растовић 2015б: А. Растовић, *Велика Британија и Косовски вилајет 1877-1912. године*. Београд: Завод за уџбенике.
83. Ристић 2008: Љ. П. Ристић, *Велика Британија и Србија (1856-1862)*. Београд: САНУ.
84. Саид 2008: Е. Said, *Orijentalizam*. Превела Дринка Гојковић. Београд: Библиотека XX век.
85. Секулић 2008: И. Sekulić, *Balkan*. Београд: Плави јахаћ.
86. Симић 2020: М. Simić, *Ontološki obrt: uvod u kulturnu teoriju alteriteta*. Нови Сад: Mediterran Publishing.
87. Солар 2005: М. Solar, *Teorija književnosti*. Загреб: Школска књига. <https://www.scribd.com/document/361196879/Milivoj-Solar-Teorija-Knjizevnosti-pdf>, 02.08.2025.
88. Ставријанос 2005: Л. Stavrijanos, *Balkan posle 1453. godine*. Београд: Equilibrium.
89. Стојановић 1995: Т. Stojanović, *Balkanska civilizacija*. Београд: Ћигоја штампа.
90. Танасковић 2010: Д. Танасковић, *Неоосманизам повратак Турске на Балкан*. Београд: Службени гласник.

91. Тепић 1988: И. Тепић, *Босна и Херцеговина у руским изворима (1856-1878)*. Сарајево: Веселин Маслеша.
92. Тодорова 2006: М. Todorova, *Imaginarni Balkan*. Prevele sa engleskog Dragana Starčević i Aleksandra Bajazetov-Vučen. Beograd: Biblioteka XX vek.
93. Ђоровић 1989а: В. Ђоровић, *Историја Срба*, Други део. Београд: БИГЗ.
94. Халили 2016: Р. Halili, *Narod i njegove pesme. Albanska i srpska narodna epika između usmenosti i pismenosti*. Beograd: Biblioteka XX Vek.
95. Hadžiselimović 1989: О. Hadžiselimović, *Na vratima Istoka – engleski putnici o Bosni i Hercegovini od 16. do 20. vijeka*. Preveli Omer Hadžiselimović i Zulejha Riđanović. Sarajevo: Veselin Masleša.
96. Хомјаков 2019: А. С. Хомјаков, *Србима: Посланица из Москве*. Горњи Милановац: ИК Лио.
97. Цвијић 2011: Ј. Свијић, *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje: osnove antropogeografije*. Beograd: Marso.
98. Цвијић 2019: Ј. Цвијић, *Психичке особине Јужних Словена*. Ниш: Талија издаваштво.
99. Чалић 2013: М. Ж. Чалић, *Историја Југославије у 20. веку*. Београд: Слио.
100. Шијаковић 2012: Б. Шијаковић, *Критика балканистичког дискурса: Прилог Феноменологији 'другости' Балкана*. Београд: Службени гласник.
101. Шушњић 2015: Ђ. Šušnjić, *Teorija kulture*. Beograd: Zavod za udžbenike.

ЧЛАНЦИ, ЗБОРНИЦИ РАДОВА И СТУДИЈЕ:

1. Алу, Хил 2018: G. Alú, S. P. Hill, “The travelling eye: reading the visual in travel narratives”, *Studies in Travel Writing*, Vol. 22, no. 1, pp. 1–15. <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13645145.2018.1470073> , 29.04.2023.
2. Anon: “Appeal to the Conscience of the World”. In *The History of English PEN*. <https://www.englishpen.org/about/history/>, 21.02.2023.
3. Anon 2020: „Отворена Рамска тврђава на Дунаву”. <https://www.rts.rs/vesti/politika/3873898/-ramska-tvrđjava-dunav-ana-brnabic.html>, 25.10.2025.
4. Anon 2021: „DUG U KRVI! Na samo 600 km od Beograda žive deca koja više od 15 godina nisu izašla iz kuće ZBOG STRAHA OD KRVNE OSVETE!” <https://mondo.rs/Info/Svet/a1522891/Deca-vise-od-15-godina-nisu-izasl-a-iz-kuce-zbog-krvne-osvete.html>, 13.07.2021.
5. Арацки, Вучковић 2017: З. Арацки, В. Вучковић, „Источно питање у светлу религијско-политичких односа на Балкану почетком 20. века”, у: М. Јевтић – М. Вековић (ур.), *Политикологија религије*, стр. 277–292. Београд: Центар за проучавање религију и верску толеранцију, Факултет политичких наука.

- <https://politicsandreligionjournal.com/dokumenti/10-years-ofthe-PRJ-conference-proceedings.pdf>, 20.03. 2020.
6. Бабић 2012: Д. Бабић, „Путопис”. У Д. Бабић, *Школски речник књижевних термина*. Београд: БИГЗ.
 7. Бабић 2020б: D. Babić, Prvi svetski rat i svakodnevica građana u prozi Isidore Sekulić i Rebeke Vest, *Књиженство, часопис за студије књижевности, рода и културе*, број 10/2. <http://www.knjizenstvo.rs/sr-lat/casopisi/2020/zenska-knjizevnost-i-kultura/prvi-svetski-rat-i-svakodnevica-gradjana-u-prozi-isidore-sekulic-i-rebeke-vest#gsc.tab%3D0&gsc.tab=0>, 03.01.2021.
 8. Базард 2002: J. Buzard, “The Grand Tour and after (1660-1840)”. In P. Hulme, & T. Youngs (Eds.), *The Cambridge Companion to Travel Writing* (pp. 37-52). Cambridge: Cambridge University Press.
 9. Бакрач 2019: М. Вакрач, „Montenegro in Travelogue Black Lamb and Gray Falcon: A Journey through Yugoslavia (1941), Rebecca West”. In *Studia Polensia*, Vol. 8, No. 1, pp. 31-51. <https://hrcak.srce.hr/file/333210>, 12.10.2025.
 10. Баснет 2002: S. Bassnett, “Travel writing and gender”. In P. Hulme, & T. Youngs (Eds.), *The Cambridge Companion to Travel Writing* (pp. 225-241). Cambridge: Cambridge University Press.
 11. Барјактаровић 1998: М. Барјактаровић, „Међуетнички односи Срба и Арбанаса”, у: Н. Пантелић (ур.), *Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама*, Етнографски Институт САНУ, Посебна издања, књ. 44, стр. 39–65. Београд: Етнографски Институт. https://etnoinstitut.co.rs/storage/104/5e5ab5ade52d9_44.pdf, 20.06.2020.
 12. Батаковић 2014: D. T. Bataković, „Serbia, the Serbo-Albanian conflict and the First Balkan War”, *Balkanica*, XLV (2014), 317–352.
 13. Блажић Пејић 2016: Ј. Блажић Пејић, Ростислав Фадејев и Источно питање. *Историјски часопис*, LXV (2016), 205–227.
 14. Бекон 1625: F. Bacon, “Essays or Counsels, Civill and Morall, (Of Travel)”. <http://www.authorama.com/essays-of-francis-bacon-19.html>, 06.05.2021.
 15. Бенет 1995: В. Bennet, „Zašto Amerikanci ne razumiju Hrvatsku?”. *Društvena istraživanja: časopis za opća društvena pitanja*, 4/1 (1995), 133–142.
 16. Бер 2022: P. Baehr, “Rebecca West on communism’s allure for the intellectuals: An appraisal”. In *Thesis Eleven: Phenomenology, Ideology and the Everyday*, Vol. 168, Issue 1. Sage Publications. <https://journals.sagepub.com/doi/epub/10.1177/07255136211053388>, 11.05.2023.
 17. Беса 1996/97: „Беса”, У Ч. Мирковић и М. Станисавац (ур.), *Милан Вујаклија, Лексикон страних речи и израза*, стр. 110. Београд: Просвета.

18. Битор 2009: М. Битор, „Путовање и писање”, *Polja: časopis za književnost i teoriju* 455 (2009), 95–108. <https://polja.rs/wp-content/uploads/2015/12/12.compressed.pdf>, 01.07.2020.
19. Бјелић 2003: Д. И. Бјелић, „Увод: Дизање ‘моста’ у ваздух”. У Д. И. Бјелић – О. Савић (ур.), *Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije*, стр. 17-38. Београд: Часопис Београдски круг.
20. Божовић 1993: Р. Божовић, „Доколица”. У *Енциклопедија политичке културе*, стр. 251-255. Београд: Савремена Администрација.
21. Бондаренко 2022: N. A. Bondarenko, “Slavic Themes in the Works of Scientist and Scholar of Slavic Studies A.F. Hilferding”. In *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 652, pp. 360-364. <https://www.atlantispress.com/article/125972402.pdf>, 30.05.2023.
22. Борм 2013: Ј. Борм, „Одређивање пута: о путопису, путничкој књижевности и терминологији”, *Philologia Mediana* 5 (2013), 607–621.
23. Бошковић 2018: В. Бошковић, „Јелена Димитријевић у контексту: ране феминисткиње и путописци Југоисточне Европе”. У Б. Дојчиновић (ур.) *Читате ли Јелену Димитријевић?*, стр. 155-168. Београд: Филолошки факултет.
24. Вест et al. 1940: R. West et al. “Appeal to the Conscience of the World”. <https://www.englishpen.org/about/history>, 27.09.2025.
25. Војиновић 2001: С. Војиновић, „На међи путописа и дневника”. У С. Пековић (ур.), *Књига о путопису*, Годишњак XVIII, стр. 67–70. Београд: Институт за књижевност и уметност.
26. Гароња Радованац 2016: С. О. Гароња Радованац, „Сусрет са балканским митом - путовање Ребеке Вест по Југославији 1937. године”, *Лицеум*, год. XXII, бр. 16, стр. 227-250. Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу и Центар за научноистраживачки рад САНУ. <http://www.liceum.kg.ac.rs/2016/07/1937.html>, 19.07.2025.
27. Гвозден 2005: В. Гвозден, „Тензије путописа (ка поетици српског модернистичког путописа)”. У З. Карановић и С. Радуловић (ур.), *Зборник: Жарнови српске књижевности, порекло и поетика облика*, бр. 2, стр. 276-295. Нови Сад: Филозофски факултет.
28. Гвозден 2007: В. Гвозден, „Како читати путопис”. У С. Илић (ур.), *Како читати: о стратегијама читања трагова културе* (Друго издање), стр. 39–55. Београд: Народна библиотека Србије.
29. Гвозден 2012: В. Гвозден, „Има ли путопис своју теорију?”. У В. Шекуларац (ур.), *Путопис: часопис за путописну књижевност*, год. 1, бр. ½ (2012), стр. 183-194. Београд: Admiral Books.
30. Голдсворти 2003: V. Goldsvorti, „Invencija i In(ter)vincija: retorika balkanizacije”. У Д.И. Бјелић – О. Савић (ур.), *Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije*, стр. 42–56. Београд: Часопис Београдски круг.

31. Гргуриновић 2008: I. Grgurinović, „Načini konstruiranja Drugoga u putopisu *Crno janje, sivi sokol* Rebecce West”, *Etnološka istraživanja*, 12/13 (2008), 147–158.
32. Григориева 2009: Anna A. Grigorieva, „Pan-Slavism in central and southeastern Europe”. *Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences* 1 (2009/3), стр. 13–21. <https://cyberleninka.ru/article/n/pan-slavism-in-central-and-southeastern-europe>, 12.02.2020.
33. Грчић 2005: М. Грчић, „Балкан као културни субконтинент Европе”, *Гласник српског географског друштва*, LXXXV, 1 (2005), 209–218.
34. Грчић 2013: М. Грчић, „Културно-географске и геополитичке детерминанте развоја руске цивилизације”, *Демографија X* (2013), 59–80.
35. Дарам 1909: М. Е. Durham, “Some Montenegrin Manners and Customs”, *The Journal of the Antropological Institute of Great Britin and Ireland*, Vol. 39, pp. 85-96. <http://www.jstor.org/stable/2843285>, 30.05.2020.
36. Дарам 1917: М. Е. Durham, “Some Slavs Customs as Shown in Serbian Ballads and by Serbian Authors”, *The Journal of the Royal Antropolgical Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 47, pp. 435-447. <http://www.jstor.org/stable/2843347>, 30.05.2020.
37. Дарам 1918: М. Е. Durham, “The Turks and the Balkans”, *The Geographical Journal*, Vol. 51, No. 2, pp. 115-119. <http://www.jstor.org/stable/1780195>, 30.05. 2020.
38. Делић 2009: Л. Делић, „Балкански културни идентитет: јунаци у усменој епици”. У Д. Бошковић (ур.), научни скуп *Српски језик, књижевност, уметност II. Интертекстуални хоризонти: јужнословенске/европске парадигме и српска књижевност*, стр. 25-37. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет. [https://www.filum.kg.ac.rs/dokumenta/izdavastvo/zbornici/2009%20Zbornik%20III%20v eliki%20skup%202008%20knjiga2.pdf](https://www.filum.kg.ac.rs/dokumenta/izdavastvo/zbornici/2009%20Zbornik%20III%20veliki%20skup%202008%20knjiga2.pdf), 03.10.2025.
39. Делуиз 2022: А. F. Delouis, “From Travel Writing to Anthropology and Political Activism: A Biography of Mary Edith Durham, an Early Ethnographer of Southeastern Europe”, *Encyclopédie Bérose des histoires de l'anthropologie*, pp. 1-21, Version PDF générée le 18 juillet 2025. https://www.berose.fr/spip.php?page=spipdf&spipdf=spipdf_article&id_article=2600&lang_contexte=fr&nom_fichier=ArticleEncyclopedieBerose_Delouis_2022_Durham_Edith 18.07.2025.
40. Дојчиновић 2014: Б. Дојчиновић, „Повратак Ребеке Вест”. *Књиженство*, број 4. <http://www.knjizenstvo.rs/sr/casopisi/2014/zenska-knjizevnost-i-kultura/povratak-rebeke-vest#gsc.tab=0>, 21.1.2021.
41. Дрљача 1998: Д. Дрљача, „Колективно памћење у етничким односима и етнички сукоб”, у: Н. Пантелић (ур.), *Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама*, Посебна издања 44, стр. 21–37. Београд: Етнографски Институт САНУ. https://etno-institut.co.rs/storage/104/5e5ab5ade52d9_44.pdf, 20.06.2020.

42. Дуда 1998: D. Duda, „Žanrovi hrvatskoga romantičarskog putopisa”, *Dani hrvatskoga kazališta: Građa i rasprave o hrvatskoj književnosti i kazalištu*, 24/1 (1998), 326–344. http://darhiv.ffzg.unizg.hr/id/eprint/7178/1/Dean_Duda.pdf, 10. 05. 2021.
43. Ђерић 2012: Г. Ђерић, „Путописање, имагологија и сећање: могућности и анализе”, *Књижевна историја* 44/147, (2012), 469-485.
44. Ђурић 1960а: В. Ђурић, „Преткосовске и косовске песме”, у Ђурић (ур.) *Народне јуначке песме: преткосовске и косовске*, стр. 5-24.
45. Ђуричић 1989: М. П. Ђуричић, „Још један прилог проучавању Арбанашке бесе”, *Анали Правног Факултета* 5/1989, стр. 554-561, Београд. https://anali.rs/xml/198-1989c/1989-5c/Anali_1989-5c-08.pdf 17.07.2025.
46. Ђурковић 2022: У. З. Ђурковић, „Троструки укрштај: Лаза Костић, Ребека Вест и Станислав Винавер”. У М. Анђелковић и М. Секулић (ур.) *Савремена проучавања језика и књижевности*, год. XIII, књ. 2, стр. 357-368.
47. Екмечић 1972: М. Екмечић, „Предговор” књизи А. Гилфердинга *Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији*, стр. 3-13. Сарајево: Веселин Маслеша.
48. Екмечић 1977: М. Екмечић, „Slika о Bosni i Hercegovini u evropskoj putopisnoj literaturi od 1850 do 1878”, *Balkanica* VIII (1977), str. 301–320.
49. Екмечић 1996: М. Екмечић, „Предговор другом издању” књиге А. Ф. Гилфердинга *Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији*, 5-20. Београд: Службени лист СРЈ.
50. Екмечић 1998: М. Екмечић, „Сукоб цивилизација или стварање светског система великих сила”. У С. Терзић – Ј. В. Влед (ур.), *Сусрет или сукоб цивилизација на Балкану*, стр. 23–58. Београд: Историјски институт САНУ.
51. Елси: R. Elsie, “The Photo Collection of Edith Durham”. In *Early Photography in Albania*. <http://www.albanianphotography.net/durham/>, 07.05.2023.
52. Еремиа 2019: I. Eremia, „Conceptul de popor și națiune în scrierile slavistului A.F. Hilferding (А.Ф. Гилфердинг)”. *Studia Universitatis Moldaviae*, Nr. 10(130), (2019), pp. 169–175. <http://ojs.studiamsu.eu/index.php/humanitarian/article/viewFile/1528/1430>, 05.02.2023.
53. Живанов 2005: С. Живанов, „Основи спољне политике Русије крајем 19. и почетком 20. века”. *Зборник Матице српске за историју* 71-72, стр. 59–99. Нови Сад: Матица српска.
54. Живковић, Петровић 2023: М. Živković, N. Petrović, „The Not-So-Noble Savage: Balkanism in Mary Edith Durham’s *Through the Lands of the Serb*”. *Facta Universitatis*, Vol. 21, No. 1, pp. 53-65. Niš: University of Niš. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjg3sPI7YqQAxUk_7sIHTuELwoQmuEJegQIChAB&url=https%3A%2F%2Fcasopisi.juni.s.ni.ac.rs%2Findex.php%2FFULingLit%2Farticle%2Fdownload%2F11696%2F4946&usg=AOvVaw1OfbFe_ogKpsRGv8cVjNXa&opi=89978449, 02.10.2025.

55. Золд 2014: E. Zold, „Discomforting Narrative: Teaching Eighteenth-Century Women’s Travelogues”, *Interactive Journal for Women in the Arts, 1640-1830*, Vol. 4, Iss. 2, Article 3 (2014), pp. 1–15.
56. Ивић 2007: П. Д. Ивић, „Словенофили и Н. Ј. Данилевски у свом времену и данас”. „Предговор” у Н. Ј. Данилевски, *Русија и Европа*, стр. 7–24. Београд: Полит.
57. Јаковљевић 2012: М. Јаковљевић, „Филозофија путовања у путописној збирци *Места Моме Димића*”. У В. Шекуларец (ур.), *Путопис: часопис за путописну књижевност*, год. 1, бр. ½ (2012), стр. 249-262. Београд: Admiral Books.
58. Јањић 2021: Ј. В. Јањић, „Симеон Милутиновић Сарајлија и Александар Фјодорович Гиљфердинг (прилог питању о руско-српским културним прожимањима)”. У *Филолог – часопис за језик, књижевност и културу*, 23, стр. 283-306. Бања Лука: Филолошки факултет.
59. Кадон 1992: J. A. Cuddon, “Travel book”. In *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Third Edition, pp. 995-1002. London: Penguin Books.
60. Кар 2002: H. Carr, “Modernism and travel (1880–1940)”. In P. Hulme, & T. Youngs (Eds.), *The Cambridge Companion to Travel Writing* (pp. 70-86). Cambridge University Press.
61. Карлтон 2015: A. Carlton, “Reconstructing Rebecca West’s Black Lamb and Grey Falcon as a Modern Female Epic”. London: Goldsmiths – University of London. <https://www.gold.ac.uk/glits-e/back-issues/reconstructing-rebecca-wests-black-lamb-and-grey-falcon> and <https://www.gold.ac.uk/calendar/?id=8503>, 10.10.2025.
62. Кери 2016: D. Carey, „Thruth, Lies and Travel Writings”. In Carl Thompson (Ed.) *The Routledge Companion To Travel Writing*, pp. 3-14. London, New York: Routledge.
63. Кембел 2002: M. B. Campbell, “Travel writing and and its theory”. In P. Hulme, & T. Youngs (Eds.), *The Cambridge Companion to Travel Writing* (pp. 261-278). Cambridge University Press.
64. Кларк 2015: К. Кларк, „Актуелност прошлости. Шта историја покушава да нам каже?”, *Hereticus* XII/ 1-2 (2015), 325–334.
65. Ковић 2011б: М. Ковић, „‘Цивилизаторска мисија’ Аустроугарске на Балкану: поглед из Београда (1901-1914)”, *Истраживања* 22 (2011), 365–379.
66. Коларић 2014: А. Kolarić, „(Raz)govor o književnosti i feminizmu: rane kritike Rebeke Vest (1911-1912)”, *Knjiženstvo – časopis za studije književnosti, roda i kulture*, Br. 4, godište 4. <http://www.knjizenstvo.rs/sr-lat/casopisi/2014/zenska-knjizevnost-i-kultura/raz-govor-o-knjizevnosti-i-feminizmu-rane-kritike-rebeke-vest-1911-1912#gsc.tab%3D0&gsc.tab=0>, 26.07.2020.
67. Колозова 2003: К. Kolozova, „Identitet (jedinstva) u izgradnji: o smrti Balkana i rođenju Jugoistočne Evrope”. U D. I. Bjelić i O. Savić (ur.), *Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije*, str. 295–307. Beograd: Beogradski krug.

68. Кољевић 1995: N. Koljević, „Jugoslavija Rebeke Vest”, „Predgovor” knjizi Rebeke Vest *Crno jagnje i sivi soko*, str. 5–19. Beograd: BIGZ.
69. Кољевић 2013: С. Кољевић, „Белешка о тритменту за тв серију и филм – ‘Ребека Вест: Црно јагње, сиви соко’ A Note on the Treatment. *Књиженство – часопис за студије књижевности, рода и културе*, Број3, годиште3. <http://www.knjizenstvo.rs/sr/casopisi/2013/zenska-knjizevnost-i-kultura/beleska-o-tritmentu-za-tv-seriju-i-film-rebeka-vest-crno-jagnje-sivi-soko#gsc.tab=0>, 26.07.2020.
70. Костантини 2020: M. Costantini, “Women Travellers to Albania in the Long Nineteenth Century: Two Case Studies”. *Victorian Popular Fictions*, No. 2.1 (2020): pp. 1–23. <https://doi.org/10.46911/HINN2405>, 21.04.2023.
71. Константиновић 1986: Z. Konstantinović, „Putopisna književnost”. U D. Živković (ur.), *Rečnik književnih termina*. Beograd: Institut za književnost i umetnost/Nolit.
72. Копривица 2013: Ч. Д. Копривица, „Балкан као европска унутрашња другост”. У Ч. Оцић (ур.), *Зборник Матице српске за друштвене науке*, бр. 143, стр. 221-234. Нови Сад: Матица српска. <https://www.maticasrpska.org.rs/wordpress/assets/Drustvene%20143%20low%20resoluti on.pdf>, 24.09.2025.
73. Кох 2013: M. Koch, “The Balkan Imaginarium: Rebecca West and her Yugoslavian Encounters”. *Књиженство*, број 3 (2013). <http://www.knjizenstvo.rs/sr/casopisi/2013/zenska-knjizevnost-i-kultura/balkanski-imaginarijum-rebeka-vest-i-susreti-u-jugoslaviji#gsc.tab=0>, 18.08.2019.
74. Кривокапић 2014: M. Krivokapić, „The Balkans in Contemporary Anglo-American Travel Writing”, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 5/13 (2014), pp. 139–146.
75. Кривокапић, Дајмонд 2015: M. Krivokapić, N. Diamond, Interview “With Tony White on *Another Fool in the Balkans*”. U M. Krivokapić (ur.), *Folia Linguistica et Literaria: Časopis za nauku o jeziku i književnosti*, str. 199-208. Nikšić: Institut za jezik i književnost, Filozofski fakultet.
76. Кривокапић 2015: M. Krivokapić, „Introduction”. In M. Krivokapić (ed.), *The Balkans in Travel Writing*, pp. 1–12. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. <https://www.cambridgescholars.com/resources/pdfs/978-1-4438-7637-7-sample.pdf>, 20.03.2020.
77. Кризман 1977: B. Krizman, „Elaborat dra Ive Andrića o Albaniji iz 1939. godine”, *Časopis za suvremenu povijest*, Vol. 9, No, 2. <https://hrcak.srce.hr/219027>, 27.09.2025.
78. Крњевић 2001: X. Д. Крњевић, „Напомене о Путу по Далмацији 1774. године опата Алберта Фортиса”. У С. Пековић (ур.) *Књига о путопису*, Годишњак XVIII, стр. 361–374. Београд: Институт за књижевност и уметност.
79. Кук 2016: S. Cooke, „Travel Writing as Life Writing”. In Carl Thompson (Ed.) *The Routledge Companion To Travel Writing*, pp. 15-24. London, New York: Routledge.

80. Курјак 1999: Ј. Курјак, „Русија и Балкан између прошлости и реалности”. У Ј. Курјак (ур.), *Руска политика на Балкану*, стр. 79–93. Београд: Институт за међународну политику и привреду.
81. Кустурица 2018: Е. Кустурица, „Слово о академику Милораду Екмечићу”, стр. 5-11, у М. Екмечић *Печат Милорада Екмечића*. Београд: Новости.
82. Летић 2001: Б. Летић, „Наши крајеви као граница два света у путописима 17-19. века”, у: С. Пековић (ур.) *Књига о путопису*, Годишњак XVIII, стр. 375–382. Београд: Институт за књижевност и уметност.
83. Литричин Дунић 2015: Д. М. Литричин Дунић, „Књижевност, стереотипи и слобода – *Хомо балканикус*”. У М. Ковачевић (ур.), *Наука и слобода – филолошке науке*, Зборник радова са научног скупа (Пале, 6-8. јуни 2014.), књ. 9, том ½, стр. 635-645. Источно Сарајево: Филозофски факултет Пале. <https://ff.ues.rs.ba/wp-content/uploads/2017/09/zbornik-2015-filoloske-nauke-1-2.pdf>, 24.07.2025.
84. Лоренц 2015: М. Lorenz, „Bogumili, Katari i bosanski krstjani. Transfer dualističkih hereza između istoka i zapada (11-13 stoljeće)”, *Historijska traganja*, br. 15, str. 9-66. https://www.academia.edu/17140934/Manuel_Lorenz_Bogumili_katari_i_bosanski_krstjani_Transfer_dualističkih_hereza_između_Istoka_i_Zapada_11.-13._stoljeće
85. Лоренцин 1989: Н. Лоренцин, *Страни путописци у нашим крајевима: Александар Гилфердинг*. Београд: РТБ, Редакција школског програма. <https://www.youtube.com/watch?v=4LlhRWzJZ78>, 28.09.2025.
86. Максимовић 2010: В. Максимовић, „Пива и Шћепан поље у виђењу Александра Фјодоровича Гилфердинга (1831-1872)”, у: Г. Томовић (ур.) *Зборник радова са научног скупа (Плужине, 24–25. септембар 2006)*, стр. 207–222. Беране: Свевиђе, часопис епархије Будимљанско-никшићке, Манастир Заграђе. <https://www.scribd.com/document/461055002/Šćepan-Polje-i-njegove-svetinje-kroz-vjekove-Manastir-Zagrade-Berane-2010-pdf>, 26.09.2025.
87. Малешевић 2005: М. Малешевић, „Традиција у транзицији: У потрази за „још старијим и лепшим” идентитетом”. У Д. Радојичић и Љ. Гавриловић (ур.), *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Зборник 21, стр. 219-234. Београд: Етнографски институт САНУ. https://dais.sanu.ac.rs/bitstream/id/33327/bitstream_33327.pdf, 04.08.2025.
88. Мандић 2022: Н. Мандић, „Имаголошко читање путописне прозе Ребеке Вест *Црно јагње и сиви соко*”. У Б. Сувајцић и др. (ур.), *Књижевне и културне интерференције између књижевности на српском и на енглеском језику: Literary and Cultural Interconnections between Serbian and Anglophone Literature*, стр. 211-224. Београд: Филолошки факултет. <https://www.fil.bg.ac.rs/uploads/files/Strane/Biblioteke/Izdavacka%20delatnost/Zbornici/Knjizevne%20i%20kulturne%20interferencije%20izmedju%20knjizevnosti%20na%20srpskom%20i%20na%20engleskom%20jeziku%20-%20Bosko%20Suvajdzic-Nenad%20Tomovic%20-%20za%20sajt%2011-1-2023-.pdf>, 22.07.2025.

89. Марковић 2015: С. Г. Марковић, „Виђења сарајевског агентата у англоамеричкој и српској јавности”, *Hereticus*, XII/1-2 (2015), стр. 15–64.
90. Матић 1995: Б. Матић, „Геополитички кључ за судбину верига света”. У Б. Матић (ур.), *Тајна Балкана: Монографија о геополитици, друго издање*, стр. 7–16. Београд: Студентски културни центар.
91. Машовић 2015: D. Mašović, „Earliest Travel Writings about Southeast Serbia and their Characteristics”. In M. Krivokapić (ed.), *The Balkans in Travel Writing*, pp. 15–28. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
92. Миладиновић 2018: А. Миладиновић, „Перцепција Балкана у делима Мери Идит Дарам”. *Часопис КСИО – Хуманистички часопис за младе истраживаче*, 1 (2018), стр. 41–51. <https://ksiocasopis.files.wordpress.com/2019/12/67497-4-d090d0bdd192d0b5d0bbd0b8d198d0b0-d09cd0b8d0bbd0b0d0b4d0b8d0bdd0bed0b2d0b8d19b-d09fd0b5d180d186d0b5d0bfd186d0b8d198d0b0-d091d0b0d0bbd0bad0b0d0bdd0b0-d183-d0b4d0b5d0bbd0b8d0bcd0b0-.pdf>, 20.07.2020.
93. Миладиновић 2019: А. Миладиновић, „Косовски мит у путописима о Краљевини Југославији”. *Саборност*, 13, стр. 225–242.
94. Милановић 1997: В. Милановић, „Мери Е. Дарам и њено дјело”. „Поговор” књизи *Кроз српске земље* Мери Е. Дарам, стр. 281–337. Београд: Српска Европа.
95. Милановић 2010: В. Милановић, „Пљевља прије сто година: у очима и свијести једне високообразоване и оштроумне Енглескиње”, *Гласник завичајног музеја*, књ. 7, стр.123-140. <https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=https://dl.dropboxusercontent.com/s/w95i8seutvd3dwn/11.%2520%25D0%2592%25D1%2583%25D1%2598%25D0%25B0%25D0%25B4%25D0%25B8%25D0%25BD%2520%25D0%259C%25D0%25B8%25D0%25B%25D0%25B0%25D0%25BD%25D0%25BE%25D0%25B2%25D0%25B8%25D1%259B.pdf&hl=en>, 03. 10. 2019.
96. Милетић 1995: А. Милетић, „Искушења геополитичког земљотреса”. У Б. Матић (ур.) *Тајна Балкана*, стр. 147-158. Београд: СКЦ.
97. Милојковић-Ђурић 2014: J. Milojković-Đurić, “David Urquhart’s Perceptions of the Eastern Question – The Affairs of Serbia”, *Balkanica XLV* (2014), pp. 203–219. <http://www.balkaninstitut.com/pdf/izdanja/balkanica/Balkanica%20XLV.pdf>, 12.01.2020.
98. Милосављевић 1981: П. Милосављевић, „Руски путешественици у Србији у првој половини XIX века”. *Balkanica XII* (1981), стр. 131–147. [http://www.balkanica.rs/balkanica/uploaded/balkanica/balkanica%2012/08%20Balkanica%20XII%20\(1981\)%20Petar%20Milosavljevic.pdf](http://www.balkanica.rs/balkanica/uploaded/balkanica/balkanica%2012/08%20Balkanica%20XII%20(1981)%20Petar%20Milosavljevic.pdf), 09.01.2021.
99. Милошевић-Ђорђевић 2011: Н. Милошевић-Ђорђевић, „Неки од видова Вуковог утицаја на европску књижевност”. У Б. Сувајџић, А. Милановић, Д. Мршевић Радовић (ур.), *Вук у Тршићу : о Вуку Караџићу на Научном састанку слависта у Вукове дане (1971–2021)*, стр. 105-116.

https://doi.fil.bg.ac.rs/volume.php?pt=eb_book&y=2021&issue=msc50_vuk_trsic-2021&i=9, 30.09.2025.

100. Миљковић-Бојанић 2003: Е. Миљковић-Бојанић, „Путопис и историјски извор: Београд у XVI веку“. У Ђ. С. Костић (ур.), *Београд у делима европских путописаца*. Посебна издања 80, стр. 45–54. Београд: САНУ – Балканолошки институт.
101. Михаилеску 2003: V. Mihailescu, „Balkanizam duha“. У D. I. Bijelić – O. Savić (ур.), *Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije*, стр. 192–200. Београд: Београдски круг.
102. Михајловић 2018: В. В. Михајловић, „Стећци као (интер)национално наслеђе: три студије случаја“, *Етноантрополошки проблеми*, год. 13, св. 3, стр. 677–693. Београд: Филозофски факултет.
103. Момчиловић 2007: Б. Момчиловић, „Дуги рат Ребеке Вест“, *Летопис Матице српске*, 479/3 (2007), стр. 324–344.
104. Мрваљевић 2013: Z. Mrvaljević, „Etnički identitet Crnogoraca i drugih etničkih zajednica u Crnoj Gori“. У P. Vlahović (Ur.), *Etnološke odlike Crne Gore – Identitet Crnogoraca i drugih etničkih zajednica u Crnoj Gori*, Том I, стр. 13-76. Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti.
105. Мудир 1996/97: „Мудир“. У Ч. Мирковић, М. Станисавац (ур.), *Милан Вујаклија: Лексикон страних речи и израза*, стр. 570. Београд: Просвета.
106. Мутавцић 2008: П. Мутавцић, „О етнониму Власи у значењу ‘Срби’“. *Зборник Матице српске за славистику* 74 (2008), стр. 297–303. Нови Сад: Матица српска.
107. Мутавцић et al. 2011: П. Мутавцић, Д. Тодоровић, А. Кампouriс, „Колико је данас Балкан интеркултуралан? (прилог јачању балканске интеркултуралне комуникације)“. *Interkulturalnost* 02 (октобар 2011): стр. 72–80. <https://www.yumpu.com/xx/document/read/28211949/preuzmite-kompletan-aasopis-broj-2-u-pdf-formatu-portal-kulture->, 28.05.2023.
108. Мутавцић, Камбурис 2012а: П. Мутавцић, А. Кампouriс, „Интеркултуралност и мултикултуралност савременог Балкана (језички и културни идентитет Балкана)“, у: проф. др Б. Мишић (ур.), *Знање и корист – тематски зборник радова са 2. међународне конференције Наука и савремени универзитет 2* (2012), Том 4, стр. 134–144. Библиотека Научни скупови. Ниш: Филозофски факултет.
109. Мутавцић et al. 2013: P. Mutavdžić, M. Tasić, D. Stamenković, „Jezička i ideološka slika savremenog Balkana“. *Interkulturalnost* No. 5 (mart 2013): стр. 56–64.
110. Мутавцић, Камбурис 2015: П. Мутавцић, А. Кампouriс, „Балканско полуострво кроз призму европеизације или Европа кроз призму балканизације?“ *Анали Филолошког факултета*, 27/ I (2015): стр. 115–133.

111. Мутавцић, Камбурис 2018: П. Мутавцић, А. Kampouris, „Да ли је интеркултуралност заиста могућа на Балкану?“, у: dr L. Spāriosu, dr I. Ivanić, dr V. Petković (ur.), *InterKult* 2017, 2, стр. 11–33. Novi Sad: Pedagoški zavod Vojvodine. [http://www.pzv.org.rs/images/interkult2017/2018-zbornik12-Volume2-PDF%20\(1\).pdf](http://www.pzv.org.rs/images/interkult2017/2018-zbornik12-Volume2-PDF%20(1).pdf), 15.03.2021.
112. Недељковић 2001: С. Недељковић, „Активности руских конзула у старој Србији крајем XIX и почетком XX века“, *Баштина*, св. 12, стр. 165-171, Приштина-Лепосавић. <https://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/0353-9008/2001/0353-90080112165N.pdf>, 25.09.2025.
113. Нишкановић 2001: М. Нишкановић, „Путописно у етнолошким истраживањима“. У С. Пековић (ур.), *Књига о путопису*, Годишњак XVIII, стр. 235–240. Београд: Институт за књижевност и уметност.
114. Павловић 2022: П. Павловић, „Колективна и индивидуална жртва у путопису *Црно јагње и сиви соко* Ребеке Вест“. У Е. Кустурица и А. Вранеш (ур.), *Средишта српске културе у путописној прози*, Зборник радова са научног скупа одржаног 28. маја 2021. књ. 24, стр. 97-112. Андрићград – Вишеград: Андрићев институт. <https://www.andricevinstitut.org/wp-content/uploads/2023/11/СРЕДИШТА-СРПСКЕ-КУЛТУРЕ-зборник-радова-Одј.-за-књижевност.pdf>, 21.07.2025.
115. Пантелић 1998: Н. Пантелић, „Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама“. У Н. Пантелић (ур.), *Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама*, Посебна издања, књ. 44, стр. 9–13. Београд: Етнографски Институт. https://etno-institut.co.rs/storage/104/5e5ab5ade52d9_44.pdf, 20.06.2020.
116. Пашић 1993: Н. Рашић, „Нација и национализам“. У М. Матић (ур.), *Енциклопедија политичке културе*. Београд: Savremena administracija.
117. Педерин 2002: I. Pederin, „Vjerska pozadina putopisa u doba otkrića“, *Crkva u svijetu*, 37/4, str. 448-473.
118. Пековић 2001: С. Пековић, „Путопис – условљеност жанра“. У С. Пековић (ур.) *Књига о путопису*, Годишњак XVIII, стр. 11–26. Београд: Институт за књижевност и уметност.
119. Пековић 2012: С. Пековић, „Слика света у путопису на почетку 20. века“. У В. Шекуларац (ур.), *Путопис: часопис за путописну књижевност*, год. 1, бр. ½ (2012), стр. 205-214. Београд: Admiral Books.
120. Перовић 2007: Л. Перовић, „Николај Ј. Данилевски и Никола Пашић (Одједи дела Данилевског у Србији)“. „Прилог II“ у Н. Ј. Данилевски *Русија и Европа*, стр. 413-417. Београд: Нолит.
121. Петровић 2009: К. Петровић, „Слика балканске жене у делу Мери Е. Дарам“. У У Н. Тасић и Ђ. С. Костић (ур.), *Европска слика балканске жене*, Лицеум књ. 12, стр. 102-117. Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу, Центар за научна истраживања САНУ, Балканолошки институт САНУ. <https://drive.google.com/file/d/0B3BTJjX->

[7u6tc0hYcUJNdDg4T2s/view?resourcekey=0-5YU_12bQjQxpzIRkr1xMCA](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiD-LvxwsGOAxUPSPEDHWv5MsgQFnoECBsQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.researchgate.net%2Fpublication%2F339657019_Prijelazi_na_islam_i_veze_konvertita_s_njihom_krscanskom_obitelji&usg=AOvVaw3gocADxvuk1xv9nrBvk2ZV&opi=89978449), 20.02.2025.

122. Пињух 2019: D. Pinjuh, „Prijelazi na islam u Bosni i Hercegovini i veze konvertita s njihovom kršćanskom obitelji, od osmanskoga osvajanja do kraja 17. stoljeća”, *Motrišta*, časopis za kulturu, znanost i društvena pitanja, br. 106-107, str 68-83. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwiD-LvxwsGOAxUPSPEDHWv5MsgQFnoECBsQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.researchgate.net%2Fpublication%2F339657019_Prijelazi_na_islam_i_veze_konvertita_s_njihom_krscanskom_obitelji&usg=AOvVaw3gocADxvuk1xv9nrBvk2ZV&opi=89978449, 15.07.2025.
123. Поповић 1954: I. Popović, „Neki gentilni i njima srodni termini kod Crnogoraca i Arbanasa”, *Radovi* (knjiga II), Odjeljenje istorisko-filoloških nauka (knjiga I), str. 49-84. Sarajevo: Naučno društvo NR Bosne i Hercegovine. <https://core.ac.uk/download/pdf/225621163.pdf> 17.07.2025.
124. Поповић 1999: Н. Б. Поповић, „Подударност интереса Русије и Србије (1878-1914)”. У Ј. Курјак (ур.), *Руска политика на Балкану*, стр. 17–37. Београд: Институт за међународну политику и привреду.
125. Поповић 2013: О. Popović, „Putopis: Od rubnog žanra do generatora novih književnih teorija”. У А. Nikčević-Batrićević (ur.), *Size Zero/ mala mjera III, Od margine do centra: feminizam, književnost*, str. 205–216. Podgorica: Institut za crnogorski jezik i književnost.
126. Поповић-Радовић 2020: М. Popović-Radović, „Crna Gora u putopisu Rebeke Vest *Crno jagnje– sivi soko*”. *Matica*, 82 (2020), str. 233–244. <http://www.maticacrnogorska.me/files/82/17%20mirjana%20popovic-radovic.pdf>, 28.08.2021.
127. Прат 2018: М. L. Pratt, „Afterword”, In (Robert Clarke Ed.) *The Cambridge Companion to Postcolonial Travel Writing*, New York: Cambridge University Press. <file:///C:/Users/ivast/Downloads/CAMBRIDGECOMPANIONTOPOSTCOLONIALTRAVELWRITINGBOOKPROOFS.pdf>
128. Прекић 2019: А. Prekić, „Crveni Njegoš – novo, ideološko čitanje crnogorskoga mitropolita u prvim godinama komunističke vlasti”, *Časopis za Suvremenu Povijest*, br. 3. str. 863-878, Zagreb. <https://hrcak.srce.hr/file/334480>, 03.08.2025.
129. Проле 2012: Д. Проле, „Жанровске финесе путописа”. У В. Шекуларац (ур.), *Путопис: часопис за путописну књижевност*, год. 1, бр. ½ (2012), стр. 277-286. Београд: Admiral Books.
130. Пузовић 2012: Љ. Пузовић, „Путопис и коментари”. У В. Шекуларац (ур.), *Путопис: часопис за путописну књижевност*, год. 1, бр. ½ (2012), стр. 325-332. Београд: Admiral Books.

131. Путопис 2022а: Travelogue, in *Dictionary by Merriam-Webster, America's most trusted online dictionary for English words definitions, meanings and pronunciation*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/travelogue>, 10.11.2021.
132. Путопис 2022б: Travelogue, in *Collins Cobuild Advanced Learner's Dictionary*. <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/travelogue>, 10.11.2021.
133. Путопис 2022в: Travelogue, in *Cambridge Advanced Learner's Dictionary & Thesarus*. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/travelogue>, 10.11.2021.
134. Радивојевић 2013: М. Радивојевић, „Србима посланица из Москве у светлу формирања спољнополитичког одређења словенофила и њен одјек код Срба”. У Б. Димитријевић (ур.), *Наука и свет*, стр. 308–318. Ниш: Филозофски факултет. https://www.google.rs/url?sa=t&rct=j&q&esrc=s&source=web&cd=18&ved=2ahUKEwi69ceW0ojpAhVyhosKH7F7BzsQFjARegQICBAB&url=https%3A%2F%2Ffizdanja.filfak.ni.ac.rs%2Fzbornici%2F2013%2Fdownload%2F490_944dc73784e0dcb97629b5eace04c93b&usg=AOvVaw2BD0kXdhjVfCUNNpOj9v-x, 20.03.2020.
135. Радоњанин 2014: А. Радоњанин, „‘Чија је ово песма?’: могућност заштите фолклорне музике са Балкана”, *Право и привреда: Часопис за привредноправну теорију и праксу*, год. XLXI, бр. 7-9, стр. 108-122. Београд: Удружење правника у привреди Србије. https://pravoiprivreda.rs/xml/201-/2014c/2014-3c/PiP_sveska_2014-7-9.pdf, 05.08.2025.
136. Радосављевић 2018: Н. Радосављевић, „Српска православна црквено-школска општина у Мостару”, у *Глас CDXXVIII Српске академије наука и уметности: Одељење историјских наука*, књ. 18, стр. 329-348. https://dais.sanu.ac.rs/bitstream/id/38594/bitstream_38594.pdf, 17.03.2021.
137. Рајић 2012: С. Рајић, „Краљевина Србија између сопствених и европских противуречности: политички и културни узорци (1882-1903)”. У Н. Самарцић (ур.), *Београдски историјски гласник*, вол. III, стр. 197-221. Београд: Филозофски факултет. http://147.91.75.9/manage/shares/BIG/BIG_03_2012.pdf, 02.08.2025.
138. Ракић 2022: Н. Ракић, „Како се кроји(о) Балкан?”. У А. Нићифоровић, *Петер Хандке : у средишту света*, стр 197-122. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет.
139. Рамадани 2011: А. D. Ramadani, “Miss Edith Durham and Albanians on the eve and during the First world war”, *SEEU Review*, Volume 8/ 1 (2011): pp. 63–75. Skopje: South-East European University.
140. Растодер 1998: Ш. Растодер, „Вјерска политика краља Николе 1878-1912. : (однос према Муслиманима)”. У М. Дашић (ур.), *Краљ Никола - личност, дјело и вријеме: радови са међународног научног скупа*, Подгорица, 1-3. октобар 1997. Том 1, стр. 575-596. Подгорица: Црногорска академија наука и умјетности.
141. Растовић 2004: А. Растовић, „Мери Дарам о Србима”, *Историјски часопис*, LI (2004), стр. 129–155.

142. Раствовић 2007: А. Раствовић, „Енглеска јавност о устанку у Македонији 1903. године”, *Историјски часопис*, LIV (2007), стр. 215–225.
143. Раствовић 2012а: А. Раствовић, „Британско-српски односи 1837-1914. године”, *Теме* XXXVI 4 (2012), стр. 1913–1929.
144. Раствовић 2012б: А. Раствовић, „Ребека Вест о југословенству и Хрватима”. У *Глас CDXX*, књ. 16, стр. 439-447. Београд: Српска академија наука и уметности.
145. Раствовић 2012в: А. Раствовић, „*Times* о устанку у Македонији 1903. године”. У Н. Самарцић (ур.), *Београдски историјски гласник*, вол. III, стр. 223-242. Београд: Филозофски факултет. http://147.91.75.9/manage/shares/BIG/BIG_03_2012.pdf, 02.08.2025.
146. Раствовић 2012г: А. Rastović, „Britanski putopisci o Beogradu u 19. i 20. veku”, *LIMESplus – geopolitički časopis: Identitet Beograda*, br. 1-2, str. 25-36. Beograd: HESPERIAedu.
147. Раствовић 2015в: А. Rastović, ”Robert Seaton-Watson – Mary Edith Durham: Polemics on the Responsibility for the Great War”. In D. R. Živojinović, *The Serbs and the First World War 1914-1918: Proceedings of the International Conference*, Vol. CXLIX, pp. 435-445. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti. <http://rih.iib.ac.rs/70/1/2015%20Robert%20Seton-Watson.pdf>, 04.06.2023.
148. Раствовић 2023: А. Раствовић, „Британски путописци о Полимљу и Потарју у 19. и на почетку 20. века”. У *Гласник завичајног музеја*, књ.16, стр. 63-82.
149. Рубије 2002: J. P. Rubiés, “Travel writing and ethnography”. In P. Hulme, & T. Youngs (Eds.), *The Cambridge Companion to Travel Writing* (pp. 242-260). Cambridge University Press.
150. Ристић 2001: Љ. П. Ристић, „Страни путописи као извор за српску историју 19. века”. У С. Пековић (ур.) *Књига о путопису*, Годишњак XVIII, стр. 225-234. Београд: Институт за књижевност и уметност.
151. Ристић 2003: Љ. П. Ристић, „Британски путописци о Београду у другој половини XIX века”. У Ђ. С. Костић (ур.), *Београд у делима европских путописаца*, Посебна издања 80, стр. 221–236. Београд: Балканолошки институт САНУ. http://www.balkaninstitut.com/pdf/izdanja/posebno/Beograd_u_delima.pdf
152. Секеруш 2022: P. Sekeruš, „Društvene predstave i proizvodnja značenja: Slike Južnih Slovena u francuskoj kulturi XIX veka”. У I. Ž. Sekeruš i P. Sekeruš (ur.), *Uvod u imagologiju - Analiza govora o Drugom: od esencijalizacije do dekonstrukcije*, str. 171-186. Novi Sad: Filozofski fakultet. <https://digitalna.ff.uns.ac.rs/sites/default/files/db/books/978-86-6065-694-2-1.pdf>, 21.07.2025.
153. Селимовић 2022: С. Селимовић, „Данак у крви (девширма)”. У *Политичка ревија*, бр. 01, Вол. 71, стр. 227-237. Београд: Институт за политичке студије. <https://doi.org/10.22182/pr.7112022.1>, 25.09.2025.

154. Селић 2017: А. Селић, „Хронологија живота и стваралаштва Ребеке Вест”. У Р. Вест *Црно јагње и сиви соко*, стр. 827-838.
155. Сенгвин 2011: А. L. Sanguin, “Montenegro in Rebecca West’s *Black Lamb and Grey Falcon*: The Literature of Travellers As a Source for Political Geography”, *Geoadria* 16/2 (2011), pp. 253–260.
156. Симић 2000: Р. Simić, „Žrtve istorijskih priručnika: Put u Rambuje (4)”, НИИ, бр. 2578 (мај 2000). <https://www.nin.rs/2000-05/25/12802.html>, 23.09.2025.
157. Симић 2014: Р. Simić, „Balkan i balkanizacija – jedan vek kasnije”, *Балканске синтезе – часопис за друштвена питања, културу и регионални развој*, 1/3 (2014), стр. 13–28.
158. Скакун 1999: М. Скакун „Руско-српска савезништва”. У Ј. Курјак (ур.), *Руска политика на Балкану*, стр. 38–56. Београд: Институт за међународну политику и привреду.
159. Станковић 2022: Б. Станковић, „Православци у Албанији, други део”, *Квадратура круга*. Београд: Радио-телевизија Србије. <https://www.youtube.com/watch?v=1Gj1OJMgicM>, 13.04.2023.
160. Стојковић 1999: М- Стојковић, „Русија и Балкан у прошлости и данас”. У Ј. Курјак (ур.), *Руска политика на Балкану*, стр. 94–100. Београд: Институт за међународну политику и привреду.
161. Столић 2009: А. Столић, „Србија и Срби у очима једне феминисткиње. Неки аспекти слике о Србији у књизи Ребеке Вест ‘Црно јагње сиви соко’”. У Н. Тасић и Ђ. С. Костић (ур.), *Европска слика балканске жене*, Лицеум књ. 12, стр. 118-129. Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу, Центар за научна истраживања САНУ, Балканолошки институт САНУ. https://drive.google.com/file/d/0B3BTJjX-7u6tc0hYcUJNdDg4T2s/view?resourcekey=0-5YU_12bQjQxpzIRkr1xMCA, 23.07.2025.
162. Сувајџић 2022: В. Ј. Suvajdžić, “The Reception of Vuk St. Karadžić’s Work in the English Language Area”. У Б. Сувајџић и др. (ур.), *Књижевне и културне интерференције између књижевности на српском и на енглеском језику: Literary and Cultural Interconnections between Serbian and Anglophone Literature*, стр. 71-82. Београд: Филолошки факултет. <https://www.fil.bg.ac.rs/uploads/files/Strane/Biblioteke/Izdavacka%20delatnost/Зборник%20и/Књизевне%20и%20културне%20интерференције%20између%20књизевности%20на%20српском%20и%20на%20енглеском%20језику%20-%20Боско%20Сувајџић-Ненад%20Токовић%20-%20за%20сајт%2011-1-2023-.pdf>, 22.07.2025.
163. Танасковић 1991: D. Tanasković, „Islamska ili muslimanska kultura u Bosni”. У F. Nametak (ur.) *Prilozi za orijentalnu filologiju (Naučni skup „Širenje istama i islamska kultura u bosanskom ejaletu”)*, стр. 291- 302. Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu. <https://cliohipbih.ba/wp-content/uploads/2015/12/Tanasković-1991.-Islamska-ili-muslimanska-kultura-u-Bosni-1.pdf>, 09.10.2025.

164. Танасковић 2008: D. Tanasković, „Med i krv: Između ‘Evropske Turske’ i ‘Jugoistočne Evrope’”, Pogovor knjizi I. Sekulić *Balkan*, str. 63–75. Beograd: Plavi jahač.
165. Теиновић 2020: Б. М. Теиновић, „Преглед политичког живота у Босанском ејалету (1804-1878)”, Култура полиса, год. XVII, бр. 42, стр. 137-154. <https://kpolisa.com/index.php/kp/issue/view/7/7>, 16.05.2023.
166. Теиновић 2022: Б. Теиновић, „Први руски конзул Александар Ф. Гиљфердинг о Србима три вере у Босанском ејалету 1857/58. године”. У С. Рапайћ, Д. Траиловић и Д. И. Тераладзе (ур.), *Русија и Балкан – Економско, политичко и културно присуство Русије на Балкану – Положај, улога и значај Републике Србије*, Тематски зборник радова, књига 12, стр. 216-248. <https://ips.ac.rs/wp-content/uploads/2022/03/Зборник-Русија-и-Балкан.pdf>, 19.05.2023.
167. Терзић 1999: С. Терзић, „Идејни садржај и стратегија руске балканске политике (1856-1914)”. У Ј. Курјак (ур.), *Руска политика на Балкану*, стр. 9–16. Београд: Институт за међународну политику и привреду.
168. Терзић 2006: S. Terzić, “About Eastern and Western Panslavism (in the XIXth and beginning of the XXth century)”, *Историјски часопис*, LIII (2006), str. 317–332. [https://www.iib.ac.rs/assets/files/IC53\(2006\)-S.Terzic-AboutEasternAndWesternPanslavismInXIXAndXXCentury.pdf](https://www.iib.ac.rs/assets/files/IC53(2006)-S.Terzic-AboutEasternAndWesternPanslavismInXIXAndXXCentury.pdf), 19.02.2019.
169. Теслић 1991: П. М. Теслић, *Винавер*. Београд: Телевизија Београд. <https://www.youtube.com/watch?v=d-btJ66bgIM&t=5s>, 11.02.2023.
170. Тодић 2012: М. Todić, „Heroine kolonijalizma u Srbiji”, *časopis Kultura*, br. 134, str. 11–23. Beograd: CICERO PRINT. <https://www.casopiskultura.rs/wp-content/uploads/2021/09/Kultura%20broj%20134.pdf>, 25.07.2024.
171. Тодоров 1984: С. Todorov, „Kako читати?”. *Polja, Časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja* XXX/301 (1984), str. 113–116. <https://polja.rs/wp-content/uploads/2016/11/Polja-301-1-4.pdf>, 30.05.2021.
172. Томпсон 2016: С. Thompson, “Introduction”. In С. Thompson (ed.), *The Routledge Companion to Travel Writing*, pp. xvi-xx. London and New York: Routledge. https://api.pageplace.de/preview/DT0400.9781134105144_A26550730/preview-9781134105144_A26550730.pdf 18.07.2025.
173. Трнавци 1986: Н. Trnavci, „Predgovor” knjizi Š. K. Dečovića, *Kanon Leke Dukađinija*, str. 3-18. Zagreb: Stvarnost.
174. Тутњевић 2006: С. Тутњевић, „Питање идентитета и алтеритета у средњоевропским и балканским књижевностима”. У М. Матицки (ур.), *Слика другог у балканским и средњоевропским књижевностима*, стр. 41-54. Београд: Институт за књижевност и уметност. https://www.ikum.org.rs/files/biblioteka/maticki_slika.pdf, 01.10.2025.
175. Фелетар 2010: D. Feletar, „Zablude nepostojećeg poluotoka”. *Meridijani: časopis za zemljopis, povijest, ekologiju i putovanja*, 17/141 (2010): str. 90–93. <https://app.box.com/s/bpck0h3s3>, 20.06.2020.

176. Флеминг 2001: К. Е. Fleming, „Orientalizam, Balkan i balkanska istoriografija”. Prevela Slavica Miletić, *Filozofija i društvo XVIII* (2001): str. 11–32. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
177. Фотић 2005: А. Фотић, „(Не)спорно уживање: појава кафе и дувана”. У Фотић (ур.) *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, стр. 261–301. Београд: Слио.
178. Фрјанд 2001: М. Фрајнд, „Енглески путописци на Балкану – путопис и/или аутобиографија”. У С. Пековић (ур.), *Књига о путопису*, Годишњак XVIII, стр. 49–58. Београд: Институт за књижевност и уметност.
179. Херцфелд 2003: М. Hercfeld, „Uvod”. У D.I. Vjelić – O. Savić (ur.), *Balkan kao metafora: Između globalizacije i fragmentacije*, стр. 13–16. Beograd: Časopis Beogradski krug.
180. Хоџсон 2000: J. Hodgson, „Edith Durham, traveller and publicist”. In J. B. Allcock – A. Young (eds.), *Black Lambs & Grey Falcons: Women Travellers in the Balkans*. pp. 9–31, Berghahn Books.
181. Храбак 1969: В. Hrabak, „Putnici iz hrišćanske Evrope o privrednim prilikama slovenskih zemalja na Balkanu pod Turcima u XVI veku”. *Зборник Филозофског факултета у Приштини*, VI/ Б, стр.1–45. Приштина: Филозофски факултет. https://utnsjournal.pr.ac.rs/archive/pdf/zbornik_ff_VI_sveska_B_1969.pdf, 01.08.2020.
182. Церовић 2004: S. Cerović, „Vek Jugoslavije”. *Vreme*, br. 730-731, Beograd. <https://vreme.com/kultura/vek-jugoslavije-2>, 25.09.2025.
183. Чабриновић Недељко 1986: „Чабриновић, Недељко”. У О. Бихаљи-Мерин и др. (ур.), *Мала енциклопедија Просвета*, 3. књ. (По-Ш), стр. 897. Београд: Просвета.
184. Чарлтон 1983: L. Charlton, “Dame Rebecca West Dies in London”, *The New York Times on the Web*. https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/00/09/10/specials/west-obit.html?_r=1&oref=slogin/, 14.03.2022.
185. Шачкова 2012: В. А. Шачкова, „Путопис као жанр уметничке књижевности: питања теорије”. У В. Шекуларац (ур.), *Путопис: часопис за путописну књижевност*, год. 1, бр. ½ (2012), стр. 195-202. Београд: Admiral Books.
186. Шерман 2002: W. H. Sherman, “Stirrings and searchings 1500–1720”. In P. Hulme, & T. Youngs (Eds.), *The Cambridge Companion to Travel Writing*, pp. 17-36. London: Cambridge University Press.
187. Шљивић 2021: М. Шљивић, „Улога религије у формирању националног идентитета Срба са Косова и Метохије”, *Баштина*, св. 53, стр. 329-340. Приштина-Лепосавић: Институт за српску културу.
188. Шнајдер 2002: I. Schneider, „О односу стварности и фикције у путописима и етнографским изворима: прилог hermeneutici туђине”. *Narodna umjetnost*. 39/2 (2002), стр. 159–174.

189. Шошић 2014: Т. Шошић, „Појам културне баштине – међународноправни поглед”. *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu*, Vol. 51, No. 4 (2014), str. 833–860.
190. Шуберт 2006: Г. Шуберт, „Имагинарна географија „Балкана“ из супротних перспектива и њихове манифестације у књижевним делима”. У М. Матицки (ур.), *Слика другог у балканским и средњоевропским књижевностима*, Посебна издања 30, стр. 17–30. Београд: Институт за књижевност и уметност.
191. Шушко 2021: Дž. Шушко, „Увод: Босна и Херцеговина – земља која столjećима свједочи заједничко живљење јевреја и муслимана”. У Дž. Шушко (ур.), *Суживот Јевреја и Муслимана у Босни и Херцеговини: Примјери толеранције од 16. столjећа до данас*, стр. 9–18. Сарајево: El-Kalem.

НЕОБЈАВЉЕНЕ, А ДОСТУПНЕ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ:

1. Антић 2016: Д. Д. Антић, *Политичке прилике и српски народ у вардарској Македонији (1903-1912)*, одбрањена докторска дисертација. Ниш: Филозофски факултет.
<https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/handle/123456789/8532/Disertacija.pdf?sequence=6> 02.05.2023.
2. Бабић 2020: Д. Бабић, *Тематизација Првог светског рата у српској и англоамеричкој прози од 1914. до 1940: компаративна анализа*, одбрањена докторска дисертација. Нови Сад: Филозофски факултет.
[https://www.cris.uns.ac.rs/DownloadFileServlet/Disertacija158271155367786.pdf?controlNumber=\(BISIS\)114137&fileName=158271155367786.pdf&id=14987&source=NaRDuS&language=sr](https://www.cris.uns.ac.rs/DownloadFileServlet/Disertacija158271155367786.pdf?controlNumber=(BISIS)114137&fileName=158271155367786.pdf&id=14987&source=NaRDuS&language=sr), 21.05.2023.
3. Баћићанин 2016: Fuad A. Bačićanin, *Preplitanje kultura na tlu Srbije u Osmansko doba – na primeru alhamijado književnosti*. Београд: Филолошки факултет.
<https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/7857>, 10.03.2021.
4. Блажић Пејић 2021: Ј. Блажић Пејић, *Московски словенски комитет и српско питање (1858-1875)*. Београд: Филозофски факултет.
5. Вилијамс 2018: А. L. Williams, *Late Modernist Travel Literature, 1930-1949: Home, Nationalism and War*. PhD thesis. Oxford: University of Oxford.
https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:1d57b9e9-2b94-4fa0-9517-1e059aae1970/download_file?file_format=application%2Fpdf&safe_filename=Williams_2018_Late_modernist_travel_literature.pdf&type_of_work=Thesis, 03.06.2023.
6. Дујмовић 2015: S. M. Dujmović, *Sarajevska srpska čaršija 1918-1941. – između tradicije i modernizacije*, одбранјена докторска дисертација. Београд: Филозофски факултет.
<https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/id/26937/Disertacija28.pdf>, 23.09.2025.
7. Коларић 2015: А. Z. Kolarić, *Rod, književnost i modernost u periodici s početka 20. veka: 'Žena' (1911-1914) i 'The Freewoman' (1911-1912)*, одбранјена докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет.
<https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/4970>, 01.06.2023.

8. Костадиновић 2016: М. А. Костадиновић, *Слика страног света у српском путопису XIX века*, одбрањена докторска дисертација. Ниш: Филозофски факултет. <https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/7078>, 17.05.2023.
9. Јевтић 2024: Ј. Г. Јевтић, *Фолклорни подтекст у приповедачкој прози Григорија Божовића*, одбрањена докторска дисертација. Косовска Митровица: Филозофски факултет. https://pr.ac.rs/wp-content/uploads/disertacija_jelena_jevtic.pdf, 04.08.2025.
10. Јуришић 2013: D. Jurišić, *The Lost Country: Seeing Yugoslavia through the eyes of the displaced*. PhD thesis. Cardiff, Newport and Pontypridd: University of South Wales. https://pure.southwales.ac.uk/ws/portalfiles/portal/3417260/DRAGANA_JURISIC_phd.pdf, 29.05.2023.
11. Мекартур 2010: S. McArthur, *Being European: Russian Travel Writing and the Balkans, 1804-1877*, одбрањена докторска дисертација. London: University College London School of Slavonic and East European Studies. <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/20181/1/20181.pdf>, 29.05.2023.
12. Милосављевић 2022: Г. С. Милосављевић, *Исламизација, оријентализација и акултурација Југоисточне Србије у путописима XVI–XIX века*, одбрањена докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет. https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/handle/123456789/21237/Disertacija_13315.pdf?sequence=1&isAllowed=y, 02.07.2025.
13. Павловић 2018: N. M. Pavlović, *Engleski modernistički putopis: Književne i kulturološke odlike*, одбранјена докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет. <https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/10555>, 11.05.2023.
14. Поповић 2015: О. Поповић, *Италијански путопис XIX вијека о Црној Гори*, одбранјена докторска дисертација. Никшић: Филозофски факултет. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjI_zA1Kb_AhVFhP0HHdCmAwwQFnoECBEQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.ucg.ac.me%2Fradovi%2F28%2FOlivera%2520Popovic.pdf&usg=AOvVaw0wCShCromeJ55TMUne0x, 01.06.2023.
15. Рамадани 2019: F. Ramadani, *Albanian Lands, People and Culture in the Focus of Two Anglo-Saxon Women Travellers – E. Durham and R. W. Lane*, PhD thesis. Graz: Karl-Franzens Universität Graz. <https://unipub.uni-graz.at/obvugrhs/download/pdf/4715748?originalFilename=true>, 07.06.2023.
16. Теиновић 2019: В. Теиновић, *Nacionalno-politički razvoj Bosne i Hercegovine u posljednjem vijeku Turske vladavine (1800-1878)*, одбранјена докторска дисертација. Вања Лука: Филозофски факултет. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwjw7-2R1qb_AhWFNOwKHVYBQB6QQFnoECAkQAQ&url=https%3A%2F%2Ffedora.un

ibl.org%2Ffedora%2Fget%2Fo%3A1312%2Fbdef%3AContent%2Fget&usg=AOvVaw05NkgeDULEnI1GUv8ECxBB, 03.06.2023.

17. Фундић 2018: Д. Б. Фундић, *Аустро-Угарска и обликовање Албаније (1896-1914)*, одбрањена докторска дисертација. Београд: Филозофски факултет. <https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/11295>, 22.05.2023.
18. Фшази 2005: F. Fshazi, *Albanian Dilemma in the Balkans: Nationalism and Globalisation*, а PhD thesis. Istanbul: Boğaziçi University. <https://digitalarchive.library.bogazici.edu.tr/server/api/core/bitstreams/aa7b2ac7-1c09-46ba-9f45-7d3e62901705/content>, 30.09.2025.
19. Хамонд 2002: A. N. Hammond, *The Debated Lands: British Travel Writing and the Construction of the Balkans*. PhD thesis. Warwick: University of Warwick. http://wrap.warwick.ac.uk/1284/1/WRAP_THESIS_Hammond_2002.pdf, 03.05.2023.

Биографија аутора

Ивана (Миливоје) Стојановић Шешлак рођена је 11.05.1979. године у Јагодини. У Варварину је стекла основношколско и средњошколско (гимназијско) образовање. На факултету Политичких наука Универзитета у Београду завршила је смер Међународни односи са просечном оценом на додипломским студијама 8,42, док је на истом факултету 2006. године дипломирала са завршном оценом 9. Дипломски рад под насловом „Политика ширења и последице политике ширења Европске уније” одбранила је из предмета Европски односи и Европска унија.

Докторске студије, модул култура, уписала је на Филолошком факултету 2017. године. Како су балканске студије, поред европских интеграција, једна од области њеног интересовања, определила се за даља истраживања из балканологије. Бави се новинарством и ради као сарадник за више часописа.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Ивана М. Стојановић Шешлак

Број досијеа: 17116/Д

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом:

Доживљај Балкана и балканских народа у делима путописаца – Александра Ф. Гилфердинга, Мери Едит Дарам и Ребеке Вест

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација ни у целини ни у деловима није била предложена за стицање дипломе студијских програма других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

У Београду, _____

Потпис аутора

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Ивана М. Стојановић Шешлак

Број досијеа: 17116/Д

Студијски програм: Језик, књижевност, култура

Наслов рада: Доживљај Балкана и балканских народа у делима путописаца – Александра Ф. Гилфердинга, Мери Едит Дарам и Ребеке Вест

Ментор: проф. др Предраг Мутавцић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, _____

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић” да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом: Доживљај Балкана и балканских народа у делима путописаца – Александра Ф. Гиљфердинга, Мери Едит Дарам и Ребеке Вест која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду, и доступну у отвореном приступу, могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла:

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци. Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, _____

Потпис аутора

1. Ауторство – Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прерада. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство – делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.