

Иван Чоловиќ

СМРТ НА КОСОВО ПОЛЕ
Историја на косовскиот мит

Библиотека
ΛΟΓΟΣ

Наслов на оригиналот:
© Ivan Čolović: *Smrt na Kosovu Polju – Istorija kosovskog mita*,
Biblioteka XX vek, Beograd, 2016

Превод од српски јазик
Љупка Христова-Башевска
Димитар Башевски

Ликовен уредник
Вангел Башевски

© Издавачка куќа *Слово*, Скопје
Slovo Publishing House, Skopje
Republic of Macedonia

ВОВЕД: ИСТОРИЈА, ТРАДИЦИЈА, МИТ

Историја и традиција

Кога се говори за Косовската битка се мисли на битката која на 28 јуни 1389 година се одиграла на Косово Поле, една пространа рамнина во близина на Приштина¹. Во неа христијанската војска, на чие чело бил српскиот кнез Лазар Хребељановиќ, се судрила со османлиската војска, која ја предводел султанот Мурат I. За оваа битка има многу малку веродостојни историски податоци. Како што забележал историчарот Сима Ќирковиќ, знаењето за Косовската битка кое ја издржало критичката проверка, е многу скудно. „Она ново што го донесоа критичките истражувања, што порано не беше познато“, пишува тој, „е значително помалку од она што е отфрлено и изгубено. Ние денес за битката знаеме помалку од нашите предходници од пред, да речеме 150 години, но она што го знаеме е проверено и неспоредливо посигурно“ (Ћирковиќ 1990:116).

Сигурното знаење за Косовската битка се сведува на неколку неспорни податоци: дека таа битка навистина се одиграла тој дамнешен јунски ден 1389 година, дека на страната на христијаните, заедно со кнезот Лазар се борел и неговиот зет Вук Бранковиќ и еден одред војници од Босна под команда на Влатко Вуковиќ, кого на Косово го испратил босанскиот крал Твртко I, а дека на чело на османлиската војска бил султанот Мурат I со своите два сина, и дека во битката загинале и Лазар и Мурат (Ћирковиќ 1989а: 73-74; Zirojević: 1996: 201). Сето друго: колку борци имале завојуваните страни, кои биле и од каде дошле останатите учесници во битката на страната на христијаните и на страната на Османлиите, како битката се одвивала, во кои околности се убиени двајцата команданти, останува во сферата на помалку или повеќе уверливи хипотези и нагаѓања. Тоа важи и за исходот на битката. Со векови владеело уверување дека Косовската битка завршила со пораз на Лазаревата војска, но тоа уверување е доведено во прашање после критичкото истражување на изворите на кои тоа се заснива. „После пет

¹ На истото место од 17 до 20 октомври 1448 година водена е уште една голема битка, во која Османлиите на чело со султанот **Мурат II** ја поразиле војската на Унгарското Кралство, која ја предводел **Јанош Хуњади**.

векови увереност дека тоа е најголемиот и најславен српски пораз“, пишува Ќирковиќ, „истражувачите почнаа да се сомневаат во тоа, бидејќи меѓу сочуваниите извори од 1389-та нема ниту еден кој би говорел за турскиот успех, повеќето сведочат за турскиот пораз“ (исто: 117).

Вестите за турскиот пораз, објаснува Ќирковиќ, не биле без основа, се заснивале на фактот дека султанот бил убиен и дека неговиот син и наследник Бајазит I после битката морал да се врати во Мала Азија. Освен тоа, исходот на битката за сојузниците на Лазар, Вук Бранковиќ и кралот Твртко, бил поволен. Не само што го преживеале овој судир со Османлиите, туку уште некое време можеле самостојно да владеат со областите кои биле под нивна управа пред битката. Но, за разлика од нив, наследниците на Лазар, неговата вдовица кнегињата Милица, а потоа нивниот син Стефан Лазаревиќ, морале да му се покорат на Бајазит и да станат негови вазали. Според мислењето на Ќирковиќ, тоа била причината што Косовската битка останала запаметена како пораз: „Трагичното искуство на наследниците на Лазар, удрило печат на целокупната подоцнежна српска традиција за косовската битка“ (исто: 117).

Основачот на српската критичка историографија, свештеникот и историчар Иларион Руварац и професорот по историја на Филозофскиот факултет во Белград Љубомир Ковачевиќ, се залагале историјата да се пишува исклучиво врз основа на проверени извори. Кога станува збор за Косовската битка, Руварац од историчарот барал да не го зема предвид она што народните песни и приказни говорат за таа тема, туку „да праша и да испита, што во првите и најстарите, па оттука, најдобрите извори и историски споменици се кажува за тоа, и како тоа за што во разните извори се кажува, меѓусебе се сложува“ (Руварац: 241). Меѓутоа, за да дојдат до сигурни извори за Косовската битка и претставниците на критиката на историографијата морале добро да се запознаат и со изворите кои ќе ги отфрлат како несигурни и да понудат објаснување како и кога дошло до тоа историски невтемелени приказни за Косово и косовските јунаци да ја потиснат историската вистина. Историчарот на книжевноста Стојан Новаковиќ го пофалил Љубомир Ковачевиќ што во расправата за Вук Бранковиќ напоредно ги претставил историското знаење и легендата за оваа личност: „Каков облик во кој век имала косовската приказна, како се менувала и се ширела сè повеќе во легенда,

оддалечувајќи се од историјата сè повеќе со текот на времето, убаво се гледа од расправата *Вук Бранковиќ (1372-1398)* на Љ. Ковачевиќ. Изворите во таа книшка се распоредени според вековите од кои потекнуваат (Новаковиќ 1906: 8).

На истото место Новаковиќ изнел и методолошко упатство за истражување на косовската традиција, кое и во наше време изгледа актуелно: „Секое време има свој облик на косовската приказна. И на секое време треба тој облик, како негово сопствено обележје, и да му се остави“ (исто: 17). По патот којшто со ова упатство го препорачал Новаковиќ, денес одат оние проучувачи на Косовската битка кои прифаќаат дека нивната задача не се сведува на тоа да утврдат што навистина се случило на Косово Поле на 28 јуни 1389-та година, туку дека од нив се очекува и да откријат што луѓето верувале дека се случило, како, по кои канали претставите за Косовската битка се ширеле, кој во тоа учествувал и за што тие претстави служеле во одделни моменти на историјата на српскиот и на другите балкански народи. „Она што луѓето мислеле, верувале, зборувале“, ги предупредувал своите колеги Сима Ќирковиќ, „е дел на нивната социјална реалност и ние тоа не смееме да го отфрламе и тогаш кога од наша перспектива знаеме дека не одговара на податоците од изворите“. Тој барал од историчарите да не се ограничат на истражување на Косовската битка како настан, туку да се посветат и на истражувањето на историјата на традицијата за оваа битка, т.е. да се свртат кон „откривање на до скоро невидливите рефлексии на битката во разните фази на српската култура и политика, во војна и мир, во свеченостите, во пропагандите и школите, уметничкото творештво, филозофската рефлексивност итн.“ (Ќирковиќ 1990: 113).

Традицијата и претхристијанската митологија

Кое место во косовската традиција, сфатена како збир на верувања, претстави и приказни за Косовската битка, вклучувајќи ги тука и примерите за нивното обновување во наше време, заема митологијата, што е митско во таа традиција? Еден вид одговор на ова прашање нудат истражувачите на паганските, претхристијанските и во таа смисла митолошките приказни и верувања, кои во

народните песни и другата фолклорна граѓа за Косовскиот бој наоѓаат скриен свет на митски суштества од најстари времиња, и во косовските јунаци откриваат супституции на божества на индоевропската, словенската и балканската митологија. Руварац уште во 1856 и 1857 година, во време кога бил студент, пишувал за митолошките извори на народните епски песни, тврдејќи дека „јуначките скаски“ настанале од „боговските скаски“: „Кога боговската скаска, симнувајќи се на земја, ќе почне да се меша со историските спомени на народот, станува јуначка скаска, која во оваа смисла не е ништо друго освен талог на боговската скаска, слаба контура на постар мит“, за да заклучи: „историјата е тело на скаската, а митот дух“ (Руварац 1884: 23-25).

На ист начин односот помеѓу историското и митолошкото во народната култура го толкувал и хрватскиот историчар на културата Натко Нодило, трудејќи се со средствата на филолошката и културно-историската анализа да дојде до скриеното царство на старите српски и хрватски митови, односно до „дврстиот мистичен град на нашите стари“, до којшто „водат закривени патишта и тешко проодни клисури“ (Нодило: 16). Помеѓу многуте примери на остатоци од „старата вера на Србите и Хрватите“ во народните песни, Нодило го наведува и одсивот на култот на Месечината во еден од главните мотиви на косовското предание – наводното неверство на Милош Обилиќ. Месечината, вели Нодило, старите Срби и Хрвати ја почитувале како божество, но ѝ припишувале превртливост, несигурност, неверност. Заради честите мени и помрачувањата на Месечината „од устата на народот стасува тежок прекор за неверство. Песната ѝ вели на Месечината: Еј, Месечино, царева невернице! – зошт‘ не грееш дење, како ноќе! – О, Месечино, царева невернице, што му грееш на царот на вечера. Чудно совпаѓање е тоа што исто вака, токму на вечера, кнезот, или како што него уште го нарекуваат песните, цар Лазар, го прекорува Милоша за невера. (...). Ако митскиот говор за некоја царева ‚вечера‘ под ‚неверна Месечина‘ се совпаѓа со една друга царева ‚вечера‘ придружена со ‚Милошевата невера‘, тоа според моето мислење доаѓа оттука што подоцнежната верзија е испредена и сочинета од онаа првата“ (исто: 341).

Стојан Новаковиќ го застапувал мислењето дека митот во народните песни за Косово влегол после историјата, дека тие во својата прва фаза биле „чисто историски“, но дека „со распадот на севкупната општествена и државна состојба на

српскиот народ“ во XV век, настапила „втора фаза од живеењето на косовските песни“, кога тие се помешале со постарата поетска граѓа, со верувањата, или, ако сакаме, со митологиските народни претстави“ (Новаковиќ 1877: 145). И Веселин Чајкановиќ во народните песни за Косово разликувал постари и помлади мотиви, со тоа што тој, за разлика од Новаковиќ, мислел дека тие настанале како митолошки песни, за дури подоцна – Чајкановиќ очигледно мисли на текстовите запишани во XVIII и XIX век – во нив да влезат историски мотиви и историски личности, што, според неговото мислење, довело до многу нејаснотии и контрадикции во овие песни. Во еден труд за народната песна *Смртта на мајката на Југовиќите* објавен 1918 година, тој понудил пример на пренесување на митската традиција за Косово на историски план. „Нејзината редакција е нова“, вели Чајкановиќ, „редакторот живее во модерни, реалистички идеи и, хронолошки, далеку е од херојското време што го опишува“ (Чајкановиќ: 46). Всушност, песната од збирката на Вук е спој на две песни, една постара, во која мајката на Југовиќите е митско суштество, самовила – пандан на валкирите, богињите од германската митологија, чија задача е душите на паднатите борци да ги спроведе во подземниот свет – и една помлада песна, каде таа е „лаицизирана“ и претворена во властелинка. „Додека првиот автор“ пишува Чајкановиќ, „сè уште се наоѓа во чисто митолошката сфера, дотогаш вториот автор е реалист, рационалист, и, може да се каже – со оглед на времето во кое живее – декадент, бидејќи во волшебниот митолошки апарат на старинската српска епопеја го внел прозаичниот, стерилен христијански Бог, од горската самовила направил обична дворјанка, од грандиозниот погреб на епските јунаци ја одзел сета поетска драж, и го направил неразбирлив“ (Чајкановиќ: 44).

По трагата на толкувањето на песната за Мајката на Југовиќите од страна на Чајкановиќ, во време поблиско до нас, одел психоаналитичарот Војин Матиќ, кој во есеите објавени во 1970-тите и во почетокот на 1980-тите години ги изложил резултатите на своето настојување да ги реконструира *митологемите* во основата на одделни народни песни и во нивните мотиви, и исто така да ги открие *фантазмите* кои ја чинат психолошката содржина на тие митологеми. И тој мислел дека епската Мајка на Југовиќите е „наследничка на богињата на смртта“, со тоа што за Матиќ оваа богиња е исто така „наследничка“ т.е. супституција на едно уште постаро, архајско божество: „Така, од свештеничка што дои и обучува диви

животни за обреден танц во кој се жртвуваат, преку богињата на смртта која без болка принесува човечки жртви, дојдовме до херојска сопруга и мајка, која гордо тажи над детето, и болката ја убива“ (Матић, V: 127). Исто така, за разлика од Чајкановиќ, тој не мисли дека со пренесувањето на оваа митологема во песната со историски ликови таа станува неразбирлива, дека се губи нејзината поетска драж и дека тоа важи не само за песната за Мајката на Југовиќите од збирката на Вук, туку и за на неа сличните ликови на мајки во современата поезија: „Херојската народна песна се одвојувала повеќепати од таа културна традиција, и повторно ѝ се присоединувала. Деметра која ја бара Кора, Мајката на Југовиќите и Стојанка, мајката Кнежополка, претставуваат три квалитативно различни ограноци на истиот фантазам, настанат под влијание на различни културни традиции и на различни нивоа на развој на општествената свест, но сите три, во основа, на синовите им подаруваат вечен живот“ (исто: 131). Митската заднина Матиќ ја наоѓа и во други ликови на песните од косовскиот циклус, во принцип, таа би морала да биде зад секој од нив. „Зад Кралевиќ Марко и Милош Обилиќ“, вели тој, „живее понекој митски херој“ (исто: 133). Според неговото мислење, постои заедничка митска подлога на сите песни на косовскиот циклус, чие истражување нè доведува до заклучокот дека „најстарата верзија, која во текот на столетијата се формирала и му овозможила на пејачот да се понесе со задачата на обработка на еден историски настан, Косовскиот бој, всушност е прастариот обред на иницијација на момчињата кои симболично гинат и повторно се раѓаат откако се прогонети од чудвиштата претворени во Турци“ (исто: 138).

На анализата на остатоците на прастарите обреди во песните од косовскиот циклус, чие толкување помага да го разбереме, меѓу другото, и тоа зошто Турците се претставени како митски чудовишта, ѝ е посветена ерудитската студија на современиот класичен филолог Александар Лома *Пракосово: Словенските и индоевропските корени на српската епика*, објавена 2002 година. Проучувајќи ги мотивите и ликовите на косовскиот еп, тој дошол до заклучок дека во неговата основа е индоевропскиот есхатолошки мит, дека наодите за тоа на Чајкановиќ во многу се совпаѓаат со толкувањето на индоевропската митологија од страна на Димезил (Лома: 218). Како што зад епското Косово стои едно индоевропско „Пракосово“, така и зад епскиот кнез Лазар стои неговиот индоевропски митски

пралик, односно „Пра-Лазар“, а зад епскиот Милош Обилиќ, еден индоевропски „Пра-Милош“. „Косовската катастрофа Србите ја доживеале како пропаст на светот“, вели Лома, „т.е. поразот од Турците и пропаста на државата во нивното предание попримиле космички размери и се пресениле² со фатализам карактеристичен за есхатолошките учења како хиндуистичката доктрина за југите (...). Последица на тоа претопување е демонизацијата на непријателот, Турците се сфатени како чудовиште, чудовишна змија“ (исто: 220).

Оваа студија завршува со заклучокот дека во основата на косовскиот еп е индоевропската приказна „која најмалку пет илјади години се прераскажувала, чија сцена притоа многупати се менувала, како и имињата на нејзините актери, но основната структура и општиот дух ѝ останале исти“ (исто: 251). Тој дух Лома поблиску го одредува како идеологија на едно архаично, војничко општество“, која им е заедничка и на индоевропските борци и на старите словенски војници и на српските средновековни витези и „во својата бит не се менувала“ (исто: 251). Како медиум на таа идеологија во времето пред појавата на писменоста, усната поезија имала функција на морален кодекс, нејзините описи на јуначките подвизи на предците биле примери кои потомците биле задолжени да ги следат не само на збор, туку и на дело, односно – Лома овде го цитира Максимилијан Браун – во една заедница проткаена со епски дух не само што епски се пее, туку епски и се дејствува“. Поаѓајќи од тоа, тој ја изнесува претпоставката дека и Србите кои се бореле на Косово 1389-тата година – меѓу нив Лазар и Милош Обилиќ – морале пред очи да ги имаат подвизите кои ги славела некоја за нив позната стара епска јуначка песна, некој вид косовски еп пред Косово, па дека „и самиот настан во својата историска реалност бил донекаде предодреден од таа древна епска традиција, која ја нарекуваме *Пракосово*“ (исто: 252).

Дали косовскиот еп во наше време, време на писменоста, служи како неприкосновен морален кодекс, дали тој и денес нуди задолжителни модели на акција? Лома се двоуми да му ја признае таа улога. Од една страна, синцирот којшто го чинат српските јунаци вдахновени со старите епски примери кои и самите стануваат примери на своите потомци, до денес не е прекинат. „Косовскиот кодекс изграден на примерот на косовските борци веќе со векови претставува еден

² се пресениле (срп. пресенили) – ова го разбираам како нешто да се покрие со сенка (заб. на авт).

од главните столбови на српската народносна свест, кој во кризните историски моменти прераснувал во идеен стожер на нацијата“ (исто: 127). Како што на кнез Лазар му лебдел пред очи примерниот лик на Пра-Лазар, а на Милош Обилиќ примерот на некој Пра-Милош, „кој со посредство на епската песна уште во раната младост му бил длабоко всаден во душата“, така – вели Лома – „во подоцнежните времиња на секој Србин од мали нозе ќе му биде присно неговото, Милошевото и Лазаревото име“. Сепак, тој оваа присност, оваа културна интимност на нововековните Срби и косовските јунаци ја одвојува од она што денес се случува во историската и политичката реалност. Резигнирано констатира дека „крајот на векот српската национална идеја го дочекува во урнатини“ и дека култот Видовден се нашол „лишен од своето родно тло и својата духовна основа“, но не мисли дека во косовските песни би можел да се најде модел за акција која таа состојба би ја поправила. Тие во неговите очи остануваат „растоварени од минливи и потрошни созначја³, уште повеќе издигнати надвор од секоја историска условеност, кон надвременското и општочовечкото доживување на со трагика осенчената убавина“ (исто: 252-253).

Многу повеќе за идеолошките функции на паганските митови во косовскиот еп говори книгата на историчарот на книжевноста Миодраг Поповиќ *Видовден и чесниот крст* (1976). Во овој „оглед од книжевната археологија“, како што гласи поднасловот на книгата, Поповиќ понудил преглед на најстарите извори за Косовската битка и литературата за неа, настанати помеѓу XV и XVII век на Запад, пред сè во Дубровник и во Венеција, од каде кон крајот на XVII и почетокот на XVIII век, косовската легенда се вратила во „родниот крај“. Најголемо внимание авторот посветил на обновата на култот на Видовден и косовското јунаштво во време на Првото српско востание, во тогаш популарните народни песни, кои нешто подоцна ќе ги забележи и ќе ги објави Вук Караџиќ. Според мислењето на Поповиќ – а тоа е главната теза на неговата книга – за време на Османското царство кај српскиот народ преовладувала старата, паганска вера, била обновена „првобитната архаична свест“, која дошла до израз и во годините на востанието на Караѓорѓе, кога бил оживеан паганскиот војнички мит, односно паганската верзија на косовскиот наратив. Сведоштво за тоа Поповиќ нашол во *Почетокот на буната*

³ созначје (ориг. сазначје) – би можело да биде превод за терминот „конотација“ (заб. на авт.)

против дахиите“ на Вишник и во три песни за Косовскиот бој од збирката на Вук – *Кнежевата вечера, Мусик Стефан и Цар Лазар и царица Милица*. Овие песни, според неговото мислење, укажуваат на тоа дека во текот на буната на Караѓорѓе, „чии основни мотиви биле рационални, општествено-политички“, дошло до „ренесанса на паганската свест“, „до пробив на ирационални импулси“, до „митизација на косовската легенда“. Судирот помеѓу Лазар и Милош на вечерата спроти Косовската битка бил, според толкувањето на Поповиќ, судир помеѓу еден христијански владетел и еден пагански воин во кој народниот пејач му дава предност на овој вториов. „Наспроти црковните извори“, пишува Поповиќ, „народниот пејач, и тоа најмногу во *Кнезовата вечера*, го подигнал митскиот херој Милош Обилиќ над христијанскиот цар и маченик Лазар и така, низ песната, извршил реафирмација на старата вера“ (Поповиќ 2007: 126). Чесниот крст и бајракот крсташ, под којшто се борат востаниците на Караѓорѓе, не се симболи на христијанството, туку симболи на оваа стара српска вера и слобода од времето пред Косово, за чие враќање востаниците се борат. „Заедно со своите водачи“, пишува Поповиќ, „востаниците се борат за одбрана на преткосовската слобода; во нивната свест, ненавикната на хронолошко поврзување на нештатата, таа слобода симболично ја претставува триумфалниот чесен крст и бајракот крсташ“ (исто: 154-155).

Идеолозите на српскиот национализам во XIX век не ја отфрлиле оваа паганизирана верзија на косовското предание, односно мит настанат со паганизација на пораниот христијански наратив за Косовската битка. Тие, вели Поповиќ, „го искористиле косовскиот мит и го употребиле во нова политичка функција (...), национално-ослободителна, демократска, нагласено антифеудална“. Претставниците на новата национална мисла кај Србите како што се Караџиќ и Његош, настојувале новата српска национална и демократска култура да ја создадат не одвојувајќи ја од вредностите на патријархално-херојската традиција и во неа сочуваниот косовски мит, туку се труделе оваа традиција некако да ја помират со модерните политички и филозофски идеи. „Од триесеттите до седумдесеттите години на XIX век српската интелигенција се храни и со паганскиот дух на народната поезија и со модерната мисла на филозофите и научниците какви што се Кант, Хегел, Конг, Дарвин, Хекел, Бихнер и други. На една страна, релативно брзо

асимилирајќи ги тековите на модерната мисла, духовите тежнеат напред (...). Но, од друга страна, и тие не можат да се ослободат од кружното мислење, од враќањето кон Вид, првобитниот предок, чијшто ден наскоро ќе го прифатат како национален празник“, што оваа интелигенција и српското општество од тоа време ги спречува поодлучно да се свртат кон иднината и напредокот“ (исто: 162). Всушност, од судирот со модерната европска мисла, косовскиот мит излегол како победник. Тоа во прво време не преставувало проблем, овој мит долго време на Србите им бил потребен, сè додека приоритетна национално-политичка цел на Србија било ослободувањето од османлиската власт. „Биле потребни јунаци“, вели Поповиќ, „кои во знакот на старите богови, ќе умираат за новите идеали“, а нив најмногу ги имало „во патријархално-херојскиот свет на Балканот, во којшто, некаде во длабочините на свеста, сè уште тлеела традицијата на богот Вид“ (исто: 165). Тие први му се одсивале на повикот во борбата за новата држава, „слична на онаа за која во народните песни живееле и умирале српските херојски предци“ (исто: 167).

Меѓутоа, кон крајот на XIX век доаѓа до промена, косовскиот мит се одвојува од народната поезија, престанува да служи за идеите на создавање независна нација и постепено се претвора во видовденски мит, мит во служба на освојување и одмазда. Во автентичниот косовски мит „Видовден бил ден на јуначко опробување, победа, триумф над злото. Во новиот култ, настанат под притисок на политичко-економските императиви на српското граѓанство, продирањето на југ и освојувањето на Косово, Видовден е пред сè симбол на крвава, беспопштедна одмазда над сè што е турско, муслиманско воопшто“. Видовденскиот мит го претвора Лазаревото определување за царството небесно во симбол на мистичен национализам, а Милош се издвојува од целината на митот и се сведува на косовски одмазник, што претставува, вели Поповиќ, „естетска и хуманистичка деградација на косовскиот мит“ (исто: 168).

Фундамент и инструмент

Митската наратија за Косовскиот бој создадена во XIX век, современите истражувачи на српскиот политички имагинариум ја посматраат како посебен дискурс. Преовладува мислењето дека оддалечувањето од паганските верувања не е доволна причина на оваа наратија да ѝ се порекне статусот и да ѝ се поткуси името

на мит. Се поаѓа од тоа дека таа настанала со митологизирање на средновековните црковни легенди и хроники за Косово, но притоа се мисли на еден процес со кој овие легенди и хроники се употребени за изградба на нова, национална митологија, која не говори за старите индоевропски и словенски богови, туку донесува свети приказни за постанокот, борбите, поразите и воскреснувањата на српскиот народ и неговата држава, меѓу кои истакнато, ако не и најважно место, има светата приказна за херојството и страдањата на Србите во Косовскиот бој. И во овој мој преглед на историјата на косовскиот мит, тој е сфатен како сакрализирана приказна за Косовскиот бој формирана во XIX век во рамките на националистичкиот дискурс, односно национализмот како политичка религија, а предходните верзии за Косово и нивните политички и идеолошки функции ги посматрам како предисторија на косовскиот мит.

Современите толкувања на митот за Косово се потпираат на сознанијата за природата и функциите на политичките митови до кои дошле социолозите, антрополозите и истричарите, проучувајќи ги симболичките ресурси на политичката моќ. Како што утврдила Алаида Асман, новите увиди во природата на националните митови и политичката симболика во целина, се афирмирале во општествените науки почнувајќи од 1980-тите, кога предходните децении доминантната идеолошка критика на митовите како „лажна свест“ ја заменило истражувањето засновано на уверение дека луѓето отсекогаш и секаде се упатени на слики и колективни симболи, кога се афирмирани концептите на „социјалниот имагинариум“ (Жак Лакан и Корнелиус Касториадис) и на „замислените заедници“ (Бенедикт Андерсон) а ним потоа им се придружил концептот на „колективното паметење“, кој во општествените науки се појавил уште пред Втората светска војна (на пример, во трудовите на францускиот социолог Морис Албвакс), но дека дури во поново време добил забележително место меѓу интелектуалните алатки на социјалните психолози, антрополози и историчари (Asman: 32). Без оглед на тоа што знаат дека митовите на национализмот настанале во поново време, дека се конструирани и тукуречи измислени и дека имаат препознатливи идеолошки и политички функции, влијателните современи проучувачи на овие митови, како што се Емилио Центиле, Антони Смит, Раул Жирарде, Жан Пјер Сироно и Алаида Асман, се воздржуваат од тоа да ги сведат на средство за манипулативно

замаглување на вистината, а некои од нив докажуваат дека модерните политички митови, меѓу нив и митовите на национализмот, во основа не се разликуваат од митовите на архајските и традициските заедници (Жирарде: 15-17; Sironneau: 21).

Сепак, во рамките на овој нов пристап кон политичките митологии се јавуваат неслагања за некои важни прашања, кои – како што предлага норвешкиот антрополог Пал Колсто – можат да се опишат како препукување помеѓу функционалистичкото и просветителското разбирање на митовите, кое трае од почетокот на научното бавење со оваа тема и изгледа не е надминато со преминувањето од идеолошката критика на митот, на негово истражување како феномен на социјалната имагинација и колективното паметење, со промената на теориската парадигма која ја опишала Алаида Асман. „Проучувањето на историските митови“, вели Колсто, „може да има два различни облика: просветителски пристап кој цели на тоа да ги разоткрие како митови, што тие и се, со стремеж да се ослободат оние кои со нив се заведени и да се расчисти теренот за една повистинита, порационална и фактички поточна историја.

Функционалистичкиот пристап, од друга страна, го става настрана прашањето на вистинитоста и го поставува прашањето за општествените *функции* кои митовите ги вршат“. Според неговото мислење, „сериозни научници можат и двата пристапа да ги бранат и легитимно да ги користат, со извесна претпазливост и граници. Додека методологиите им се многу различни, овие два пристапа не се исклучуваат меѓусебно“ (Kolstr : 34-35). Со тоа се согласува и Алаида Асман, кога пред истражувачите на колективното паметење поставува и функционалистички и просветителски цели: „Културолошкото истражување на паметењето си става себеси во задача не само да го опише и објасни начинот на делување на сликите и симболите, туку и критички да ги вреднува и да ги преиспита нивните деструктивни потенцијали“ (Asman: 32).

И во трудовите на современите истражувачи на косовскиот мит забележливо е настојувањето да се комбинира функционалистичкиот и просветителскиот пристап, при што тие различно се сфаќаат и дозираат. Истражувачите кои пред сè се занимаваат со политичката злоупотреба на овој мит, главно не ја губат од вид еманципаторската функција која тој ја имал во минатото и која – како што мислат некои од нив – под одредени услови може да ја има и денес. Од друга страна, кај

истражувачите кои се посветени на откривање на важната, ако не и клучната улога на овој мит во формирањето и во борбата за опстанок на српската нација и држава, забележливо е настојувањето да се посвети внимание и на неговите политички злоупотреби. Така, на пример, балканологистката Милица Бакиќ-Хајден изворниот, автентичен косовски мит го спротивставила на неговите, во наше време, инструментализирани верзии и го понудила како патоказ за излез од колективната траума и морална криза во која српското општество дошло поради судирот помеѓу Србите и Албанците на Косово во последните две децении на XX век.

Таа ја анализираше улогата која во политичкиот дискурс за Косово во српската јавност 1990-тите години ја добиле наративно-митските евокации на Косовската битка т.е. „односот помеѓу нацијата и нарацијата“ воспоставен во врска со Косово. Пошла од увидот дека „политичкото присвојување на епските теми и херои се темели на семантичките можности или двосмислености вградени во самата наративна структура на епската приказна, а кои можат да се толкуваат како ‚отпор‘ на епската симболика спрема уконоачувањето во било кое историски условено значење“. Тоа овозможило пренесување на епските претстави, првобитно поетски, во „контекст на националистичките дискурси на деветнаесеттиот и дваесеттиот век“. Меѓутоа, тоа не е сè, бидејќи – како што нагласува Бакиќ-Хајден, затоа што тоа е важен момент во нејзината анализа – контекстуализацијата не е еднонасочна: епот се сели во контекст на политиката, но исто така и политиката се сели во епскиот контекст, „епските претстави и приказни во поширока смисла стануваат контекст без којшто е тешко да се сфати ‚текстот‘ на подоцнежните историски и политички околности. Според тоа, контекстуализацијата е взаемна“ (Bačić-Hayden: 127). Затоа песните за Косово, од времето кога Вук Караџиќ ја поставил косовската традиција во центарот на народниот живот и ја направил израз на српскиот „национален дух“, имаат најголемо значење за разбирање на српската национална култура и политичка историја (исто: 128). Тие таа улога ја имаат и денес и оној којшто ги бара клучевите за пристап кон современата српска култура и политика, ќе ги најде во косовскиот мит сочуван во епските песни, бидејќи во српското општество, наводно, уште е жива врска со народниот еп, за разлика од западните општества, во кои надвлада секуларизацијата и ја прекинала таа врска. Косово, вели Бакиќ-Хајден е „парадигма на колективното саморазбирање,

главна метафора во подоцнежните толкувања на клучните историски настани во XIX и XX век (исто: 133).

Меѓутоа, од односот нација и нарација, кога станува збор за српската нација и митската нарација за Косовскиот бој, можат да произлезат и негативни резултати. Тие се во складен однос кога нарацијата ја вдахновува и охрабрува нацијата во нејзините праведни борби, но нарацијата може на нацијата да ѝ нанесе штета, да биде, како што вели авторката, „деструктивна по својот учинок“. Взаемноста на контекстуализацијата може да изостане, и митот да биде грубо, банално инструментализиран. Токму тоа се случило кога Србите се обиделе да го искористат митското Косово како оружје во крвавата пресметка со косовските Албанци. Таквото користење на косовскиот мит не може да се земе како доказ за неговата иманентна насилност, бидејќи тука станува збор за негово искривено, погрешно сфаќање или, подобро речено, погрешно практикување на косовскиот мит, за негово користење вон епскиот контекст и нему својствениот етички хоризонт. Затоа Милица Бакиќ-Хајден ги повикала Србите да се вратат кон изворното значење на народните песни за Косово, односно кон автентичниот косовски мит. Апелирала и на Албанците, кои треба „да прифатат дека во српското културно, верско и национално битие Косово не е нешто што може да се пренебрегне, чиста вообразба, туку една специфична димензија на колективниот идентитет“. Од Србите побарала да се сетат дека за нив Косово е поважно како „духовен простор“ отколку како „историско место“ и дека Лазаревата дилема помеѓу земното и небесното царство, како избор меѓу минливи и неминливи вредности „не заслужува да биде банализиран“. Порачала дека „на крајот Србите мора буквално, т.е. во истриската стварност да го прифатат симболичкото (христијанизирано) значење на своите епски песни кои ги пренесувале со векови. Имено, за да се спасат духовно, тие мора да го жртвуваат „телесното` Косово“ (исто: 143).

Името и структурата

Етнологот Душан Бандиќ го прифатил мислењето дека основната порака на митот за Косово е онаа за Србите како избран народ, кој се жртвува за небесното царство, но дошол до заклучок дека за пренесување на оваа порака не е неопходен изворниот текст на митот, дека таа може да се пренесе и по некој друг пат тогаш кога изворниот текст е запоставен и заборавен. Едно истражување со кое тој раководел, извршено помеѓу 1991 и 1995 година во триесетина српски села, со цел да се утврди „дали косовскиот мит опстојал во свеста на народните маси после половина век негово потиснување во заборав“, покажало дека „косовскиот мит во голема мера е заборавен“. Прикажувајќи ги резултатите од ова истражување, Бандиќ ги пренел најинтересните одговори на испитаниците на прашањата во врска со Косовскиот бој и кнезот Лазар. Едни кнезот го опишале како просветител, други како книжевник, роднина на свети Сава, татко на деветтемина Југовиќи и водач на востанието против Османлиите, а некои го помешале со библискиот Лазар, кого Христос го воскреснал од мртвите. „Уште погуст мрак“, вели Бандиќ, „го прекрива централниот настан на косовскиот мит, Лазаревото двоумење меѓу царството земно и царството небесно. Во просек, седум од осум испитаници немале ни најмала претстава за што тука станува збор“.

Меѓутоа, други етнолошки истражувања на религиските верувања во Србија, посебно на „народното православие“, како што Бандиќ ги нарекол облиците на православната вера кај српскиот народ измешани со други верувања, го увериле дека косовскиот мит – наспроти тоа што фолклорната приказна и јунаците се заборавени – не исчезнал наполно од колективната свест на Србите. Неговата основна порака, која говори за српскиот народ како за божји избраник, може да биде одвоена од фолклорниот текст за Косовската битка и да се пренесува и на некој друг начин, тукуречи шифрирано. Бандиќ затоа можел да заклучи дека „косовската приказна со текот на времето ја изгубила својата оригинална, фолклорна обвивка, а нејзината основна порака (за Србите како народ предодреден да го понесе товарот на ‚небесната‘ судбина) денес се кажува со еден – би се рекло – таен јазик“ (Бандиќ: 30-31).

Поаѓајќи од оваа идеја на Бандиќ за постоењето на „таен јазик“ за пренесување на пораките на косовскиот мит, антропологистката Гордана Ѓериќ понудила објаснување што прави тој јазик, кои се неговите семантички елементи,

за да заклучи дека тоа се името „Косово“ и стереотипните формули со кои на него се реферира. „Со други зборови“, вели таа, „значењето на косовскиот мит во паметењето заостанува зад одржливоста на неговото име и стереотипните изрази изведени од него“. На оние кои денес во јавноста се повикуваат на косовскиот мит не им се неопходни приказните од усното предание, тие се потпираат на тоа што името Косово или некоја формула која го содржи, како што се „Косово е Србија“ или „Косово – лулка на српството“, се доволни, нивните пропагандни и политички изјави, колку инаку и да се далеку од изворното предание, да бидат примени како да извираат од него. „Анализата на доменот на разбирањето на митските нарации во секојдневниот дискурс“, вели Гордана Ѓериќ, „покажува претежна одржливост на името и формулата со која митот се претставува на штета на своето значење“ (Ѓериќ: 30). Таа тоа го објаснува со семантичката сродност на митот и стереотипите, односно со можноста митот да се сведе на стереотип, и од тоа извлекува два закулучока. Од една страна, сведен на стереотип, косовскиот мит ги губи „многузначноста, естетичките вредности, поетската сила и смислата која произлегува од усното предание“, и се сведува на средство за политичка пропаганда. Но, од друга страна, сведувањето на стереотип, му помага на митот да го сочува своето изворно значење кое останало токму затоа што е збиено во еден збор или формула, тукуречи зипувано. Конзервиран на овој начин, косовскиот мит е поштеден од конечен заборав, чии жртви се само неговите променливи идеолошки инструментализации. „Објективизирајќи ги релевантните места во заедничкото минато“, објаснува Ѓериќ, „митовите задобиваат трајна симболичка сила и рефлексивност; дури и тогаш кога со повикување на него, митот се лишува од изворната смисла, неговиот идентитет останува во името, односно во формулата со која се претставува“ (исто: 32).

Овие важни забележувања за практиката на пренесување на косовскиот мит со делумно или потполно изоставување на неговиот текст, значи, за неговата семантичка економија, се засноваат на претпоставката дека постои едно непроменливо јадро на овој мит, кое наводно опстојува во колективната свест на српскиот народ и кога митот е сведен на името Косово или кога изворната приказна за него е искривена, потисната дури и заборавена. Други современи истражувања го доведуваат во прашање постоењето на едно такво јадро. Така, антропологот Марко

Живковиќ, анализирајќи примери на оживувањето и на политичката употреба на косовскиот мит во Србија во 1990-тите години, дошол до заклучок дека тој тогаш бил сведен на еднозначна и беспоговорна света приказна, што според неговото мислење, е во споритвност со отворената структура на овој мит, која му овозможува да пренесува разновидни, дури и меѓусебно противречни пораки. Живковиќ, за тоа да го заклучи, бил поттикнат од една студија за Масада во израелскиот национален имагинариум, чии автори (Едвард Брунер и Филип Гофрејн) утврдиле дека овој мит за последното упориште на Евреите пред навлегувањето на римските легии „допушта спротивставени толкувања и еретички, оспорувачки гласови“, дека тој истовремено е приказна која го „интегрира општеството“ но и „простор на борба на завојуваните идеологии“ (Живковиќ, М: 238), дека тоа е пример кој сведочи за „инхерентниот дијалогизам на големите национални наративи (исто: 245). Живковиќ забележал дека тоа важи и за косовскиот мит, дека и тој е „интерно дијалогичен“, дека, на пример, нуди „неколку меѓусебно противречни образложенија или причини за српскиот пораз“. Во прилог на тезата за несводливоста на овој мит на едно значење, навел и едно сведочење. Некој негов зборлест сопатник во воз му кажувал дека „не требало да изгинеме на Косово, и дека ќе било многу подобро Лазар да станел османски вазал, како најпрочуениот јунак на епската поезија, Марко Кралевиќ“ (исто: 250).

Социологистката Ивана Спасиќ, авторка на еден труд за Косово како српска национална траума, забележува дека во литературата за косовскиот мит преовладува погрешно сфаќање дека тој со векови им пренесува на Србите иста порака за нивниот трауматичен пораз 1389 година, порака која наводно еднаш за секогаш го одредила нивниот идентитет, им дала насока на сите нивни акции и ги направила неприемчиви за живот во модерното општество. Тоа е, вели таа, точка во која се среќаваат и поклопуваат два инаку меѓусебно спротивставени дискурса за косовскиот мит, еден којшто го подвргнува на критика и го оспорува и друг кој го слави. Обата ги егзотизираат и ги хомогенизираат Србите, ја наметнуваат идејата дека постои национален консензус во врска со косовското наследство, ги занемаруваат разноликите гласови кои тука се јавуваат. Наспроти тоа, Спасиќ истакнува дека Косово е амбивалентен симбол кој овозможува различни толкувања, дека наративот за него е полн со прекини, двосмислици и други слични

дискурзивни нерамнини и дека токму благодарение на тоа можел така долго да трае, да биде користен за остварување на разни политички и идеолошки програми во модерната српска и југословенска историја (Spasić: 82).

Со други зборови, Србите не го носат косовскиот мит „во крвта“, како што понекогаш се вели, туку тој во нивното колективно паметење има улога на востановена референца, востановена приказна, која може да биде користена на разни начини. Косовскиот мит, поентира Спасиќ, е „заеднички јазик за несложување“ (исто: 96). Сепак, таа издвојува два начина, два главни тека на идеолошката обработка на оваа рамковна референтна приказна, од кои едниот, доминантен во поново време, води кон саморазбирање на Србите како жртва, додека другиот оди по патот на вербално самовеличење на српската сила и јунаштво. Во првиот случај, со монополизирање на улогата на жртва, која им се признава уште само на Евреите, се создава слика на морална супериорност на српскиот народ и се обесхрабрува самокритичкото толкување на последните судири во кои тој бил вовлечен, во вториот случај, свечениот говор за српското јунаштво ги остава во сенка вредностите и достигнувањата на граѓанска Србија, како тие на јуначкиот народ да не им се ниту потребни (исто: 94-95).

Тоа што референтната приказна за Косово денес во јавноста ги пополнува претежно овие два начина, не значи, вели Спасиќ, дека треба да се прифати есенцијалниот став дека постои непроменлив српски идентитет обележан со косовската траума но, од друга страна, критичкиот однос спрема овие идеолошки читања на косовскиот мит не може да се сведе на оцената дека станува збор за неважни работи кои – со оглед на тоа што тука се изнесуваат приказни без покритие – немаат такво влијание на општествениот и политичкиот живот кое би било вредно за внимание. Едно социолошко истражување за односот на граѓаните на Србија спрема политиката, минатото и националниот идентитет, во кое учествувала⁴, покажало колку е важно да се истражи дискурзивниот простор во кој наративите за идентитетот и минатото – меѓу нив и косовскиот мит – се обликуваат и репродуцираат, дека е неопходно да се обрне внимание не само на продукцијата

⁴ Исражување во рамките на проектот *Политиката и секојдневниот живот: промени во мотивациите и очекувањата на граѓаните на Србија*, објавено 2001 и 2002 година; резултати во: Golubović, Spasić и Pavićević (ур.) 2003.

туку и на рецепцијата на овие наративи. Или, поточно, на односот помеѓу продукцијата и рецепцијата.

Навистина, важно е да се забележи дека производителите и дистрибутерите на митовите создаваат и пазар за нив, така што на разни начини сугерираат, а понекогаш и експлицитно објавуваат, кому му се наменети митовите и како треба да бидат примени. И разните верзии на косовскиот митски наратив соржат повеќе или помалку изречно, но секогаш недвосмислено, упатство за неговата намена, односно дека понудениот наратив за Косовската битка има да се сфати како порака од најголемо можно значење која нацијата им ја испраќа на своите припадници, повикувајќи ги кон неа да се однесуваат како што им прилега на верници на една секуларна религија која ја сочинува национализмот – т.е. како спрема светост. Улога на гаранција дека митскиот наратив доаѓа од овластен извор денес може да ја има формата (десетерец, како знак дека на народот му се обраќа самиот народ), авторитетот на лицето кое го потпишува (на пример, некој политички водач, ценет поет или владика на СПЦ) или авторитетот на медиумот во кој е објавен (издание на САНУ, статија во „Политика“). Но наспроти тоа што произведувачите на косовскиот мит можат да очекуваат дека нивниот производ со должна почит ќе го прифатат сите Срби, ако не и сите граѓани на Србија – како што во поранешните времиња очекувале дека овој мит ќе го прифатат сите Југословени – тие денес се соочуваат со фактот дека на еден дел од политичкиот пазар минуваат слабо. Тие тоа го објаснуваат со криза на националната идеја, на таканареченото српство; оние кои не го „купуваат“ нивниот наратив за Косово и другите националистички наративи не ги сметаат за вистински Срби и истовремено, на своите потрошувачи им нудат слава и чест на бранители на загрозената српска нација. Тоа покажува дека митот за Косово како света приказна за нацијата денес е далеку од тоа да биде фактор на националната и општествена кохезија во Србија. Не е мал бројот на оние кои на пропагандниот слоган за Косово како срце на Србија возвраќаат со предупредување дека неконтролираната и неумерена конзумација на косовскиот мит може да убие.

CIP - Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека "Св. Климент Охридски", Скопје
316.722(497.11)
323.1(497.11)
39(497)
ЧОЛОВИЋ, Иван
Балканот - терор на културата / Иван Чоловиќ ; [превод од српски
Љупка Христова-Башевска]. - Скопје : Слово, 2012. - 234 стр. :
илустр. ; 20 см. - (Библиотека Logos)
Превод на делото: Balkan - teror kulture / Ivan Čolović. - Фусноти
кон текстот. - Белешка за авторот: стр. 233. - Библиографија: стр.
225-229
ISBN 978-608-4656-05-0
I. Čolović, Ivan види Чоловиќ, Иван
а) Политичка антропологија - Србија б) Србија - Политички прилики в)
Балкан - Политика - Култура
COBISS.MK-ID 91850506