

Академия наук СССР  
Институт славяноведения  
и балканистики

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ  
В ЦЕНТРАЛЬНОЙ  
И ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

Москва: Наука, 1988, 165 стр.

Ponaajprije moramo spomenuti da gornji naslov nije najprikladniji za ovaj relativno tanak, ali zanimljiv zbornik o »etničkim procesima« u južnim i zapadnim slavenskim zemljama u razdoblju od sedmog do četrnaestog stoljeća. Uostalom, tema je precizirana u predgovoru kao razvitak etničke samosvijesti slavenskih naroda u epohi razvijenog feudalizma. Dakle, *kontekst* je prije slavenski nego evropski (kako stoji u naslovu) — a čak i autori koji obrađuju neslavenske grupe, čine to u odnosu na slavensko etničko okruženje. B. N. Florja, primjerice, piše o njemačkoj etnopolitičkoj svijesti — ali u Češkoj, a E. P. Naumov, inače odgovorni redaktor zbornika, analizira problematiku Vlaha u povijesnom okviru Nemanjićeve Srbije. Možda je trebalo već u naslovu naglasiti slavenski kontekst, mada smo svjesni da bi i to stvorilo stanovite probleme.

Prema informacijama iz Predgovora, zbornik je kronološki nastavak kolektivnog rada *Razvitak etničke samosvijesti slavenskih naroda u epohi ranoga srednjeg vijeka*. Upravo zbog zanimljivosti pojedinih priloga u »kronološkom nastavku« žalimo da nismo imali priliku pročitati taj prijašnji rad. To nas, međutim, ne sprečava da razmotrimo sadašnji zbornik samostalno.

Članci iz prvog dijela posvećeni su etničkim predodžbama u srednjovjekovnim izvorima. Zbornik počinje sa već spomenutim radom Florje u kojem autor nastoji odrediti razmjere »njemačke etnopolitičke svijesti« na osnovi građe iz tzv. Zbraslavske kronike napisane početkom 14. stoljeća u istoime-nom cisterzijanskom samostanu blizu Praga. Radi se zapravo o detaljnoj analizi gledišta glavnoga kroničara, opata Petra, Nijemca, rodom iz lužičkoga gradića Žitave (Zittau). Njegovi su pogledi tipični za mnoge njemačke monahe, pripadnike cisterzijanskih i premonstrantskih redova koji su pod patrona-

tom Přemyslovića pristizali u česke zemlje od druge polovine 12. stoljeća.

Dakle, analizirajući pojedine dijelove Zbraslavske kronike, Florja dolazi do zaključka da se Petar, s jedne strane, identificirao sa Česima (*Boemi* — »naši« »mi Česi«) — koje je pak poistovjetio s krupnim magnatima — no da je gajio i pozitivni (»patriotski«) odnos prema Nijemcima (*Theutonici* — »narod naviknut uvijek pobjeđivati«). Međutim, u cjelini uzevši, Petrova etnička vizija bila je uvjetovana njegovom pripadnošću jednoj nadećničkoj crkvenoj korporaciji, a to je dovelo do neke vrste »hijerarhijske samosvijesti« u kojoj je privrženost Imperiji, kao kršćanskom makrokozmu, istupila na prvo mjesto (str. 18). Dakako, u Svetome Rimskom Carstvu dominantnu ulogu imali su njemački feudalci, pa su Petrova i slične pozicije »objektivno« odgovarale njihovim interesima, iako je sam Petar — prema Florji — iskreno vjerovao da jedino Carstvo može osigurati blagostanje Češkoj i češkome narodu (str. 18, 19). Zato je teško shvatio otpor dijela češkog plemstva protiv njemačkih grofova i dvorjana koje je Ivan Luksemburgovac, novi češki kralj i sin svetorimskog cara, doveo u zemlju kao »savjetnike«. Zbraslavski kroničar nije u njima vidio opterećenje za češku blagajnu, ili prijetnju domaćim feudalcima, pa kad su Nijemci bili primorani napustiti Češku godine 1315, protumačio je to jednostavno kako narodi općenito ne trpe tuđince u svojim zemljama (str. 15—16).

Držeći se češkog prostornog konteksta, prijeđimo na četvrti rad u zborniku, u kojem G. P. Meljnikov razmatra različite pisane verzije legende o sv. Prokopu kao indikacije o razvoju etničke samosvijesti kod Čeha u 14. stoljeću. Prokop je naime bio osnivač Savavskog samostana (južno od Praga) gdje se bogoslužje vršilo po rimskom obredu ali na crkvenoslavenskom jeziku. Umro je 1053. i bio je kanoniziran 1204.

Štovanje sv. Prokopa osobito se raširilo nakon 1340-ih godina, što bijaše, prema Meljnikovu, povezano s razvojem kulta čeških svetaca, jednoj od osnovnih linija politike Karla IV, koji je želio pretvoriti Češku u novi centar Svetoga Rimskog Carstva (str. 35). U skladu s takvim trendom broj pisanih verzija prokopske legende naglo je

narastao. Rano u 14. stoljeću nastao je češki prijevod i prerada staroga latinskog spisa *Vita s. Procopii minor*, a u drugoj polovini 14. i na početku 15. stoljeća bilo je više od 32 legende na osnovi tzv. *Vita s. Procopii maior*. U svim tim tekstovima dva su detalja bitna za Meljnikova: prvo — naglašavanje češke etničke pripadnosti samoga Prokopa, drugo — epizoda u kojoj češki knez, poslije smrti sveca, progoni slavenske monahe iz Szave, a zatim se umrlj Prokop pojavi pred novim opatom Nijemcem, koga prebije žezlom i istjera iz samostana. Iako se etničko porijeklo Prokopa provlači u svim verzijama, Meljnikov primjećuje da antinjemačka nota u epizodi o protjerivanju opata Nijemca raste u kasnijim doradama, osobito u stihovnoj redakciji koja je bila namijenjena širokim slojevima gradskog stanovništva. Naime, u prvim tekstovima Prokop nastupa samo kao zaštitnik »svog« samostana, odnosno svoje obiteljske baštine. Osnovao ga je za »svoje sinove«, a ne za opata koji je nepravедно ušao (*neprávé všel*). Češko-njemački sukob — prema Meljnikovu — imao je pri tome sekundarni značaj (str. 38). No već 1350-ih godina Prokop biva nazvan *Theutonorum expulsor* (str. 40), a pred sintagmom »moji sinovi« stavljen je pridjev »duhovni« kako bi se ublažio doslovni smisao, koji je inače odgovarao stvarnosti 12. stoljeća, kad celibat još nije bio obavezan (str. 47). Zatim, u tzv. mlađoj češkoj proznoj legendi Prokop, zajedno sa sv. Vaclavom, jasno je označen kao zaštitnik Čeha i Češke. Ključni rukopis završava riječima: »Davno bi Česi propali jer su oko njih njemačke zemlje, da ih sv. Prokop i sv. Vaclav nisu obranili« (str. 50). U istom tekstu izostavljena je uloga češkog kneza u protjerivanju slavenskih monaha iz Szave. Njemačkog opata navodno postavljaju sami monasi, a ovaj ih protjeruje jer ih ne može trpjeti. Meljnikov u tome vidi kritiku na račun »gluposti« slavenskih monaha, i tumačenje kako je nemoguća »mirna koegzistencija« između Čeha i Nijemaca. Upravo se Nijemcu [Nijemcima] pripisuje nacionalna netolerancija (str. 50). S obzirom na ove sadržajne note Meljnikov smatra da je mlađa češka prozna legenda mogla nastati i u drugom desetljeću 15. stoljeća, tj. na početku husitskih ratova. Na kraju svog rada autor

zaključuje da prokopske legende, upućene raznim socijalno-političkim grupama, odgovaraju različitim stupnjevima razvoja i izraženosti etničke samosvijesti češke »feudalne narodnosti«.

Dva autora — S. A. Ivanov i O. V. Ivanova — posvetila su svoje priloge bugarskoj problematici. Prvi od njih obradio je »etnopolitičku samosvijest« Bugara u epohi bizantskog gospodstva, a drugi bugarsku historijsku tradiciju u radu Teofilakta Ohridskog.

S. A. Ivanov počinje konstatacijom da su konfesionalno-državna a ne nacionalna načela imala cementirajuću ulogu u Bizantskom carstvu. Pojam »Romeji« izglađivao je plemenske razlike među podanicima pravoslavnog vladara, čije je osobno porijeklo moglo biti različito. S druge strane, Ivanov ukazuje na to da su pokušaji Vasilija II da asimilira Bugare u takvu okviru bili neostvarljivi, jer ih zapravo nije bilo u što asimilirati. Grčka »narodnost« nije se još oblikovala, a Bugari su već otprije bili pravoslavci. Stupanj njihova »romejstva«, dakle, ovisio je o njihovoj političkoj lojalnosti (str. 22), a ona je bila složena i proturječna. Naime, dok bizantski izvori na grčkom jeziku ističu bugarski animozitet prema Romejima, u slavenskim tekstovima (bugarskim apokritnim ljetopisima iz druge polovine 12. stoljeća) nema traga o tom neprijateljstvu. Bizantski carevi prikazani su kao bugarski, a bugarski kao »grčki« (str. 23). Čak je i Vasilije III »Bugaroubojica« (*Bulgaroc-tonus*) opisan u pozitivnom svjetlu str. 23—24. Osim toga, narodni ustanak Petra Deljana (1040), po usmjerenju antibizantski, predstavljen je kao borba protiv tzv. »Izmailičana«, zajedničkih neprijatelja Bugara, [Makedonaca — EH] i Grka. Sve to, prema Ivanovu, govori o bugarsko-grčkoj simbiozi. U prvom Bugarskom carstvu, naime, Bizant nije bio viđen kao nešto potpuno strano, već je došlo do svojevrstne, i proturječne *interiorizacije* Bizanta u bugarskoj kulturno-političkoj svijesti (str. 25—26). Simeon, primjerice, »strašni neprijatelj imperije«, želio je ne toliko da uništi Bizant koliko da sam postane njegov car. Prema Ivanovu, antiogrčki osjećaji u Bugarskoj nastali su tek početkom 13. stoljeća kad se oblikovala i grčka »narodnost« (str. 26).

O. V. Ivanova nastavlja diskusiju o »bugarskoj« samosvijesti pozivajući se

na rad Ohridskog arhiepiskopa Teofilakta — ponajprije na njegov spis o mučeništvu 15 tiveriupoljskih mučenika. U drugom dijelu tog teksta gdje Teofilakt opisuje kristijanizaciju Bugarske od vremena Kruma do osnivanja hrama spomenutih mučenika ova autorica primjećuje utjecaj lokalnih (slavenskih) historijskih tradicija. Teofilakt na primjer ne slijedi ostale bizantske pisce kada obrađuje pokrštaivanje Bugara za vrijeme Borisa. Tako i on ukazuje na teške uvjete u zemlji koje su nagnale Borisa da prihvati kršćanstvo, u Teofilaktovu radu nema onih detalja koji bi mogli prikazati bugarskog cara u negativnom svjetlu. S druge strane prilično je zanimljivo da u spisu o tiveniupoljskim mučenicima Teofilakt ne koristi etnonim »Slaveni« (iako je to činio u svom drugom radu o Klimentu Ohridskom) te da pod nazivom »Bugari« podrazumijeva kako (turkijske) Proto-Bugare tako i podanika Bugarskog carstva u doba Borisa i Simeona (str. 59—60). No još je važnije što on spominje avarsku najezdu i dolazak (Proto)-Bugara iz »Skitije«, ali ne povezuje Slavene ni s prvom ni s drugom migracijom. Za O. V. Ivanovu, odsutnost ideje o seobi Slavena služi kao pokazatelj da su potonji, živeći nekoliko stoljeća među Grcima, gledali na sebe kao na autohtono stanovništvo, i da su kao takvi postali čuvari lokalnih vjerskih tradicija kao što je bila legenda o tiveriupoljskim mučenicima (str. 61). Dakako, neki poseban odnos prema historiji prvoga Bugarskog carstva očito se umiješao u te tradicije, što se odrazilo i u Teofilaktovim (lokalnim) izvorima.

Pitanje autohtonosti (naspram migracije) središnja je tema i u za nas zanimljivom radu O. A. Akimove o razvitku srednjovjekovnih predodžaba o porijeklu Hrvata. Razna tumačenja što su ih Hrvati dali o svojoj ranoj povijesti autorica vidi kao karakterističan primjer mijenjanja slike o porijeklu vlastitog naroda u toku razvitka etničke zajednice (str. 28). Da bi to ilustrirala, Akimova ukazuje na razne slojeve u sadržaju rada *Historia Salonitana* Tome arhidakona. Najstariji sloj, prisutan u priči o dolasku sedam ili osam plemena tzv. Lingona, navodno ima sličnosti s komentarom Konstantina VII Porfirogeneta o doseljavanju petoro braće i dvije sestre sa sjevera. Među-

tim, lingonska migracija u Tome uklopljena je u povijest o gotskim osvajanjima, koju Akimova vidi kao izraz mlađega vremenskog sloja, s paralelom u *Ljetopisu popa Dukljanina*. Autorica očito slijedi Šišića kad kaže da je Dukljaninov ljetopis, u kojem se također brkaju Goti i Slaveni, nastao u sredini ili nakraj 12. stoljeća — dakle nešto prije Tomine povijesti.<sup>1</sup> Međutim, najmlađi element u Tominoj povijesti jest njegova »etimologijska« identifikacija Hrvata s Kuretima, žrecima boginje Reje kod pjesnika Lukana.

Prema Akimovoj pojedini slojevi uočljivi na primjeru Tomina djela imali su posebne funkcije u razvitku hrvatske etničke svijesti. Predaja o doseljavanju Lingona (ili Hrvata prema Porfirogenetu) odgovarala je rodovsko-plemenskim predodžbama balkanskih Slavena, dok je gotska vizija proizišla iz stapanja srednjovjekovnih tradicija u okviru novonastalog kneževskog poretka (v. str. 30—31). Autorica inače ističe da je »gotizam« bio tipičan za srednjovjekovnu Evropu. Goti su tada bili zamišljeni kao moćni pobjednici zapalog u grijehe Rimskog carstva. U skladu s tim, »gotizam« kao identifikacija s Gotima odražavao je težnju da se pred drugima uzdigne i učvrsti položaj vlastite dinastije, naroda ili države (str. 30). Međutim, već u Tominu povezivanju Hrvata s Kuretima, nastupa nov moment — prestižni značaj autohtonosti i što dulje historijske tradicije! Povijesničari 15. i 16. stoljeća (s iznimkom talijanskog humaniste Galeotta Marzija) prestali su govoriti o mitskim Kuretima, no i oni su se držali postavke o autohtonosti Hrvata, koju su vidjeli u tobožnjem slavenstvu drevnih Ilira i Dalmata. Akimova smatra da je ta faza u shvaćanju porijekla Hrvata odgovarala procesu asimilacije Romana i romaniziranih stanovnika Dalmacije u hrvatski etnički okvir (str. 33). Danas znamo da je ideja o autohtonosti Hrvata u osnovi pogrešna, no na kraju svog rada Akimova kaže da je takvo gledište ipak omogućilo Hrvatima da sačuvaju svoje ime, jezik i kulturu u

<sup>1</sup> Nedavno je, u predgovoru svom prijevodu *Ljetopisa popa Dukljanina* (Beograd: Prosveta, 1988), Slavko Mijušković odbacio Šišićeva datiranje ljetopisa tvrdeći da je ljetopis nastao tek u 14. ili 15. stoljeću. No to ne mijenja osnovu argumenata Akimove.

stoljećima podređenosti stranim silama (str. 33).<sup>2</sup>

Radovi u drugom dijelu zbornika tretiraju etničke procese u kontekstu razvoja tzv. »feudalnih narodnosti«. Sovjetski pojam »narodnost« javlja se i u prvom dijelu zbornika, no dosad ga nismo obrazložili. Zapravo, radi se o nekoj etnosocijalnoj kategoriji koju sovjetski etnolozi smatraju svojstvenom za pretkapitalističku epohu, kao što bi nacije bile svojstvene za kapitalizam.

Na početku svog priloga o etničkoj samosvijesti u bizantsko-bugarskoj pograničnoj zoni od 10. do 14. stoljeća, G. G. Litavrin iznosi razliku između »etnosa« i »narodnosti«. Prema njemu, etnosi su zajednice ujedinjene na osnovi porijekla, jezika, kulture, najtipičnijih antropoloških obilježja i svijesti o pripadnosti, koje su pak neovisne o mjestu boravka, zemlji ili podaništvu svojih pripadnika. Od 10. do 14. stoljeća takve su zajednice na Balkanu tvorili Slaveni (više ili manje u cjelini), zatim Grci, Armenci i Vlasi (str. 65). Za razliku od etnosa, međutim, »feudalne narodnosti« razvile su se među podanicima jedne države koji su dijelili istu historijsku sudbinu. U tom smislu Litavrin smatra da je bugarska »narodnost« nastala još na početku navedenog razdoblja, da se srpska razvila na prijelazu između 12. i 13. stoljeća, te da se grčka »feudalna narodnost« formirala u 13. stoljeću, kad se i Bizant službeno formira (1261) (str. 65—66).

U nastavku svog teksta Litavrin prelazi na analizu prilika među Slavenima na nekadašnjoj bugarsko-bizantskoj granici. Dok su se Slaveni na području bugarske države sve više povezivali s Proto-Bugarima, preuzimajući i njihovo ime, slavenske grupe u okolici Soluna [i južnije] morali se prihvatiti vlast bizantskoga cara, grčki jezik (odnosno dvojezičnost), te službu u tematskoj vojsci (često protiv Bugara). S vre-

menom, preuzeli su od lokalnih Grka i kult sv. Dimitrija. Zatim, zbog slabljenja slavenske samosvijesti u bizantskim oblastima i stapanja dijela Južnih Slavena u bugarsku »narodnost«, sam pojam »Slavena« počeo se gubiti (str. 69). Zato se u nekim tekstovima i bizantski Slaveni nazivaju »Bugarima«. Litavrin smatra da su ih upravo Bizantinci tako prozvali, jer nisu vidjeli jasnu razliku između Slavena i Bugara (str. 70). Ipak, razlika je postojala, o čemu svjedoče — prema Litavrinu — događaji iz vremena Samuilova pohoda na Tesaliju (980-ih). Tada su građani Larise, među kojima je bilo mnogo Slavena, pružali dug otpor Samuilu, kome su se predali tek kad ih je na to prisilila glad. Samuilo je zatim preselio stanovnike Larise u »Bugarsku«, naselivši grad »Bugarima«. Međutim, učinio je neobičan postupak kada je bivše Larisane uključio u svoju vojsku i koristio ih u borbi protiv Bizanta. Praksa uključivanja bivših neprijatelja u vlastitu vojsku bila je inače tipična za to vrijeme, no nije bilo slučajeva da su poraženi neprijatelji upotrebljeni u borbi protiv dojučerašnjih gospodara! Litavrin zato predlaže tezu da je Samuilo apelirao na slavensko porijeklo Larisana i na njihovu srodnost s »Bugarima«, pokušavajući im tako usaditi nove etničke osjećaje (str. 71).<sup>3</sup> Kasnije, kad je Vasilije II vratio Larisu u bizantske ruke, preselio je Samuilove »Bugare« u temu Voleron, ne samo jer su mu bili opasni po sebi, nego — prema Litavrinu — i zbog njihova mogućeg utjecaja na lokalne tesalijske Slavene (str. 71). Dakako, i u temi Voleron bilo je Slavena (uz donji tok rijeke Meste i Marice), no izgleda da su imali čvrst podanički odnos prema Bizantu i različitu »etnosocijalnu samosvijest« od bugarske (str. 72). Prema tome, voleronški Slaveni razlikovali su se i od tesalijskih (a dodali bismo i makedonskih) koji su se nalazili u bližem ali još uvijek na rubu prostora gdje se formirala bugarska »narodnost«. Potonji su ponekad bili označeni upravo kao »Bugarari«, no to je bio i način da se razluče kao zemljoradnici od pastirskih »Vlaha«. Litavrin ipak ne smatra da su

<sup>2</sup> Rasprava o funkciji pojedinih teza o hrvatskom porijeklu može se dakako nastaviti. Ekstremna slavenska teorija, koja je negirala ulogu starosjedilaca i neslavenskih skupina u hrvatskoj etnogenezi, odgovarala je ideološkim pozicijama panslavizma, borbi protiv germanizacije, a napolijetku i jugoslavenskoj ideji. U vrijeme tzv. NDH, hrvatski separatizam i kolaboracijski položaj prema Nijemcima dovelo je do povampirene »gotске teorije«. Političkih implikacija ima i u ekstremnoj recepciji iranske teze.

<sup>3</sup> Litavrin smatra da je Samuilo bio Bugarin, međutim, pozivanje na slavensku svijest Larisana imalo bi jaču osnovu da je u njemu vidio Makedonca!

sami prihvatili bugarski etnonim, već da su ga lokalni Grci prenijeli na njih (str. 74—75). U idućoj fazi, tj. od kraja 12. do 14. stoljeća, u situaciji ravnoteže sila i čestih ratova između Grka i Bugara, mješovito »bugarsko«-grčko stanovništvo pograničnih zona navodno je razvilo ravnodušan odnos prema tome kojoj će državi pripasti (str. 77). A to bi, čini se, značilo da se prepuštalo vanjskom utjecaju s političkih područja »bugarske«, odnosno grčke »narodnosti«.

Na kraju svog rada Litavrin iznosi tri zaključka. Prvo: da je etnosocijalna svijest doživjela evoluciju i poslije formiranja ranofeudalnih »narodnosti«, i to zbog promjena u socijalnim i političkim uvjetima života etnosa. Drugo: da su državne vlasti i službene institucije imale značajan utjecaj na etničke procese. I treće: da je svijest o feudalnoj »narodnosti« bila čvršća od [opće] etničke samosvijesti (str. 78).

E. P. Naumov posvetio je svoj prilog etničkim procesima u centralnoj Srbiji na početku 14. stoljeća. Zapravo, autor obrađuje problematiku Vlaha, mada spominje i druge nesrpske grupe u Nemanjićevoj Srbiji: Sase, primorske Rome (Latine), Grke, Albance i Bugare. Dakako, što se tiče etničkog međudonosu Bugara i Srba u to vrijeme, Naumov je kritičan prema mišljenju koje je izrazio još Stojan Novaković o neznatnoj razlici između bugarske i srpske narodnosti (v. str. 81, 82). S Novakovićem se autor ne slaže upravo u pogledu teze — koju je u novije vrijeme prihvatio M. Blagojević — o brzom asimilaciji (slavenizaciji) Vlaha u srednjovjekovnoj Srbiji. Broj Vlaha u Srbiji rastao je kao posljedica širenja države Nemanjića i imigracije iz susjednih bugarskih i bizantskih oblasti (str. 80), ali prema predloženoj tezi Vlasi su bili asimilirani već na kraju 13. stoljeća, a u 14. stoljeću predstavljali su tek socijalnu kategoriju (str. 82, prema Blagojeviću: *Istorija srpskog naroda*, Beograd: 1981). Naumov, međutim, smatra da je prirodna izolacija Vlaha stvarala prepreku za asimilaciju (str. 83). U nastavku teksta on pokušava potvrditi postavku o održavanju romanskog identiteta Vlaha na osnovi antroponimskih podataka iz srednjovjekovnih srpskih povelja. O tome bi svjedočilo ne samo 15<sup>o</sup>/<sub>100</sub> pravih romanskih imena među Vlasima, nego i imena slavensko-

porijekla korištena gotovo isključivo među Vlasima, te dvojna imena koja eventualno indiciraju dvojezičnost (str. 84).

U prvom dijelu 14. stoljeća čak trećina Vlaha zadržava romanska ili srpsko-vlaška imena, što Naumov povezuje s daljnjom imigracijom novih grupa Vlaha iz centralnih i južnih područja Balkana (str. 85). Autor također ukazuje na antroponimijske veze Vlaha u Srbiji s dalmatinskim Romanima i Albancima (str. 85—86). Posebno pitanje predstavlja i zabrana mješovitih brakova između Srba i Vlah(inj)a, prvi put spomenuta u drugom desetljeću 14. stoljeća u Milutinovoj povelji samostanu sv. Stefana u Banjskoj. Naumov smatra da su srpski kralj i iguman samostana, u sastavljanju svetostefanske povelje, vodili računa o gospodarskim razlozima, i da je bračna zabrana imala cilj spriječiti odlazak Srba zemljoradnika [tj. kmetova] u (slobodne — EH) vlaške katune (str. 88). Iz teksta povelje može se zaključiti da su feudalne vlasti pokušale ograničiti samo »vlahizaciju« Slavena kao posljedicu brakova između Srba i Vlahinja, jer o inverznom slučaju slavenzaciji Vlaha u brakovima sa Srpkinjama nije bilo govora (str. 88). Doduše, upravo pojava slavenskih imena među Vlasima ukazuje na neprirodnost i neodrživost zabrane mješovitih brakova (str. 89).

Sažimajući svoje argumente, Naumov kaže da svetostefanska povelja potvrđuje prisutnost posebnoga vlašskog i »romanodalmatinskog« subetnosa u srpskoj srednjovjekovnoj državi, te da se s obzirom na Vlahe mora govoriti o složenom sklopu subetnosa i etnografskih grupa pod različitim slavenskim (srpskim) i neslavenskim (albanskim, romansko-dalmatinskim i južnovlaškim, donekle grčkim) utjecajima (str. 91).

[Etnička] samosvijest karantanskoga i odobritskoga plemstva tema je komparativnog rada V. K. Ropina. Autor, naime, razmatra proces među Alpskim Slavenima (Karantancima) i Odobritima (slavenskim življem na području između Labe i Odre), čiji su vladari u oba slučaja imali rane i tijesne veze s Franačkim carstvom. Postupno zblizavanje i integracija Karantanije u Carstvo, te stapanje lokalnoga odobritskoga plemstva s tuđom elitom dovelo je, u krajnjoj liniji, do potpune asimilacije

Odobrita, i djelomične asimilacije alpskih Slavena (Slovenaca) (str. 94).

Na početku svoje analize Ropin utvrđuje da su se Karantanci zapravo utvrdili tijekom 7. i 8. stoljeća kao »protonarodnost«, i to zahvaljujući centralnoj vlasti kneza koji je uspio konsolidirati plemenske grupe Slavena raznog porijekla i ostatke romaniziranih keltsko-ilirskih starijih plemena. Zato je u etničkoj (samo)svijesti Karantanaca dominirala, prema Ropinu, pripadnost »zemlji« i vladajućoj kneževskoj dinastiji (str. 95). Situacija u odobritskim zemljama bila je nešto drukčija. Tu je nastala neka vrsta konfederacije između Odobrita (u užem smislu), Varga i Polaba. Svako pleme imalo je vlastiti politički centar i poganski kult. Međutim, na prijelazu iz 8. u 9. stoljeće centralna kneževska vlast postala je odlučujući faktor u razvoju »općeeodobritske« samosvijesti, a do kraja 9. stoljeća Stari Ljubek (Lübeck) uzdigao se nad ostalim plemenskim gradovima kao političko središte sveg područja. No razlika između plemena i čestih međusobnih borbi ima još uvijek i u 12. stoljeću (str. 96). Tek je početak njemačke kolonizacije sjeverne Polabije doveo do učvršćivanja etničke solidarnosti odobritskih plemena (str. 97—98).

U strukturi osobnih imena pripadnika različitih društvenih slojeva kod Karantanaca i Odobrita, Ropin vidi uvjerljiv dokaz da se plemstvo psihološki dijelilo od narodnih masa.<sup>4</sup> No uvlačenje lokalnih vladara u politiku velikoga Franačkog carstva (npr. savez Odobrita s Karlom Velikim protiv Sasana ili pretpostavljeno sudjelovanje Karantanaca u rušenju Avarskog kanata) navodno je »bitno povisilo socijalno-psihološki status onih u čiju je kompetenciju ušlo vođenje vojnih operacija, pregovori, primanje poslanika i zaključivanje sporazuma« (str. 99). U tom kontekstu, sredinom 8. odnosno na

početku 9. stoljeća, karantanski i odobritski kneževi uspostavili su vazalske odnose sa Carstvom. Slijedila su skupa putovanja na zapad, djelomično pretvaranje plemenskoga danka u darove Karolinzima, što je još više udaljilo lokalnu elitu od svojih suplemenika. S druge strane, putovanja na zapad rezultirala su i razmjenom socijalnih informacija i prisvajanjem načina života i vrijednosti franačke aristokracije (str. 100). Kneževi su prihvatili i kršćanstvo kao duhovni »uvoz« (str. 101). Ropin, međutim, ističe da je praksa vazalskih odnosa omogućila kneževima da se u konfliktnim uvjetima pozovu na autoritet karolinškog dvora, a veza sa carem postala im je sredstvo da se oslobode tradicije političke vlasti »naroda« (str. 100).

Centralizacija vlasti, a s njom povezano stvaranje vazalskih odnosa i veza sa zapadnim carstvom zaoštrilo je sukobe između kneževske vrhuške i »naroda«. Najraniji pokazatelj o tome bili bi nemiri u Karantaniju šezdesetih godina 8. stoljeća. Naime, antikršćanski ustanak alpskih Slavena, potaknut političkim i crkvenim prodorom Franaka i Bavaraca, bio je usmjeren i protiv »vlastitih« kneževa koji su podržavali zapadni utjecaj (str. 100, 101). Što se tiče udjela Karantanaca u ustanku Ljudevita Posavskog, Ropin ističe da su njihovi kneževi ostali postrani. Dakle uključivanje Karantanije u sferu neposredne vlasti bavarskih grofova, koja je zatim slijedila, nije bila posljedica nelojalnosti vrhuške prema Francima. Bavarci su počeli vladati zemljom najvjerojatnije jer je karantanska dinastija izumrla — ona nije, prema Ropinu, bila nasilno odstranjena (str. 103). U idućem razdoblju, u epohi franko-bavarske (feudalne) kolonizacije, ostaci slavenkoga plemstva sve više napuštaju tradicionalna i preuzimaju prestižna kršćanska i germanska imena, mada se zadržava i stanovita slavenka svijest tako da i u 12. stoljeću, pored brojnih mješovitih brakova, plemići sa slavenkim imenima uzimaju slavenke žene (str. 103—104).

Asimilacija karantanskoga plemstva trajala je oko dva stoljeća, a može se pretpostaviti da je uključivala i razne »etnopsihološke kolizije« kakvih je bilo i među Odobritima, o čemu, prema Ropinu, govore njemački kroničari iz

<sup>4</sup> U Karantanaca nešto preko polovine (54,2%) od 22 titularna plemića sa slavenkim imenima, o kojima se zna iz izvora za razdoblje od 9. do 13. stoljeća, nosilo je imena na -slav-, -mir-, -turd-, dok je takvih imena (zajedno s oblicima na -mystl i -vlast) bilo svega 26,5% među netitularnim zemljoposjednicima, i 18%, odnosno 21,6% kod ovisnih seljaka i slugu (str. 98). Među dvočlanim imenima polapskih plemića iz razdoblja od 9. do 11. stoljeća prevladavaju oblici na -bor-, -mystl-, -slav-, -misti-, -gnjev i -voj, kojih gotovo uopće nije bilo u nižim slojevima (str. 99).

11. i 12. stoljeća. Ropinov sažetak tih izvora ukazuje i na osobite dileme odobritskih kneževa u to vrijeme.<sup>5</sup> Kršćanstvo i vazalski odnos prema saskom hercegu bio je osobit izvor konflikata između njih i njihovih suplemenika. Tako saznajemo da je sredinom 10. stoljeća ženišdba kneza Billuga sa sestrom oldenburškog biskupa probudila »tajni« otpor kneževa sina prema kršćanstvu, jer se mladi knez navodno bojao da će u zemlji prevladati tuđi običaji (str. 106). S druge strane, kaže se da je knez Mstivoj bio presretan kad mu je saski knez obećao ruku svoje nećakinje, i da se zatim radosno pridružio svom suverenu u pohod na Italiju. No kad se vratio čuo je da su se Sasi usprotivili tom braku i da su njega osobno nazivali »psom«. Smatrao je to teškom uvredom i neprimjennom nagradom za dotadašnju vjernost, pa je sazvao »sve Slavene« kod poganskog svetišta u Retri da im kaže kako Sasi nazivaju Slavene (»nas«) psima (str. 106). »Slaveni« su mu rekli da je trebao znati s kim ima posla, jer su Sasi »podmuklo i pohlepno pleme« (str. 107).

Ropin ukazuje na značajku da se u rodovsko-plemenskoj svijesti pogana konfesionalna i etnička pripadnost podudara. Zato su odobritski Slaveni shvatili kršćanstvo kao »plemensku« religiju tuđega, tj. njemačkog naroda (str. 107), što je stavilo njihova već kršćanskog kneza u težak položaj. Indikativan je slučaj Gottschalka koji je da bi osvetio ubojstvo svog oca od ruke nekog Sasa, napustio kršćanstvo i predvodio poganske Slavene u napadu na Sasku, ali se zatim vratio kršćanstvu i pokušao pomiriti »svoj« narod i »svoju« religiju. Navodno je pokušao u crkvu uvesti propovjedi na slavenskom jeziku. Ropin smatra da je njegova slavenska svijest neosporna, no Gottschalkovi podanici vidješe njegovu politiku tek kao pokriće za »pohlepne« njemačke misionare (str. 108). Oni su izražavali svoju natplemensku (opću etničku) svijest, »ne u masovnom pokršćavanju, kako je maštao Gottschalk, nego u pobunama« kao onoj 1066, kad je sam knez bio ubijen (str. 108). Stariji knežev sin sklonio se tada u Sasku,

a mladi u Dansku. Sasi su vratili prvoga na prijestolje, no on je opet morao uteći hercegu da bi zatražio pomoć protiv zajedničkih neprijatelja (*hostes nostri*) (str. 110). Mladi sin bio je navodno oprezniji prema sentimentima svojih slavenskih podanika — crkve i svećenika bilo je, primjerice, samo u Starom Ljubeku (str. 110). Ipak, kasniji kneževi, kao vjerni vazali Sasa, stavili su se u službu ne samo kršćanstva nego i (integralne — EH) njemačke kolonizacije (str. 111). Dakako, stanovita slavenska samosvijest potakla je osnivače Meklenbuške kneževine da uzmu naslov »kneževa Slavena ili Slavije«, no unatoč tome, proces asimilacija brzo je napredovao nakon ukinuća samostalno-ga odobritskog kneževstva (str. 111—112).

Dugo smo se zadržali na Ropinovu radu jer nam se čini da jasno ilustrira složenost, proturječnost i individualno-psihološku razinu u *ključnom* procesu odnarođivanja etničkih elita. Taj proces inače podsjeća na pojavu koju je Gramsci, dakako u drugim uvjetima, opisao kao »transformizam«. S druge pak strane, Ropinov rad dobro upotunjuje ostale priloge u zborniku. Možemo naime pretpostaviti da je sličnih procesa bilo među bizantskim Slavenima; »interiorizacija Bizanta« kod Bugara (odnosno bugarske elite) isto tako nudi paralelu, a situacija u češkim zemljama također se može usporediti s prilikama kod Karantanaca i osobito kod Odobrita. Naravno, Česi (i Poljaci) uspjeli su se održati pred naletom germanizacije zahvaljujući dužoj političkoj samostalnosti. No članak Meljnikova pokazuje koliko je to bilo povezano s politikom elite, i s etničkom *reinterpretacijom* vjerskih tradicija. Da su »nadeničko« zapadno Carstvo i katolička crkva objektivno poticali germanizaciju ilustrira i Florjin rad. Međutim, jednom kad se etnos konsolidirao u »feudalnu narodnost« (recimo u srednjovjekovnoj Srbiji, ili u Hrvatskoj), pokazao je priličnu stabilnost. To je pak u skladu sa zaključcima Litavrina.

Tri rada u posljednjem dijelu zbornika obrađuju problematiku »etnojezične i kulturne historije« Slavena. Ipak, čini nam se da njihov sadržaj odudara od ostalih tema u radu, odnosno da autori zapravo obrađuju uža lingvistička pitanja. Zato ih nećemo ovdje prikaza-

<sup>5</sup>Autor se najčešće poziva na Helmoldova kroniku (*Chronica Slavorum*) i na crkvenu povijest Hamburga Adama Bremenskog.

ti. Dovoljno je reći da Vjač. Vs. Ivanov analizira tzv. heterografiju u srednjovjekovnoj slavenskoj sredini, da E. V. Cesko tretira 12. stoljeće u historiji bugarskog književnog jezika, te da R. M. Cejtin razmatra utjecaj grčkog jezika na crkvenoslavenski jezik.

Emil Heršak

Pavle Dželetović Ivanov

#### JEVREJI KOSOVA I METOHIJE

Beograd: Panpublik, 1988. 208 str.

Nedavno je u izdanju »Panpublika« izišla knjiga Pavla Dželetovića Ivanova, koji pokušava da se od zaborava sačuva prisutnost pripadnika židovskog naroda na Kosovu i Metohiji koji su tamo živjeli od 15. stoljeća do pred kraj drugoga svjetskog rata.

Na početku svog rada Ivanov daje pregled povijesti Židova u pradomovini. Zatim slijedi poglavlje o naseljavanju Židova na Balkanu, posebno doseljavanje na područje Jugoslavije. U nastavku obrađuje dolazak Židova na Kosovu i Metohiju koji su u većem broju stizali od godine 1492, nakon progona iz Španjolske. To su sefardski Židovi koji, prema podacima iz 1492. naseljavaju Novo Brdo koje je od 14. do 17. stoljeća bilo značajno privredno središte u unutrašnjosti Balkana. Zadnji podatke o Židovima u Novom Brdu datira iz 1610. Oni zatim napuštaju to područje jer rudarstvo i trgovina počinju opadati. U 18. stoljeću nalazimo podatke o njima u drugim gradovima Kosova, ali je točan broj teško utvrditi jer se podaci uvelike razlikuju. Ivanov primjerice navodi podatke francuskog konzula u Skadru po kojima sredinom 19. stoljeća u Prištini živi 1000 Židova, u Đakovici 600, dok je prema srpskom konzulu Branislavu Nušiću u Prištini bilo 500 Židova. Neslaganje u podacima Ivanov tumači time što su Turci, Bugari, »Šiptari« ili Srbi Židove svrstavali u svoje sunarodnike.

U slijedećem poglavlju autor prikazuje opću i privrednu aktivnost Žido-

va na Kosovu i Metohiji. Židovi na Kosovu i Metohiji bijahu vrlo kompaktna narodnosna skupina koja je aktivno sudjelovala u ekonomskome, kulturnom i privrednom životu, što se osobito odrazilo na razvoj Prištine, Prizrena i Kosovske Mitrovice. Možda Ivanov pretjeruje kada kaže da je sistem trgovine što su ga Židovi razvili na Kosovu bio dio velike mreže židovske trgovine širom svijeta, jer je činjenica da su Židovi održavali poslovne veze samo sa židovskim trgovcima iz drugih mjesta na Kosovu. Međutim, godine 1912. mnogi su se Židovi povukli s Kosova zajedno s Turcima pred srpskim trupama i odselili u Tursku, dok se manji broj Židova uputio prema Beogradu. Od 1912. do završetka prvoga svjetskog rata došlo je do stagnacije trgovine i zanatstva, ali se poslije 1918, kada Židovi stječu sva građanska prava, njihov život na Kosovu i Metohiji poboljšao. Ponovo su ušli u sve privredne tokove Kosova, a posebno u zanatske i trgovačke djelatnosti. Međutim, između Židova koji su živjeli na Kosovu i Metohiji i njihovih sunarodnika u drugim krajevima Kraljevine SHS postojala je uočljiva razlika. Ivanov je ilustrira citirajući izvještaj Davida Levija iz 1937, koji dobro ocrtava atmosferu što je vladala među Židovima na Kosovu, a bijaše zapreka brzom razvoju na tom području. »Ovi Jevreji su po svom mentalitetu i opštem gledanju na jevrejstvo i svet, predstavljali zasebnu grupaciju unutar jugoslovenske jevrejske zajednice... Sva mesta upravo pate pod teretom životnog stava, koji bi se mogao označiti rečju »javašluk«. Neosporno je da je to stanje u skladu s opštom situacijom u tim mestima, pa se našoj zajednici nameće dužnost da povede naročitog računa o tom svom delu na Jugu. Svest o solidarnosti i o potrebi vršenja dužnosti prema zajednici na vrlo su niskom stepenu. Opštine u Prištini i Kosovskoj Mitrovici imaju uslova da ekonomski budu snažnije i da intenziviraju svoj rad u svakom pravcu« (str. 53). Ipak, u Prištini se gradi sinagoga, općine organiziraju raznovrsne aktivnosti preko svojih humanitarnih, sportskih i kulturno-prosvjetnih organizacija.

Posebno poglavlje, ujedno i najopsežnije, posvećeno je stradanju Židova na Kosovu u toku drugoga svjetskog rata. Poslije kapitulacije Kraljevine Jugosla-