

Научна критика

Интердисциплинарни приступ историјату сакупљања, објављивања, вредновања и поређења албанских и српских (јужнословенских) епских песама

Милош Луковић

Rigels Halili, *Naród i jego pieśni. Rzecz o oralności, piśmienności i epice ludowej wśród Albańczyków i Serbów*, recenzentki: Maria Dąbrowska-Partyka, Irena Sawicka, *Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego*, Warszawa 2012, 506 str.

Rigels Halili, *Narod i njegove pesme. Albanska i srpska narodna epika između usmenosti i pismenosti*, recenzent dr Aleksandar Pavlović, prevela s poljskog Jelena Jović, Biblioteka XX vek, Beograd 2016, 458 str.

Опште напомене о фолклористичким, славистичким и албанистичким истраживањима у Пољској

С обзиром на интердисциплинарни карактер и специфичан пут настанка књиге која се овде приказује, неопходно је претходно дати неколико општих напомена о фолклористичким, славистичким и албанистичким истраживањима у Пољској. Тиме се уједно указује и на контекст појављивања ове књиге у Пољској, која је привукла пажњу и овдашњег издавача и наше публике.

Фолклористичка истраживања у Пољској имају дугу традицију. Опсежан преглед развоја пољске фолклористике, уз расправљање о савременим дилемама и перспективама фолклористике, садржан је у зборнику радова с научног скупа који је одржан 1995. године у Ополу (средња Шлезија) под насловом: *Foklorystyka. Dylematy i perspektywy*

(Simonides 1995). Ослањајући се, између осталог, на резултате тог скупа, Кшиштоф Вроцлавски (Krzysztof Wrocławski), истакнути пољски слависта и фолклориста, изложио је у нашој средини детаљан преглед највећих достигнућа и перспектива пољске фолклористике (Wrocławski 2008). Он је притом констатовао да је у Пољској, у периоду после Другог светског рата, покровитељ „еманципације фолклористике као науке о усменој књижевности (уметности речи преношених усмено) и њеном удаљавању од етнографије ка филологији (науци о књижевности)“ био Јулијан Кшижановски (Julian Krzyżanowski, 1892–1976). Вроцлавски је такође указао на „сукоб традиционалне ‘класичне’ и нове антрополошке визије савремених задатака фолклористике“ у Пољској. Притом је истакао да је „путоказ за савремене фолклористичке студије, њихову антропологизацију формулисао Рох Сулима“, антрополог културе са Варшавског универзитета (Sulima 1995). А Сулимин колега и блиски сарадник на Варшавском универзитету Анджеј Менцвел (Andrzej Mencwel), антрополог културе и историчар књижевности, у свом делу *Антрополошка имагинација* (Mencwel 2013), свестрано осветљава будућност „антрополошке историје културе“, а истиче да „не можемо замислити људску културу без комуникације“.

Славистичка истраживања имају такође дугу традицију у Пољској. Сербокроатистика се развија постепено тек у 20. веку. На Јагјелоњском универзитету у Кракову образован је 1925. године Словенски студијум (*Studium Słowiańskie*), једина универзитетска јединица тога типа у Пољској, а први лектор за српскохрватски језик био је Вилим Франчић (1896–1976).¹ У Кракову је 1933. године образована Катедра за јужнословенску филологију, на челу са Мјечиславом Малецким (Mieczysław Małecky), који се сматра оснивачем пољске балканистике (истакао се истраживањем јужнословенских дијалеката). На Варшавском универзитету први лектор за српскохрватски језик био је (1930–1938) Јулије Бенешић (1883–1957). Бенешић је уредио збирку *Jugosłowiańska poezja ludowa* (*Југословенска народна поезија*, Варшава 1938), за коју је увод написао Герхард Геземан (Gerhard Gesemann), док су преводиоци били Чеслав Јастршембејц-Кошловски (Czesław Jastrzębiec-Koszłowski) и Антоњи Богуславски (Antoni Bogusławski). После Другог светског рата, пољски слависта Маријан Јакубјец (Marian Jakóbiec), који је обављао теренска истраживања у Југославији, сачинио је избор епских песама под насловом *Jugosłowiańska epika ludowa* (*Југословенска народна епика*, Вроцлав 1948), написао увод и објашњења, а преводилац је био Јастршембејц-Кошловски. Посебна катедра за сербокроатистику основана је на Јагјелоњском универзитету у Кракову 1950. го-

¹ В.: <http://www.ifs.filg.uj.edu.pl> (приступљено 15. 6. 2020).

дине, а почетком 70-их година претворена је у Институт за словенску филологију (Instytut Filologii Słowiańskiej). У оквиру Института образован је и посебан Одсек за словенске књижевности, тако да су студије прешле границе уско схваћене словенске филологије. Током последње три деценије дошло је до знатних промена у организацији сербокроатистичких студија у Пољској, које мањим делом обухватају и литературу јужнословенских народа. Програми србистичких студија постоје и данас на универзитетима у Кракову, Варшави, Познању, Вроцлаву, Торуну, Гдањску, Ополу и Катовицама.²

Дело Вука Караџића одувек је привлачило пажњу међу славистима у Пољској, али је оно фрагментарно обрађивано. Известан подстицај за изучавање разних аспеката Вукове делатности пружио је скуп „Међународна научна конференција поводом 200-годишњице рођења Вука Стефановића Караџића на тему: Образовање језика и култура у словенским земљама“ који је, уз учешће и слависта из Србије, одржан у Варшави и Кракову 8–13. октобра 1987. године (Program Konferencji 1987). Распад Југославије условио је у Пољској појаву славистичке литературе усмерене на преиспитивање ранијих погледа на језичку и културну прошлост југословенских народа (Kornhauzer 2001; Dąbrowska-Partyka 2003; Dąbrowska-Partyka 2005). Али, последњих година међу пољским славистима поново јача интересовање за теме које су у вези с Вуковим делом (Жељински 2015; Kubik 2015). Поред тога, у Институту за словенску филологију у Кракову у току је реализација истраживачког пројекта *Idee wędrówne na słowiańskich Bałkanach (18–20 w.)* (*Флотантне идеје на словенском Балкану (18–20. век)*), који тежи регионалном сагледавању развоја и протока идеја на Балкану, а не искључиво у националним оквирима. Ипак, до појаве књиге Ригелса Халилија о којој је овде реч, у Пољској није било дела које би се на целовит и свестран начин бавило историјатом сакупљања, објављивања и тумачења народних епских песама Срба, Хрвата и сродних народа.

У Пољској је албанистика још у повоју. Студије албанске филологије постоје од 2000. године једино на Универзитету у Торуну.³ Студијама руководи Ирена Савицка (Irena Sawicka), а ангажован је и лектор албанског језика из Албаније. Поред албанског језика студенти уче бугарски или српски језик (Sawicka (red.) 2007). Пионир албанистике у Пољској био је Вацлав Ђимоховски (Wacław Cimochowski, 1912–1982), познатији у свету неголи у самој Пољској (Cimochowski 2001). Ирена Савицка и Јоланта Миндак-Завадзка (Jolanta Mindak-Zawadzka), које су уједно и сербокроатисткиње и балканистичкиње,

² В.: <https://www.uczelnie.net/slawistyka> (приступљено 15. 6. 2020).

³ В.: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Albanistyka> (приступљено 15. 6. 2020).

ауторке су *Прегледа граматике албанског језика* (Mindak-Zawadzka, Sawicka 1993). Албанска епска поезија није била предмет посебне обраде у Пољској до појаве књиге о којој је овде реч.

Истраживачки профил аутора и настанак књиге

Ригелс Халили је рођен 1975. године у Ђирокастри, на југу Албаније (на подручју које припада албанском етничком крилу Тоска).⁴ У родном граду завршио је гимназију и започео је студије албанске филологије на Универзитету „Ећрем Чабеј“ (Univerziteti „Eqrem Çabej“), где је похађао и предавања Тасима Ђокутаја (Tahsim Gjokutaj) о фолклору. После прве године студија добио је стипендију Владе Републике Пољске, тако да је од 1995. године настањен у Варшави, с тим што је у међувремену боравио пет година у Лондону. На Варшавском универзитету завршио је студије антропологије и анимације културе на Факултету полонистике (Wydział Polonistyki), на тадашњој Катедри за пољску културу (садашњи Институт за пољску културу – Instytut Kultury Polskiej). Магистарски рад је припремио уз менторство Роха Сулиме. Докторске студије је завршио у Школи друштвених наука Пољске академије наука (Szkoła Nauk Społecznych PAN) у Варшави. Добивши британску стипендију, похађао је 2004–2005. Школу за словенске и источноевропске студије (School of Slavonic and East European Studies) Лондонског универзитетског колеџа где се, између осталог, изучавају и језици средње, источне и југоисточне Европе. Користећи стипендију „Александар Неш“ (Alexander Nash), у истој школи је у периоду 2007–2010. руководио програмом албаноолошких студија (као: *Nash Fellow in Albanian Studies*). У Институту за пољску културу у Варшави одбранио је крајем 2009. године докторску дисертацију под насловом: „Oralność i Piśmienność. Epika Ludowa wśród Albańczyków i Serbów“ („Оралност и писменост. Народна епика код Албанаца и Срба“).⁵ Ментор (*promotor*) ове дисертације био је напред помињани Анджеј Менцвел, редовни професор Института за пољску културу.

⁴ Податке о себи Р. Халили је дао у краткој биографској белешци на импресуму и у Предговору српског издања књиге, као и у „Słowo podziękowania“ пољског издања књиге. Подаци о Р. Халилију налазе се и на званичним интернет страницама пољских државних универзитета у Варшави (Uniwersytet Warszawski) и Торунју (Uniwersytet Mikołaja Kopernika), где ради, као и Лондонског универзитетског колеџа (University College London – UCL), где је једно време такође био радно ангажован.

⁵ У пољском високошколском систему после доктората следи још један научни степен – хабилитација доктората, када се стиче титула: хабиловани доктор (*doktor habilitowany – dr hab.*).

Рецензенткиње, тј. чланови комисије за одбрану дисертације биле су: проф. др хаб. Јоана Курчевска (Joanna Kurczewska), социолог, социолог културе, историчар идеја, редовни професор Школе друштвених наука Пољске академије наука, те већ помињана проф. др хаб. Јоланта Миндак-Завадзка, редовни професор Института за западну и јужну славистику (Instytut Slawistyki Zachodniej i Południowej) Варшавског универзитета.

Припремајући докторску дисертацију, Халили је боравио у Београду током зиме 2005–2006. године, када је почео да учи српски језик и истражује грађу у Народној библиотеци Србије. У неколико наврата држао предавања студентима на Факултету политичких наука у Београду. У оквиру пројекта Пољске академије наука „Усмено епско песништво данас на Косову и у Санџаку“, чији је руководилац био Менцвел (“Oral Epic Poetry in Kosovo and Sandžak Nowadays”), спровео је током лета 2005. и лета 2006, као и у зиму 2007. године, теренска истраживања на ширем простору: у Рашкој области (коју он доследно означава као „Санџак“), на подручју Косова и Метохије (које он доследно означава као „Косово“) и у Тропоји (Тропојѐ) у северној Албанији. Док је руководио програмом албанолошких студија у Школи за словенске и источноевропске студије у Лондону 2007–2010. године, вршио је теренска истраживања на албанско-грчком пограничном подручју, а заједно са Ериком Гордијем (Eric Gordy) иницирао је нов истраживачки пројекат на приграничном подручју „Косова“. Такође је организовао неколико јавних наступа у овој школи, између осталих и истакнутих личности у области културе из Албаније и са „Косова“.

Од 2010. године Р. Халили је био ангажован као научни радник (у звању: адјункт) у Институту за словенску филологију (Instytut Filologii Słowiańskiej) Филолошког факултета (Wydział Filologiczny) Универзитета у Торуњу. Овај факултет је 2019. реорганизован као Хуманистички факултет (Wydział Humanistyczny), у чијем оквиру постоје и „радионице“ (pracownie), као посебне организационе јединице. Тако Халили руководи Радионицом истраживања колективног памћења у посткомунистичкој Европи (Pracownia Badań nad Pamięcią Zbiorową w Postkomunistycznej Europi). Поред тога, он има стални научни ангажман (као адјункт) у посебној организационој јединици Варшавског универзитета Студијум источне Европе (Studium Europy Wschodniej), где предаје историју Балкана 20. века. У оквиру ове институције постоји и Школа источних језика (Szkoła Języków Wschodnich), у којој је Халили раније био лектор албанског језика.

На основу одбрањене докторске дисертације, Халили је припремио књигу под нешто другачије формулисаним насловом: *Naród i jego pieśni. Rzecz o oralności, piśmienności i epice ludowej wśród Albańczyków i*

Serbów (Народ и његове песме. О усмености и писмености и народној епизи код Албанаца и Срба). Објављена је у оквиру делатности институције под називом Издаваштва Варшавског универзитета (Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego), а у оквиру серије *Communicare – historia i kultura*, чији је иницијатор и дугогодишњи научни уредник био Менцвел. На импресуму књиге стоји напомена: Podręcznik akademicki dofinansowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Академски уџбеник допунски финансиран од Министарства науке и високог школства).

Халилијева књига представљена је у мају 2013. године у Универзитетској библиотеци у Варшави (Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie). Организатори промоције били су: Пољско-албанско друштво (Towarzystwo Polsko-Albańskie – ТРА), Пољско-косовско удружење (Stowarzyszenie Polsko-Kosowskie – KOS-POL), Издаваштва Варшавског универзитета (Wydawnictwa UW), под почасним патронатом Амбасаде Републике Албаније (Honorowy patronat sprawowała Ambasada Republiki Albanii).⁶ Приликом ове промоције најављено је објављивање превода књиге на српском и албанском језику.

У Пољској су објављена два приказа пољског издања Халилијеве књиге (Kubik 2013; Soliński 2016): Дамјан Кубик (Damian Kubik) из Кракова приказао је књигу као слависта, а Јенджеј Солињски (Jędrzej Soliński), докторанд из Вроцлава, „из угла класичног филолога“.

Р. Халили је био учесник међународног пројекта „Фигура непријатеља: преосмишљавање српско-албанских односа“ („Figura e armikut. Ripërftyrimi i marrëdhënieve shqiptaro-serbe“), који је реализован 2014–2016. године, а у вези с тим сарађивао је са Институтом за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду. Учествовао је у емисији *Око Балкана* на Радио Београду 2 (октобар 2014). Учесник је међународне конференције у Београду *Срби и Албанци – којим путем даље* (јул 2018). Халилијева књига у преводу на српски језик представљена је у Установи културе „Пароброд“ (април 2017), а на промоцији је учествовао и аутор.

Халили је аутор више радова првенствено антрополошког карактера, који су објављени у часописима или зборницима радова у Пољској, Албанији и Француској, о чему постоје подаци на званичним интернет страницама институција где Халили ради у Варшави и у Торунју.

⁶ В.: <http://www.towpolalb.pl/index.php/aktualnosci/414-rigels-halili-i-jego-piesni> (приступљено 15. 6. 2020).

Упоредни преглед структуре, обима и садржаја оба издања књиге

У „Предговору“ српског издања своје књиге, Ригелс Халили каже да је то „скраћена верзија пољског издања књиге“, а за то даје објашњење: „оно с чим је било неопходно упознати пољског читаоца, за читаоце у Србији, Хрватској, Босни и Херцеговини и Црној Гори – којима је намењен овај превод моје књиге – могло је бити сувишно“. Он додатно разјашњава да се то односи „пре свега на поглавље посвећено сакупљачима песама, те уопште на напомене, којима у пољском издању често даје исувише простора“. Разлике у обиму пољског и српског издања књиге евидентне су на први поглед: пољско издање (506 страна), које иначе има већи формат од џепног српског издања (458 страна), обимније је за 48 страна (фактички и више); уз то, пољско издање има укупно 854 напомене, а српско издање укупно 612, тј. 242 мање. Али, разлике у садржини оба издања нису без значаја. И за нашу стручну и најширу читалачку публику интересантно је то како аутор излаже материју у пољском издању коју је изоставио у српском издању, те да ли у вези с тим има разлика у структури књиге и у библиографији. Стога се овде даје упоредни преглед структуре, обима и садржаја оба издања књиге.

Држећи се „фундаменталног аксиома о томе да културу треба посматрати кроз призму односа усменост–писменост“, Халили је садржај књиге разврстао у два основна дела. У пољском издању то су: *Część pierwsza. Pieśni w świecie oralności* (43–208); *Część druga. Pieśni w świecie pisma* (209–476); у српском издању то су: Први део. Песме у свету усмености (41–190); Други део. Песме у свету писмености (191–420). Оба дела имају по два поглавља у оба издања, чија нумерација тече у континуитету: I, II, II, IV. За разлику од пољског издања (где стоји: *Rozdział*), у српском издању не фигурира ознака „Поглавље“ уз конкретне наслове поглавља, те сам ја у приказу српског издања – ради компатибилности с пољским текстом – ознаку „Поглавље“ навео у угластим заградама. Унутар поглавља постоје уже целине које имају посебне наслове, те сам их ја ради лакшег идентификовања у хијерархији наслова означио као „одељци“, а ознаке наводио у угластим заградама.

Иза основних делова књиге у оба издања следе: *Słowo końcowe – ku przyszłym* (477–479) / Закључак: Ка будућим истраживањима (421–423); *Bibliografia* (480–492) / Библиографија (425–442); *Indeks osób* (493–504) / Индекс (443–455), с тим што је садржај у пољском издању (*Spis treści*, 9–10) на почетку књиге, а у српском издању на крају

књиге (457–458). На почетку књиге у пољском издању стоји: *Słowo podziękowania* (Реч захвалности), а у српском: Предговор, с извесним разлика и у садржини. Иза тога следе текстови такође уводног карактера: *Wprowadzenie: inspiracje teoretyczne i konteksty* / Увод: Теоријске инспирације и контексти. Поред тога, пољско издање има на почетку посвету и три фрагмента као мото, што нема српско издање. Пољско издање има на самом крају мапу с означеним политичким границама држава: *Albania, Macedonia, Czarnogóra, Kosowo, Serbia, Bośnia i Hercegowina, Chorwacja*; српско издање књиге нема такву мапу.

У наставку ће се изложити најважнији елементи садржаја свих наведених делова књиге у оба издања, а наслове тих делова наводим паралелно из оба издања. У овом приказу у првом плану ће бити текст српског издања, а текст пољског издања узеће се у обзир само ако се изразитије разликује од српског – што ће увек бити назначено на конкретном месту. Више пажње посвећено је проблематици српске епске поезије и питањима у вези с тим јер нам је библиографија на албанском језику и о албанској епској поезији слабије позната. Ова излагања пропраћена су местимично и мојим коментарима. Указаће се и на обим сваког од саставних делова књиге у оба издања (поглавља, одељци и др.), а навешће се и број напомена у тим деловима, што на свој начин показује колико је пажње Халили посвећивао појединим питањима из материје своје књиге.

Кад се преводе и коментаришу фрагменти текста пољског издања књиге, сви преводи у овом приказу – моје су дело, те сам ја за њих одговоран.

Słowo podziękowania (11–14) / Предговор (5–8)

Халили је у „Предговору“ нагласио да је на почетку албанолошких студија у Ђирокастри, на предавањима из фолклора Тасима Бокутаја, први пут осетио потребу да изблиза проучи односе између албанских и српско-хрватских („југословенских“ – како су их тамо звали) епских песама, али да је тек на студијама у Пољској, „када је већ изградио дистанцу према ономе што је раније научио“, његово „интересовање за ову тему прерасло је у истраживачки и научни рад“. Констатује да основу за пољско издање књиге чини његова докторска дисертација, а да је ово „оригинално издање припремио за штампу држећи се упутстава које добио од рецензената рукописа проф. Јоане Курчевске, проф. Јоланте Миндак-Завадзке, проф. Марије Домбровске-Партике и проф. Ирене Савицке“, на чему им је „бескрајно захвалан“. Аутор је захвалио народним певачима: Заиму Међедовићу

(Бијело Поље), Хамду Садовићу (Баћица), Шефку Хибровићу (Нови Пазар), Рустему Бајрами-Имералијају (Штупећ и Мад), Садику Рама-Харабадају (Шкрел), Хисену Рустеми-Куртају (Станкај), „а понајвише“ Иси Елези-Лекеђекају (Кошутан). Захвалио је пријатељима у Албанији и на „Косову“ који су му пружали велику помоћ: Арманда Кодра-Хиса и Герда Далипај „омогућиле су му приступ архивском материјалу некадашњег Института за народну културу у Тирани“, а познанство са Зимером Незиријем „отворило му је многа врата на Косову“. Додаје да је „подједнаку подршку имао и од својих пријатеља у Варшави, као и другде у свету“, али му „простор, нажалост, не дозвољава да им се свима понаособ овде захвали“.

„*Słowo podziękowania*“ разликује се у следећим елементима у односу на „Предговор“. Између осталог, аутор је у пољском издању осветлио моменат („једног мартовског дана 2001. године“) када је Анджеј Менцвел прихватио да буде ментор (*promotor*) његове докторске дисертације, после чега га је обасуо стручном пажњом и очинском бригом, те се управо своме професору прво захваљује изражавајући уједно наду да га није „изневерио“. Даље, аутор указује на „многе инспирације“ које су за њега потекле са Катедре за пољску културу (садашњи Институт за пољску културу) где је студирао, те захваљује свима са Катедре за „знање, мудрост, критичке напомене и подршку“. Такође се осврнуо на своје докторске студије у Школи друштвених наука Пољске академије наука у Варшави, којом је руководио Стефан Амстердамски (Stefan Amsterdamski), уз констатацију да „не би био то што данас јесте да није учествовао на семинарима“ које су водили тамошњи професори: Барбара Скарга (Barbara Skarga), Марек Сјемек (Marek Siemek), Марија Јањон (Maria Janion), Елжбејета Тарковска (Elżbieta Tarkowska).

Аутор је такође захвалио и својим албанским пријатељима, и у Албанији и на „Косову“. У Тирани је уживао гостопримство сродника, а стручну помоћ пружали су му: Гент Чочоли (Gent Çoçoli), Арманда Кодра-Хиса (Armanda Kodra-Hysa), Герда Далипај (Gerda Dalipaj), као и библиотекари у Народној библиотеци. Косовски пријатељи Зимер Ујкан Незири (Zymer Ujkan Neziri), Емин Кобаши (Emin Kobashi), Зимер Сила (Zymer Sila), народни певачи Иса Елези-Лекеђекај (Isë Elezi-Lekëgjekaj) и Садик Рама-Харабадај (Sadik Rama-Harabadaj), те Сали (Sali), Неџи (Nexhi) и Ноли (Noli), учинили су, како аутор каже, да се „на Косову осећао као код куће“. Он наглашава да његова књига „мно-го дугује“ двама његовим боравцима у Школи за словенске и источно-европске студије Лондонског универзитетског колеџа. Захваљујући тим боравцима могао је не само користити библиотеке ове школе и

Британске библиотеке (British Library) већ, пре свега, „сусрести много сјајних људи“, а именовано је само неке од тих за њега важних лица.

Затим Халили истиче да су на „коначан облик ове књиге веома суштински уплив имале Марија Домбровска-Партика, Јоланта Миндак-Завадзка и Ирена Савицка“, те да су му „њихове проницљиве редакцијске напомене омогућиле да поправи много грешака и нејасноћа у тексту“. Додаје да је Миндак-Завадзка „написала рецензију за докторски рад“, а да су Домбровска-Партика и Савицка „подржале издавање ове књиге“. Додајмо податак да је (сада покојна) Марија Домбровска-Партика (1947–2017), слависта, историчар јужнословенских књижевности и култура, теоретичар књижевности и преводилац, била редовни професор Института за словенску филологију Јагјелоњског универзитета у Кракову, а Ирена Савицка, лингвиста, слависта, балканолог и албанолог, редовни је професор Института за славистику Пољске академије наука – Лингвистичко одељење (Instytut Sławistyki PAN – Zakład Językoznawstwa) у Варшави. Аутор свима „срдечно захваљује за указану помоћ и благонаклоност“, а књигу је посветио „својим учитељицама и учитељима“ (*Moim nauczycielkom i nauczycielom*).

Wprowadzenie: inspiracje teoretyczne i konteksty (15–41; 42 напомене) /

Увод: Теоријске инспирације и контексти (9–39; 41 напомена)

Халили истиче да му је полемика о времену и настанку корпуса епских песама на северу Албаније и у једном делу „Косова“ и у Црној Гори „коју су водили и још увек воде научници, превасходно албански, послужила као полазиште за ову књигу“. С тим у вези даје објашњење: албански научници употребљавају за ове песме називе: *Cikli i këngëve kreshnike* (циклус крешничких песама), *Cikli i Kreshnikëve* (циклус о крешницима), *Eposi i Kreshnikëve epika* (епови о крешницима), док се у класификацији албанских фолклорних врста ове песме сврставају у *heroike legjendare* (херојско-легендарну епiku); међу припадницима северноалбанског гегијског дијалекта ове се песме означавају најчешће као *kângë kreshnike* (крешничке песме). Халили лапидарно констатује да је предмет полемике о овим песмама „њихово порекло и ауторство“, али додаје да се „полемика око ауторства крешничких песама распламсала тек у току првих деценија 20. века, када су почели да пристижу записи њихових текстова и када су се у дискусију о њима

укључили и албански научници“. Констатује да се „убрзо испоставило да између албанских и српских епских песама има сличности“, не само у начину (гусларског) извођења и у приближној или истој метричкој структури (употреба десетерачког стиха), „него је установљена и подударност у садржају и избору мотива песама“; посебно је уочена сличност између албанских крешничких песама са тзв. крајишничким песамама муслимана из Босанске Крајине. Халили наглашава да се „на врхунцу дискусије издвојило једно, у суштини, врло једноставно питање: ако су песме тако сличне, ко их је онда први створио?“ У вези с овако искристалисаним питањем, аутор каже да је главни предмет разматрања у његовој књизи „настојање да се разумеју мотиви који су подстакли ову дискусију, разлози што се упорно поставља питање чије су песме старије, односно чије су аутентичне, а чије производ угледања и имитације старијих песама“. Трагајући за одговором на ово питање, он сматра да је потребно „поставити га у историјски контекст, те истражити и реконструисати друштвено-културне моделе који су били узрок и утицали на ток ове полемике о настанку албанске и јужнословенске народне епике“.

Своје „теоријске инспирације“ за бављење овом темом аутор осветљава детаљно позивајући се на низ истакнутих (старијих и новијих) истраживача из сфере хуманистичких и друштвених наука. Истиче, између осталог, да „кључни тренутак представља, наравно, проналазак писма, јер јасно раздваја усменост од писмености“. Посебно указује на теоријски допринос Џека Гудија (Jack Goody) и Ијана Вота (Ian Watt), који су „представили фундаментални аксиом о томе да културу треба посматрати кроз призму односа усменост–писменост“, а до сличних ставова дошли су у својим истраживањима и Ерик Хавелок (Eric Havelock) и Волтер Онг (Walter Ong). С тим у вези аутор закључује да тек увођењем система општег школовања „писање и читање нису више представљали само естетски престиж већ су били и инструмент подруштвљавања, механизам васпитања и израз политичке моћи“. Управо у тој распрострањености писма „лежи кључ за разумевање низа културних и политичких процеса о којима се говори у овој књизи“. Аутор даље расправља о вишезначном појму *национализам*, те о блиским појмовима *национални покрет* и *патриотизам*, а све то у ширем европском контексту.

Халили заокружује своју „платформу за истраживања у овој књизи“ подвлачећи да је „генерално гледано, појава писма изнедрила осећај припадности заједници чије су границе шире од оних које пружа усмена комуникација, чиме је значајно промењен облик основних друштвених институција“. Аутор даље износи своје изнијансиране ставове:

Усмено народно стваралаштво – његово записивање – било је не само главни извор за развој писмености већ уједно и предмет обожавања. У овом, за формирање нација пресудном значају усмене традиције може се тражити извор албанско-српских спорова о ауторству крешничких песама.

Али, аутор иде и корак даље у разјашњавању извора албанско-српских спорова о ауторству крешничких песама:

Међутим, треба имати у виду и историјски контекст у којем су се ови спорови одвијали и контекст у ком се они одвијају у наше време. У њиховој је основи један кључни мотив: Срби и Албанци се већ готово 150 година боре, и то не само оружјем, око спорне територије, који први називају Косово и Метохија (скраћено Космет, или само Косово), други *Kosova dhe Rrafshi i Dukadjinit* (скраћено *Kosova*). Са категоричношћу коју ова констатација садржи може се и треба полемисати, што ћу покушати да учиним у овој књизи.

Тако је у „контекст полемике око генезе крешничких песама“ Халили увео и проблематику српско-албанског сукоба око Косова и Метохије показујући како његов антрополошко-културолошки приступ главном предмету расправљања у књизи добија и шире политиколошке и историографске димензије. Тиме је његова књига још више добила интердисциплинарни карактер.

Część pierwsza. Pieśni w świecie oralności (43–208) / Први део. Песме у свету усмености (41–190)

Prolog. Kartkujaç *Akta sprawy H.* (45–84; 66 напомена) / Пролог. Листајући *Досије Х.* (41–87; 66 напомена)

Опсежни „Пролог“ започет је приказом драматичне сцене крајем новембра 1971. године у купеу председничког „плавог воза“, кад је председник СФРЈ Јосип Броз Тито изнео најближим сарадницима своје мрачно предсказање будуће судбине Југославије. Ова за „песме у свету усмености“ анахрона епизода само је један у низу догађаја којима Халили илуструје и коментарише политичка збивања у Југославији (посебно на Косову и Метохији) у временском распону од 1968. до 1989. године, као и њихове одјеке у албанској јавности. Аутор се повремено враћа и у ранију прошлост, а нарочито се бави годином 1913, када је настала албанска држава. Ипак, највећи простор у „Прологу“

он посвећује настанку и садржају романа албанског књижевника Исмаила Кадареа (Ismail Kadare) под насловом *Досије X.*, који је написан 1981. године (те године избили су нереди на Косову и Метохији), а објављен је у Тирани 1989. године, у време када је политичка криза на Косову и Метохији већ била кулминирала. Главне ликове и садржај овог романа Халили пореди с подухватом америчког истраживача Милмана Парија⁷ (Milman Parry), који је 1933. и 1934. године боравио у Југославији с циљем да сакупља и проучава усмену поезију, те с подухватом Паријевог ученика Алберта Бејтса Лорда (Albert Bates Lord), који је такође сакупљао и проучавао усмену поезију: 1937. у северној Албанији, а 1950. и 1951. године у Југославији. „Пролог“ Халили окончава ипак завршним освртом на *Досије X.* и тако доспева до драматичних политичких догађаја на „Косову“ 1989. године. Овако конструисан и опширан „Пролог“, испуњен приказима и коментарима бројних политичких догађаја из новије историје, који намећу низ различитих асоцијација, угушио је и сам ауторов приказ Паријевих и Лордових подухвата на Балкану, који су били усмерени на феномен усмености у стварању епске поезије. Уза све ауторове вишеслојне и критичке оцене Кадареовог романа, прича о *Досијеу X.* више збуњује читаоца него што га уводи у тему „Првог дела“ књиге: песме у свету усмености.

Rozdział I. Opowieść o pieśniarzach (85–137; 125 напомена) / [Поглавље:] I. Прича о певачима (89–143; 117 напомена)

Аутор наглашава да су „јунаци ове приче“ певачи – они који „стварају, певају и памте песме, али их и заборављају“. На почетку констатује да су у периоду после Другог светског рата српска (или југословенска) и албанска фолклористика биле сагласне у становишту да је епика, певана уз пратњу *гусала* или *лахуте* (албански назив за гусле), „творевина уметничке душе *целокупног* народа или нације“, те да је једна од „конститутивних карактеристика фолклора анонимност аутора и колективни дух стваралачког процеса“. Додаје да се овакво уверење почело развијати још у другој половини 19. века, али се не позива на било који рад српских, југословенских или албанских фолклориста и других истраживача.

Аутор се потом „концентрише на сферу живог извођења песама на Балкану“, те истиче да се на основу радова етнографа, истраживања историчара и сведочанстава просветних радника може закључити

⁷ У српском издању Халилијеве књиге презиме *Parry* доследно је транскрибовано као *Пери* (што би одговарало транскрипцији презимена *Perry*).

да је „таквог извођења било у планинским областима у централном и југозападном подручју Балкана, односно отприлике на простору централне Србије на северу и североистоку, босанско-српског пограничја на западу, планина северне Албаније на југу и бугарско-македонског пограничја на истоку“. Уз то додаје закључак да се на основу писаних извора може извести и „временска оса живота ове традиције“ (коју он ипак не омеђава), мада је „сакупљање песама, а самим тим и писање о песницама, почело тек у доба национализма и стварања националних држава на Балкану почетком 19. века“. Стога унапред истиче да је „узајамна повезаност та два процеса – записивања песама и настанка националних држава – од великог значаја за ову књигу“, те да је неопходно разумети и друштвене односе у чијим су оквирима ти певачи деловали.

На основу дела Вука Караџића, Владана Недића, Светозара Кољевића и других, Халили даје детаљне биографије познатих старијих певача на српском језику: Филипа Вишњића и Тешана Подруговића, а помиње и Старца Милију, Старца Рашка, Стојана Хајдука, Ђура Милутиновића, Слепу Живану, Слепу Јецу и Слепу Степанију. Указује и на историјски контекст који је пратио живот ових певача (догађаји из Првог и Другог српског устанка), при чему се од историографских дела позива само на монографију Симе Ћирковића *Срби* у енглеском издању (Ćirković 1998). На основу дела М. Мурка (Matthias Murko), А. Шмауса (Alois Schmaus), М. Парија и А. Б. Лорда, аутор подробно осветљава ликове и гусларске узоре муслиманских певача са подручја „Санџака“ из генерације рођених у другој половини 19. века. То су: Салих Угљанин, албанског порекла, који је певао и на албанском и на „босанском језику“ односно „нашком језику“ (како је тај језик сам Угљанин квалификовао); Авдо Међедовић; Џемаил Зогић, такође „билингвални бард“. Говорећи уједно и о крупним историјским догађајима, у којима су на неки начин учествовали ови певачи (1876–1935. године), аутор се не позива на историографску литературу, а само у једном случају упућује на мемоаре Ећрем бега Влоре (Eqrem Vej Vlora), у преводу с турског на албански језик. Биографске податке о певачу Соколу Мартинију аутор преузима из теренских бележака истраживача Ђемала Хаџихасанија (Qemal Naxhihasani) и из рада етнолога Ндоца Поплеке (Ndoc Popleka). Од Мартинија су албански истраживачи Бернардин Палај (Bernardin Palaj) и Хаџихасани записали укупно 77 крешничких песама. Затим следи опширна биографија албанског певача са подручја Ругова Хаџи Мета-Ниљаја (Naxhi Meta-Nilaj), на основу истраживања Незирија. Мета-Ниљај је певао првенствено крешничке песме о окршајима, биткама и авантурама браће Муја и Халила, те о другим јунацима из њихове чете. Његов репертоар од 30 песама (10.615 стихова) снимио је 1987. Незири, а објавио их је Албанолошки институт у Приштини 1997. године.

Аутор закључује да „низање ових животописа на линији Вишњић–Подруговић–Међедовић–Мартини–Мета–Ниљај представља временску осу ове књиге, обухватајући безмало цео деветнаести и двадесети век“. А то је време када су се на простору средње, источне и југоисточне Европе „јавили разни национални покрети, што геополитички, што друштвено-културни“, а распадала се велика царства: Османско, Аустроугарско и Руско. Каже да, захваљујући Паријевим истраживањима, данас знамо „како се догађај претвара у песму“: реч је о „присвајању кроз слушање, како самих формула тако и одређених начина на који се оне користе“, те то „представља основу на којој певачи граде своју песму“.

Халили поново расправља о простору „где се пева“, коме даје „радни назив *епски простор*“, а реконструише га на основу траса гусларских путовања Филипа Вишњића и истраживачких подухвата Мурка, Парија и Лорда. Закључује да „у том централном и планинском региону Балкана, где се данас укрштају границе Албаније, Босне, Црне Горе, Косова, Македоније и Србије, лежи 'епицентар' епске песме“. Пропустио је да укаже на карактер вишевековни патријархалних заједница тог планинског подручја на Балкану са изразитим социо-културним особинама, у којима је и настајала епска поезија. Аутор пак наглашава да тај простор садржи многе типолошке нијансе, а расправљајући о тим „нијансама“ на основу исказа самих певача („рапсода“) 20. века, закључује (између осталог) да су „у питању различите традиције мотива, јунака и њихових подвига, као и описиваних догађаја“. Не упуштајући се у анализу типолошких разлика у песмама припадника ових етничких заједница (о чему је, иначе, писало више истраживача епске поезије), Халили каже како му се „чини да подела на различите традиције певања одражава друштвено-религијску структуру која је постојала у Османском царству, тзв. систем *милета*“, а он је „утицао на формирање и очување разлика између верских и етничких група“. Тиме је начео једну битно ширу и комплекснију тему (која припада много старијој епоси – оној пре 19. века), али у њу није дубље зашао – остајући овде на „временској оси ове књиге“ (19–20. век).

Ово поглавље аутор завршава кратким освртом на „два аспекта институционалног деловања“ савремених држава на Балкану у односу на наслеђе епског песништва: школски систем и формирање фолклористичких институција којима се управља из центра. Притом превиђа чињеницу да највећи број „народних гуслара“ на подручју југословенске државе (посебно у Србији, Црној Гори и Босни и Херцеговини) у периоду пре и после Другог светског рата није поникао у оквиру „фолклористичких институција којима се управља из центра“, већ су или самоникли или удружени у добровољна гусларска друштва и њихове асоцијације. На крају закључује да у исходу организованог

деловања на сакупљању и објављивању епских песама, те њиховом кодификацијом и увођењем у школске програме (уз актуелне процесе урбанизације и наглих социјалних промена), „усменост је полако, али неумитно, уступила место писмености“ – најпре у Србији, а потом и у осталим млађим државама у овом региону.

Rozdział II. Rzecz o zbieraniu pieśni –
ukształtowanie tradycji pisemnej
(138–208; 140 напомена) / [Поглавље:]

II. Сакупљање песама – образовање писане традиције
(145–190; 37 напомена)

[Одељак:] Wstępne punkty koordynacyjne (138–145) /
Почетне координатне тачке (145–151)

У овом одељку Халили још једном подвлачи да се историја сакупљања и објављивања српских и албанских народних песама може (или чак мора) посматрати „кроз призму образовања и развоја националних покрета, како би се истакле њихове узајамне везе и утицаји“.

[Одељак:] Vuk Stefanović Karadžić – co może człowiek (145–169) /
Вук Стефановић Караџић – шта може један човек (151–161)

Халилијева пажња је усмерена на животни пут Вука Караџића и његов рад, првенствено на сакупљању и објављивању народних песама, уз осврте на политичке прилике и културне околности које су пратиле Вуков рад или су, касније, биле у вези с Вуковим делом. Указано је на изузетну улогу коју је Јернеј Копитар имао у развоју и делатности Вука Караџића. Аутор оцењује да се „историја сакупљања и објављивања народних песама на Балкану може поделити на две епохе: оно што је било пре Вука, и оно што је било после Вука“. Истовремено он придодаје информације о постојању епских песама код Албанаца у истој епохи, на основу дела Антона Нике Берише (Anton Nikë Berisha) *Mbi letërsinë gojore shqipe (О албанској усменој књижевности, Приштина 1987)*.

За Вуков предговор *Пјеснарици* (1814) Халили каже да представља „први програмски текст који је млади сакупљач потписао“. Затим веома слободно и недовољно прецизно интерпретира неке Вукове ставове из предговора. Тако, између осталог, тврди да се „Вук овде бави

једним врло важним проблемом: дефинисањем онога шта је Србија и ко заслужује да се Србином назове“, те да „у складу с идејама епохе, он не оставља ни најмању сумњу – једини одговарајући критеријум за објашњење тог питања јесте језик“. О Вуковим ставовима аутор закључује: „Стога је за њега Србин био онај који живи и у Србији (под османлијском влашћу) и у Срему (под владавином Хабзбурга) и у Босни и Херцеговини, и у Црној Гори“. На овом месту, као ни другде у својој књизи, Халили не објашњава који простор покрива Србија Вуковог времена, тј. у којим границама постоји Кнежевина Србија пре и после стицања аутономије унутар Османског царства (1815–1833). Нема ни помена о Вуковим представама о томе која подручја изван Београдског пашалука такође припадају оновременом појму *Србија* (све до Шар-планине и Метохије на југу), о чему је Вук стицао сазнања постепено, а изразио их у неколико својих дела (*Српски рјечник* 1818, 1852; критика Вајнгартенове карте и описа Србије (*Über Serbien*) у аустријском војном журналу из 1820; *Географическо-статистическо описаније Србије* из 1827). Уз то, Халили је пропустио да коментарише завршну Вукову мисао из наведеног предговора о песмама „мужеским, кое се уз Гусле пјевају“: „А мени се чини, да су оваке пјесме содржале, и сад у народу простом содржавају, негдашње битие сербско, и име“ (данас бисмо рекли: биће, идентитет).

Разјашњавајући Вуково прикупљање грађе за збирку песама из 1815. године, Халили каже да „одмах пада у очи промена одреднице испред именице *пјеснарица*: није више *славено-србска*, већ само *србска*“, те сматра да „на тај начин Вук национализује песме које су дотад једноставно биле сматране песмама једне регије, подижући њихов значај на ниво српске националне културе, те легитимишући тиме и само њено постојање“. Оваквим закључком аутор показује да није довољно упућен у појам *славено-србски* (*славеносрпски*) језик и цео културни круг који је тај језик симболизовао почетком 19. века, чему се Вук почео већ тада супротстављати издавши 1814. године *Писменицу сербскога језика*. Аутор затим објашњава како је текао даље Вуков рад на сакупљању народних песама и њиховом објављивању у Лајпцигу (1823, 1824) и у Бечу (четврти том 1833). За Вуков обимни предговор првом тому песама лајпцишког издања (1824), аутор каже да „представља један од главних Вукових текстова о народном песништву“. Истиче да Вук у предговору „пише о превази епских (јуначких) песама над лирским (женским) песмама на подручју Босне, Херцеговине, централне и јужне Србије (коју он назива горњом Србијом) и Црне Горе“, те да се „популарност епске поезије увећава како се удаљава од линије Сава–Дунав у правцу југа и југозапада, што је, по Вуковом мишљењу, потврђивало присуство гусала готово

у свакој кући“. Халили је пропустио да укаже на чињеницу да је и сам Вук („Сербијанац“, „Јадранин из Тршића, а од старине Дробњак из Петнице“, како се већ титулисао 1823–1824) припадао простору који је он, двеста година после Вука, назвао „епским“. А занемарио је и мотиве о којима је Вук говорио још у предговору *Пјеснарици* 1814, те Вукова шира разјашњења у чланку *Прави узрок и почетак скупљања нашијех народнијех пјесама* (1842).

Поред тога, Халили је пропустио да у Вуковом предговору првој књизи песама лајпцишког издања идентификује још неке познате Вукове ставове од значаја за тему којом се бави у овој књизи, а пре свега његову тврдњу да „који човек зна педесет различни пјесама, (ако је за тај посао) њему је ласно нову пјесму спјевати“. Тиме је Вук, много пре истраживања Парија и Лорда, антиципирао неке од претпоставки формулативности у епизи код Срба и сродних народа. Такође је пропустио да истакне значајан Вуков став о аутономији народне песме као уметничког дела, где је историјска веродостојност схваћена као део поетског света (исказан у писму кнезу Милошу Обреновићу од 21. новембра 1823): „У историји се гледа истина, а у пјесми се гледа како је измишљено и намјешћено“ (данас бисмо рекли: *licencia poetica*). А није се осврнуо ни на Вуков став из предговора четвртој књизи песама (Беч, 1833): „Истина, да у народним песмама (као готово ни у каким) не треба тражити *истините историје*; али *приповетка*, која је у јуначким песмама најглавнија ствар, у песмама од доброга певача никад није са свим противна здравоме *народном*, и у *песмама обичном разуму*“. Оваквим ставом Вук је заокружио своје мишљење о неподударности епског виђења догађаја са историјским чињеницама, чиме је заправо био претеча бројних потоњих истраживача који су на сличан начин указивали на однос епике и историје. При крају приказа Вукове делатности Халили закључује: „Вук је несумњиво значајно допринео преласку српског народа у модерну нацију са јасно дефинисаном историјском субјективношћу“. Уз то оцењује да су „један од кључних елемената који спајају ову националну заједницу биле песме које је Вук сакупио и објавио, не третирајући их више као глас народа, већ као богатство нације“. Уз овакав закључак аутор се није позивао и на историографска и друга дела која се баве свим другим (а такође веома сложеним) „кључним елементима које спајају ову нову националну заједницу“. То му није сметало да учини корак даље у закључивању о Вуку и резултатима његовог рада:

Он је постепено постао свестан тога да ништа није уздицало српски народ у очима ондашње Европе, колико његова збирка српских песама. Била је то најава њихове даље инстру-

ментализације, будући да су у другој половини и крајем 19. века, те почетком 20. века народне песме постале једна од најважнијих легитимација оправданости српских националних, државних и територијалних стремљења на Балкану.

Тако аутор својим пером, у пар потеза, прескаче неколико деценија и читаво столеће, доводећи у непосредну везу песме које сакупио Вук Караџић са „српским националним, државним и територијалним стремљењима на Балкану“ у другој половини и крајем 19. века, те почетком 20. века.

Одељак у пољском издању знатно је обимнији (2,5 пута) од одговарајућег одељка у српском издању, а неупоредиво је већи и број напомена (59 према 10). Много је више и цитираних дела, а највећи број њих није на српском језику. Халили у одељку пољског издања понекад чини и „лапсусе“ (који се могу приписати и небудности рецензентата). На пример, каже да се Вук родио „у Тршићу, селу које се налази у Срему, неких седамдесет километара на југозапад од Београда, близу границе с Босном“; за друго издање Вуковог *Српског рјечника* каже да је објављено у Бечу 1853. године, уместо: 1852. године.

Поред тога, у одељку пољског издања аутор је знатну пажњу посветио Вуковом делу *Ковчежић за историју, језик и обичаје Срба сва три закона* (1849). Каже да се у том делу Вук поново „позабавио питањем концептуализације српског народа сумирајући своја разматрања на ту тему“, те да је по Вуку „основни критеријум који разликује српски народ од других његов језик, један, мада веома дијалекатски издиференциран“. Аутор поставља питање „шта изражава овакав став“: „да ли поставља подлогу за каснију конструкцију под називом југославизам, како се касније аксиоматски тврдило, нарочито у време друге Југославије“, или је то „пре израз империјалног односа српског национализма према хрватским или босанским земљама, који се све чешће приписује Вуку у науци у постјугословенским земљама“. Он износи своје мишљење о томе и каже да „обе интерпретације одређују претерану политичку инструментализацију инспирисану политичким побудама“, те да је „по Вуковом мишљењу не вера већ језик одлучивао о народној посебности“. Додаје како се „чини да Вук није мислио у категоријама државе Јужних Словена, а у његовој концептуализацији српског народа уопште није присутан државни чинилац“. Закључује да је Вук „видео српски народ пре свега као културну заједницу, још не политичку“, те да ће „пренос акцента на то друго бити дело других мислилаца, посленика и политичара, једно или два каснија поколења“. Тако аутор у анализу Вукових ставова у *Ковчежићу* уноси сужену перспективу потоњих времена, уз осврт на неке аспекте ратних 90-их година на тлу бивше Југославије.

Износећи наведене коментаре и судове о Вуковим ставовима у *Ковчежићу*, аутор је пропустио да пружи још неколико напомена које би бациле више светла на те Вукове ставове: чланак „Срби сви и свуда“ у *Ковчежићу* Вук је сачинио 1836. године, када су знања о етничким приликама на Балкану била веома оскудна, а Османско царство је и даље доминирало готово целим балканским подручјем; поред тога, Вук у то време није био усамљен у схватању етничког карактера носилаца штокавског наречја: исто мишљење имали су и Вукови учени савременици Јернеј Копитар и Франц Миклошич. Аутор такође није поменуо ни умерено интонирану реакцију Богослава Шулека (*Невен*, 1856) на Вукове ставове у *Ковчежићу*, као ни Вуков помирљив став тим поводом (*Видовдан*, 1861).

[Одељак:] По Вуку (170–182) / После Вука (161–169)

На почетку одељка српског издања Халили констатује да је „Вукових настављача много и немогуће их је све овде поменути“. Осветлио је делатност Грге Мартића (1822–1905), Богољуба Петрановића (1830–1887) и Косте Хермана (Kosta Hörmann, 1850–1923), уз општу оцену да је њихово сакупљање, објављивање и дистрибуирање народних песама „попримило одлике свесно вођење културне акције“. Расправља о Јагићевој оцени Херманове збирке и констатује да је Јагић, као присталица југословенске идеје, „сматрао да Срби и Хрвати чине један народ“, а да су „песме босанских муслимана део српске народне епике“. По Халилијевој оцени, „овај је суд постао важан чинилац аргументације многих каснијих српских истраживача, који су босанске муслимане сматрали Србима“.

Одељак пољског издања дужи је од одељка српског издања, а има и три пута више напомена (29 уместо 9). У њему даје категоричну оцену: „Без сумње, Херманова збирка јесте један од фундамената новог идентитета муслимана у Босни који се обликовао од друге половине 19. века, а који је истицао посебност у односу на српске или хрватске претензије“. Аутор потом подробније говори о реализацији пројекта издавања хрватских народних песама („формата Вукове збирке“) који је реализован под окриљем Матице хрватске у периоду 1874–1901. године. На крају тог одељка аутор превише уопштено и смело закључује да су се „крајем 19. и почетком 20. века, када је агитација у корист југословенства достигла врхунац, песме садржане у свим овим збиркама песама, иако су потицале од различитих народа, почеле да сматрају духовним изразом једне нације – Јужних Словена“, те да су „Вукове, Јукићеве и Мартићеве, Херманове, те најзад Матичине збирке

третиране као делови исте слагалице, засебни, али који се међусобно допуњују“. Сумирајући своје закључке о објављивању епских песама, аутор каже да је „рад на пољу сакупљања и објављивања ових песама трајао у току целог 20. века, и траје и данас“, чиме су се „формирали посебни корпуси народних песама (нарочито епских) Срба, Хрвата, Бошњака, а нешто касније и Бугара, Црногораца и Македонаца“.

[Одељак:] *Visaret e Kombit – skarby narodu w służbie narodu (183–193) / Visaret e Kombit – народно благо у служби нације (169–178)*

Халили подробно излаже историјат сакупљања албанских епских песама, за који каже да је имао две фазе и наводи издања из обе фазе. У првој фази сакупљачи су материјал налазили међу Албанцима у дијаспори или је материјал објављиван на другим језицима (Jerolim De Rada, *Rapsodie diun poema albanese*, Фиренца 1866; Johann Georg von Hahn, *Albanesische Studien*, Беч 1854; Zef Jubani, *Racocolta di canti popolari albanesi*, Трст 1871; Efthimi Mitko, *Alvanikēmelissa*, Александрија 1878, Тирана 1968), док се у другој фази већ појављују збирке које објављују Албанци на албанском језику. Почетком друге фазе аутор сматра објављивање збирке фрањевачког свештеника Вићенца Пенушија: Vinçenc Pennushi, *Kāngë popullore gëgnishte (Народне песме на гегујском, Сарајево 1911)*, у којој мањи део песама потиче с подручја Ђаковице, а већина из северне Албаније. Аутор каже да је подстицај за издавање ове збирке В. Пенуши добио од друга два фрањевца: Ђерђа Фиште (Gjerg Fischta) и Штјефена Ђечова-Кријезију (Shtjefë Gjeçov-Kryeziu), те да се Фишта обично сматра аутором предговора у збирци; а у предговору се излаже читав програм припремања и издавања серије књига под називом *Visari Komtaar (Национално благо)*, који би обухватио песме, басне, пословице, легенде, веровања и обичајне норме Албанаца како на северу тако и на југу земље, али и оних у дијаспори (реализација тог програма није могла бити започета због избијања Балканских ратова и Првог светског рата). Аутор се даље осврће на месечник *Hylli i Dritës (Јутарња звезда)*, који је у Скадру покренуо Фишта: у њему су у периоду од 1922. до 1944. године излазили материјали намењени планираној серији *Visari Komtaar*.

Аутор указује и на резултате деловања нарочите комисије у Албанији, основане 1937. године, у којој су се, као већ искусни сакупљачи народних умотворина, нашли и Пенуши и Фишта. Та комисија вратила се старој идеји о издавању зборника целокупног

албанског фолклора: тако је конципирана серија *Visaret e kombit* (*Народно благо*), и до 1944. објављено је петнаест томова, с обиљем епике. Аутор прецизира да су само првих пет томова у потпуности обрадили њени идејни творци, док остали томови представљају посебне фолклористичке збирке и речнике ретких израза. У првом тому нашле су се искључиво епске песме, које су подељене у две групе: 1) *kângë trimnije* (јуначке песме), које описују догађаје из времена Османског царства; 2) *kângë kreshnike* (крешничке песме), које опевавају догoдoвштине Муја и Халила и њихове дружине. Други том *Kângë kreshnikës dhe legenda* (*Крешничке песме и легенде*) обухвата песме и баладе („легенде“) албанских горштака, а приређивачи су у уводном тексту указали на генезу албанског фолклора и дали анализу објављених умотворина. Аутор закључује да је „тешко проценити значај овог зборника за албанску фолклористику и културу уопште“, али да се „тек од тренутка његовог објављивања може говорити о кодификацији албанских народних песама“.

[Одељак:] *Raġst*wo i pieśni (193–203) / Држава и песме (179–187)

Аутор је дао преглед политичких збивања у Албанији у периоду после Другог светског рата, која су утицала и на однос према народним умотворинама и фолклорном наслеђу. Тако пружа податак да је после Другог светског рата основан Албански институт за науку (*Instituti Shqiptar i Shkencave*), а да је „убрзо по оснивању Института за науку“ објављена збирка песама *Këngë popullore legjendare* (*Легендарне народне песме*), која је углавном садржала текстове из предратних публикација, али „очишћених“ од садржаја (пре свега верског) који је сматран идеолошки штетним. Даље аутор разјашњава: приступило се реализацији амбициозног пројекта издавања зборника целокупног албанског фолклора; први том (1966) обухватио је легендарну епику, а у њему су се нашле све крешничке песме објављене до 1940. године; други том (1983) обухватио је махом грађу сакупљену приликом првих послератних теренских истраживања; замишљени пројекат ипак није у потпуности реализован.

Аутор такође даје податке и о збиркама албанских народних песама које су објављене у Приштини (уз коментар друштвених и политичких околности које су пратиле издавање тих збирки): прва збирка објављена је 1952. године под насловом *Kângë popullore shqiptare të Kosovë-Metohisë* (*Албанске народне песме са Косова и Метохије*); касније је Албанолошки институт у Приштини објавио неколико збирки ал-

банских народних песама: *Këngë kreshnike I* (Крешничке песме I, 1974); *Këngë kreshnikës II* (Крешничке песме II, 1991), а 2007. године објављена је четворотомна збирка *Këngë popullore historike* (Историјске народне песме). У периоду 2011–2014. године реализован је и пројекат под насловом „Албанске крешничке песме у пет држава“, а припреман је и вишетоми зборник *Epika legjendare e Rugovës* (Легендарна епика из Ругова).

[Одељак:] Perspektiva komunikacija (203–208) / Комуникацијска перспектива (187–190)

Аутор прво констатује да само записивање песама није у пракси непосредно водило престанку усмене традиције, али наглашава да први запис песме представља већ њен стабилан текст, чиме песма постаје заправо књижевно дело; то отвара њен живот у новој, писаној традицији, где се певач „повлачи у позадину“, а уместо певача на сцену ступају потом „интерпретатори“. Аутор такође наглашава да „кроз значајне преображаје пролази, најзад, и трећи одлучујући елемент живог извођења песме, а то је аудиторијум“, чија се „активна улога“ сукцесивно смањује. У условима усмености публика је била „активна“ и имала „контролну функцију“ у односу на песму и на самог певача. Стога аутор поставља питање: „Да ли се релација песма – читалац разликује од односа песма – слушалац?“, односно: „На какву колективну везу упућује текст песме?“. У вези с тим аутор сматра да песма која се у усменој традицији слуша по кућама и на јавним местима „упућује на јунаке и догађаје везане за локалну заједницу“, те да „кроз песму слушалац ступа у интеракцију с том основом на којој се заснива његова заједница“. Потом закључује да се „може рећи да се прича коју песма садржи у извесној мери преображава у мит те заједнице“. На другој страни, током читања записане песме овај се контекст губи, а појављивање песме „у форми текста, насловљеног и на одговарајући начин категоризованог, ствара се за њу нови контекст – национални“. Зато аутор тврди да је „заједница на коју песма упућује слушаоца била стварна, видљива и опипљива, док њен писани текст уводи читаоца у имагинарну заједницу, постајући мост између појединца и народа/нације“.

Овакво схематично објашњење комуникацијске перспективе епске песме у усменој традицији далеко је од стварног објашњења феномена веома распрострањених „флотантних“ мотива, сижеа, ликова и топонима у традицији усменог епског песништва на Балкану, који далеко надилазе и локалне и етничке границе – о чему је много писано, па и сам аутор о томе расправља на неколико места у књизи.

Утолико и контекст који се ствара записивањем епске песме није само „национални“ већ често и „наднационални“, какав је заправо био и пре записивања песме (у оквиру једне културне зоне као што је „епски простор“ о коме се говори и у овој књизи), али је довољно богат и разуђен да се у њему могу препознати разне „локалне“ заједнице из различитих „националних оквира“. Уз то, пракса записивања епских песама и код Албанаца и код Јужних Словена (чак и онда кад је стимулирана од државних органа) није аутоматски означавала и „прекид традиције усмене културе“ јер су нове епске песме дуго настајале као производ усмене културе и после започињања праксе записивања епских песама.

Część druga. Pieśni w świetle pisma (209–476) / Други део. Песме у свету писмености (191–420)

[Одељак:] *Krótkie intermezzo teoretyczne*
(211–224; 21 напомена) /

Теоријски интермецо (199–205; 15 напомена)

Уводни одељак за цео „Други део (Теоријски интермецо)“ Халили посвећује теоријском дефинисању кључних појмова којима жели да разјасни улогу епских песама у „свету писмености“ код Срба и Албанаца. Позива на ставове западних теоретичара (Антони Д. Смит (Anthony D. Smith), Џек Гуди, Харолд Блум (Harold Bloom)) и пољских антрополога (Менцвел, Курчевска). Тако извучи на површину питање:

Због чега у случају Срба и Албанаца (као и још неких народа у Европи) народне песме које су објављене у збиркама и серијама књига представљају непрестану референтну тачку и предмет опште друштвене рефлексије, док, на пример, у случају Пољака или Француза то спада и област коју познаје и истражује тек узак круг стручњака и аниматора културе?

Да би дао слојевит одговор на ово питање, аутор се усредсредео на дефинисање појмова *канон*, *књижевни канон*, *национални канон*. Враћајући се на случај Срба и Албанаца, он истиче да су „код Срба и Албанаца народне песме постале један од темеља националног идентитета“, те да су „посебно епске песме, као и одговарајућа иконосфера, израсле у један од националних симбола, што су остале до данас“. Стога он наговештава настојање да у овој књизи прикаже ток и консеквенце процеса „формирања канона у српском случају“, односно

„борбе за канон у албанском случају“. „Теоријски интермецо“ завршава закључком да се „тако песма у канону националне културе открива као утицајно средство за друштвену мобилизацију и политичко деловање“.

Rozdział III. Ukształtowanie kanonu – przypadek serbski

(225–350; 248 напомена) / [Поглавље:]

III. Формирање канона – српски случај

(207–304; 156 напомена)

На почетку овог поглавља Халили посвећује пажњу књизи Миодрага Поповића *Видовдан и часни крст: оглед из књижевне археологије* (Београд 1976, 1977, 1998), позивајући се на њено треће издање. Наводи да је Поповић у овој књизи „понудио нов приступ књижевној историји који је дефинисао као ’синтезу митологије, социологије, историје, лингвистике и дубинске психологије““, а „за предмет истраживања одабрао је народне песме о Косовском боју и култ кнеза Лазара, то јест два основна елемента косовског мита, како би указао на две развојне линије митологизације Косовске битке“. Аутор укратко интерпретира Поповићеву анализу двеју развојних линија: прву чини Лазарев култ, „чије су окоснице успостављене одмах након битке у манастиру Раваница“; друга развојна линија „води кроз народне песме, где је централна тачка убиство турског султана Мурата од српског витеза Милоша Обилића“. Халили парафразира Поповићеву тврдњу да је „косовска легенда најпре била обликована у писаним текстовима, да би затим била подвргнута накнадној митологизацији, односно била интерпретирана у складу с паганским веровањима, са ’старом вером““. Он сматра да је за тему којом се бави „од суштинског значајан још један Поповићев закључак“, који цитира (цитат је очигледно преведен с пољског језика на српски, а није преузет непосредно из Поповићеве књиге, тако да има извесних непрецизности – нпр. синтагма „смртоносни поклич“ у Халилијевој књизи заправо гласи „убојна крилатица“ у Поповићевом оригиналу):

У XX веку очито се ствара нови култ Видовдана, који ће се јавити као последица национално-политичког процеса започетог још у доба романтизма. У XIX веку романтичарски песници и идеолози српске нације прихватили су косовски мит и дали му посебно место у духовном животу српске нације. Он је у њихово време постао изворно национални мит, који ће изнедрити смртоносни поклич: За крст часни и слободу златну.

Овај одељак је нешто дужи у пољском издању ауторове књиге, али има знатно већи број напомена (15 уместо 6, колико их је у српском издању књиге). Говорећи у том одељку о „другом путу митологизације Косовске битке“, аутор наглашава Поповићеву тезу да се Видовдан „не односи на дан св. Вита, него представља одјек прасловенског култа и ритуала Световита, бога изобиља, светлости и рата, симболично приказиваног са рогом и мачем у рукама“. Он се позива на дело Александра Гјејштора (Gieysztor 2006), који је то име „полонизовао као *Świętowit*“. Уз то, аутор има још један коментар о „древном богу-ратнику“ (овај коментар не постоји у српском издању књиге): „У претхришћанским временима ово божанство морало је међу Србима уживати велико поштовање, а Видовдан је једноставно морао бити дан када му се приносила жртва“.

Својим синтетичким и релативно кратким освртом Халили није, наравно, могао исказати сву разуђеност и различите нијансе Поповићевог излагања, за шта потребно много више простора од онога који му је он посветио. Ипак, Поповић је предмет разматрања у својој књизи дефинисао много јасније него што је то учинио Халили у свом осврту на Поповићеву књигу. У средишту Поповићеве пажње је *косовска легенда*,⁸ а он се задржао „пре свега, на кнезу Лазару и Милошу Обилићу, главним јунацима косовске легенде“. Пратећи „настанак, развијање и ширење легенде“, Поповић је показао како је, по његовом сазнању, „текао процес митизације историјских личности, како је у току процеса долазило до амалгамисања хришћанске и митске свести“, чиме је настао косовски мит, „сржни мит српске јуначке поезије“ (Поповић 1977: 14–15). А кад говори о процесу митизације (митологизовања) историјских личности и главних јунака косовске легенде, Поповић полази од претпоставке да је „култ белог, јаког, сунчаног Вида“ постојао и пре Косовског боја чинећи срж херојског бића српског народа, те да је „живео у лепоти косовских песама и тамо где није непосредно именован“. Поистоветио га је с „древним словенским богом Видом“, за кога каже да је „код западаних Словена познат као Световид“, а његов храм постојао је на острву Риген (Рујан) у Балтичком мору. Стога је Поповић сматрао да је Видовдан код Срба од искона народни празник, наслућујући да је „Видовдан у народној свести сачуван као дан јуначког огледања“ (Поповић 1977: 62–77). Поповић се

⁸ Поред Миодрага Поповића, и многи други аутори користе појам *косовска легенда*, те тако њиме и ја оперишем у овом приказу. У нашој литератури је у више наврата указано на потребу да се категоријално разграниче појмови *историјско предање* и *легенда*, па у вези с тим и употреба термина *косовска легенда* и *косовско предање* (иако се ради о сродним појмовима); указано је такође и на предности употребе термина *косовско предање*. В. о томе више у: Петровић 2005.

потом позабавио тумачењем „друштвено-историјске бити и поетске функције косовског мита“, чиме је разјаснио своје виђење видовданског култа (Поповић 1977: 134–152). Своје налазе и закључке Поповић је подробно образложио – али их Халили није све узео у обзир (а није узео у обзир ни оцене о значају српских епских песама из Вукових збирки које је Поповић изложио у својој главној студији о историји српске књижевности епохе романтизма).

Поред Поповићеве књиге, последњих стотинак година објављени су, у оквиру различитих научних дисциплина, многобројни радови који се односе га генезу, манифестације и функције косовске легенде и косовског мита или пак на поједине мотиве из тог тематског круга (наведимо само неке од савремених аутора: Никола Банашевић, Видо Латковић, Радосав Меденица, Мирослав Пантић, Раде Михаљчић, Јелка Ређеп, Нада Милошевић-Ђорђевић, Јован Деретић, Ненад Љубинковић, Александар Лома, Валентина Питулић, Соња Петровић, Бошко Сувајџић и др.). У тим радовима препознају се три основна тематска круга: 1) развитак косовске легенде; 2) главни јунаци косовске легенде; 3) спајање људског и божанског (митизација, митологизовање).

Како то излажу многи аутори – косовска легенда је у усменој традицији живела вековима на ширем јужнословенском простору (па и међу Албанцима), а сачувани извори и записи обележавају разне фазе њеног развоја. Косовска легенда је обрађена у различитим фолклорним жанровима, пре свега у народним песмама и предањима. Записи епске поезије (бугарштице су бележене од током 16–18. века, а десетерачке песме почев од 18. века) фиксирају једну веома позну фазу развоја косовске легенде, а легенда је настајала и живела много пре тога и наставила је да живи и упоредо са записима песама. Како то истичу неки аутори, нпр. Михаљчић (2001: 44), „срж косовске легенде је стварни догађај“, а тај стварни догађај „вековима је попримио наносе дуге посткосовске стварности“. То значи да се „обликована у епске песме кратког стиха косовска легенда ширила и прерастала у стварност, освешћивала покорене, подстичући покрет који ће тек ући у историју“; у том смислу нас „епске песме косовског циклуса не обавештавају о прошлости“ већ се оне „позивају на прошлост и тумаче прошлост да би мењале опор тренутак стварности“.

Један број проучавалаца сагледавао је генезу косовских песама у дубљој перспективи, покушавајући да испод историјске (или псеудоисторијске) превлаке разоткрију неке старије, пре свега паганске мотиве: поред М. Поповића, митолошку подлогу испитивали су, поред осталих, Веселин Чајкановић, Војин Матић, Ненад Љубинковић, Александар Лома и др.

Неки од кључних ставова М. Поповића у наведеној књизи били су изложени оштрој критици, а Халили није узео у обзир те критичке осврте. Између осталог, компаративним истраживањима словенских и индоевропских корена српске епике (Лома 2002), као и хагиографских и иконографских извора (Марковић 2006–2007), утврђено је да је потпуно погрешно Поповићево уверење да Светог Вида из српско-хрватске традиције треба поистовети са словенским божанством *Svetovitъ/Свентовит*, чији се култ прослављао у средњем веку на острву Риген (Рујан) у Балтичком мору (Лома 2002: 201–205). По оцени Поповићевих критичара, погрешно је и његово уверење да је хришћански празник посвећен Светом Виту код Словена заменио слављење старог словенског божанства Свентовита јер је доказано да је култ Светог Вита (Свети Вид у српско-хрватској традицији), хришћанског мученика из доба римског цара Диоклецијана, био поштован и код Срба у средњем веку мада у Византији никада није био развијен (Марковић 2006–2007: 42–49). С тим у вези констатовано је да од друге четвртине 14. века траје потискивање култа Светог Вита у српској цркви, а дан 15. јуна (28. јуна по грегоријанском календару) у српским типицима и минејима почео се везивати за спомен на светог кнеза Лазара, који је погинуо на тај дан у Косовском боју.

Али, и поред ових странпутица, Поповић је (као истакнути историчар књижевности епохе романтизма) уложио велики напор да разјасни друштвено-историјску бит и поетске функције косовског мита („онакав какав је био у народној поезији“) у новијој историји Срба – током 19. и почетком 20. века, разликујући две фазе (Поповић 1977: 134–152). По његовом уверењу, у првој фази – до истека периода романтизма (а то се углавном подудара с периодом вазалног статуса Кнежевине Србије), улога косовског мита била је позитивна и ослободилачка; у другој фази – после стицања независности Србије 1878. године, наступа период „постепеног преиначавања и стварања новог, видовданског култа“ (уз слављење Видовдана као црквеног и државног празника); видовдански култ је, као „државна идеологија“, кулминирао у Балканским ратовима 1912–1913. године, када се Краљевина Србија територијално проширила на југу, што је све било праћено и негативним последицама. Поповић је на крају упозорио да као трајно стање духа видовдански култ може и у наше време бити кобан по оне који нису у стању да се ишчупају из његових псеудомитских и псеудоисторијских мрежа, те да тако дух човеков може доживети „ново Косово: интелектуални и етички пораз“. То је заправо била Поповићева порука савременицима.

[Одељак:] Ukształtowanie tradycji interpretacyjnej (231–276) /
Формирање интерпретативне традиције (210–250)

Одељак у српском издању нешто је краћи од одељка у пољском издању, али је број напомена у пољском издању знатно већи (88 према 61). Халили констатује да и летимичан осврт на српску и југословенску фолклористичку литературу открива да је ту много више радова посвећено епским песмама него другим врстама народног стваралаштва, те да су истраживачи усредређени на три теме: 1) однос епских песама према целокупној историји; 2) однос епских песама према националној историји; 3) опстанак песама у време кад их истраживачи тумаче. Он наглашава да су „услед коренитих друштвених промена у Србији у току прве половине 19 века, представници писмених елита, а нарочито нова поколења, увидели најзад да песме из Вукових збирки могу да послуже интересима српске државности која се тек рађала и развијала“, чему су „у великој мери допринели и Вуково дело и његова излагања, као и све већи број присталица његових идеја“. Говорећи о томе како су „Вуков рад и његово схватање народних песама врло брзо наишли на бројне присталице у тадашњој Европи“, аутор се осврће и на улогу коју су у тумачењу српске епске поезије имали француски историчар и филолог Шарл-Клод Форијел (Charles-Claude Fauriel, 1772–1844) и пољски песник Адам Мицкјевич (Adam Mickiewicz, 1898–1855).

Халили се дуже задржао на разјашњавању приступа епским песмама који је имао Стојан Новаковић, у време „кад проучавање народне поезије улази у нову фазу“. Он истиче да „од средине 19. века све чешће о народним песмама почињу да говоре научници и књижевници који живе у Србији“. Новаковић је песме о Косовском боју, наводи се, „сакупио и објавио 1871. године у једној врло утицајној антологији“ (реч је о збирци песама: *Косово. Српске народне песме о Боју на Косову. Епски распоред Стојана Новаковића и других*, која је имала 11 издања у Београду и Загребу), те да је „адаптирао на модеран српски језик и издао рукопис *Прича о боју косовском*, значајно тиме доприневши процесу формирања модерног косовског мита у српској националној идеологији“. Много више пажње аутор посвећује Новаковићевој *Историји српске књижевности* из 1871. године, „првој озбиљној и научној историји српске књижевности“. Цитирао је Новаковићев исказ из књиге: „Данас се Хрвати сматрају један народ са Србима“. Није, међутим, дао шира објашњења о Новаковићевим схватањима које је он, као ученик Ђуре Даничића и члан Југославенске академије знаности и умјетности у Загребу, имао у то време у погледу српско-хрватског на-

родног јединства. Аутор закључује да је „Новаковићева класификација историје књижевности овако схваћеног српског народа опстала у кључним тачкама до данас“, што је далеко од савременог схватања идентитета Срба и Хрвата и класификације њихових књижевности.

Затим аутор сматра да се „већ на овом нивоу анализе може сачинити скуп главних праваца којима се крећу интерпретатори епских песама, као и очигледних последица њихових разматрања“. Он тврди да ови интерпретатори епске песме „постављају у контекст националне историје“, али да по њиховом уверењу оне „имају покретачку снагу и када је о њеној будућности реч“; стога интерпретатори „уздижу песме у ранг националног добра“. Аутор потом осветљава критичке новине које су у тумачењу домета епске поезије код Срба имали Иларион Руварац и Љубомир Ковачевић.

Знатну пажњу Халили посвећује делу *Наша народна епика* Томислава Маретића из 1909. године, доносећи и неке контроверзне закључке. Потом осветљава дуготрајну делатност Матије Мурка, не само у тумачењу народне епске поезије већ и у теренским истраживањима на југословенском тлу, која су постала „смерница за многе касније фолклористе и етнологе, попут Перија, Лорда, Богатирјева и Јакобсона“. Наглашава да је Мурко посвећивао посебну пажњу традицији епског песништва босанских муслимана и увео у употребу термин *епика мухамеданаца*, а зачетник је и теренских истраживања на подручју „Новопазарског санцака“, где су касније, идући његовим трагом, истраживали и Пари и Шмаус. Он указује на Мурков утицај на Герхарда Геземана, а подсећа и на Геземаново виђење јужнословенских песама „као сведочанстава о једном стадијуму општељудског развоја, као цивилизацијску етапу, кроз коју су прошли и други народи – антички Грци, стари Германи, Енглези, Французи и Руси“.

Аутор је, даље, посветио пажњу Банашевићевим истраживањима епских песама о Марку Краљевићу, као и његовим ставовима о пореклу песама о Косовском боју. Изложио је акценте полемике коју је против Банашевићевих теза повео Драгутин Костић, а наглашава да је Костић полемисао и с Маретићем. Сумирајући своја разматрања о овој проблематици, Халили уочава „два модела приступа епским песмама, који су за последицу имала два правца канонизације епике“. А за оба ова модела – филолошки и фолклористички – каже да се „ослањају на романтизам“, те је и „идеализација народне књижевности најтрајније наслеђе романтизма“. По ауторовом мишљењу, основа на којој су се ова два модела временом приближила била је „идеализација сељаштва“, тако да је „симболични чин синтезе њиховог рада представљало оснивање 1934. године специјалистичког научног часописа *Прилози проучавању народне поезије*“, где су се „сусретали скоро сви научни-

ци који су се бавили народним песмама и народном епиком: Мурко, Банашевић, Костић, Ђорђевић, Геземан, Шмаус, Меденица и многи други“.

[Одељак:] *Antologie, polityka kulturalna i symbolika pieśni*
(276–321) /

Антологије, културна политика и симболика песама
(251–281)

Халили констатује да је „присуство мотива и елемената из епских песама у световној српској уметности било, без сумње, у непосредној вези са канонизацијом песама која се одвијала у сфери писане речи“, те да је „наредно поље у ком се овај процес одвијао, поред научних тумачења и дискусија, била антологизација текстова песама“. Он наводи да је број објављиваних антологија народних песама растао и за време Првог и Другог светског рата, када су оне биле средство мобилизације за ратне напоре. Затим се расправља о антологији песама о боју на Косову коју је приредио Армин Павић (*Narodne pjesme o boju na Kosovu godine 1389, Zagreb 1877*), али није указао на суштинску Павићевог покушаја да косовске песме повеже у посебан еп, што је његов поступак чинило различитим од Новаковићевог. Опширније коментарише и антологију народних песама приређивача Бранка Водника, која је у Загребу доживела чак десет издања (1908–1936). Аутор примећује да су у збирке епских песама објављених у Београду 20-их и 30-их година 20. века ретко уврштаване песме из Херманове збирке или збирке Матице хрватске. Он коментарише и антологије које су приредили Војислав Јовановић (1922), Љубомир Стојановић (1930) и Јаша Продановић (1938). На крају овог одељка аутор похвално пише о антологији Јулија Бенеша *Jugosłowiańska poezja ludowa (Југословенска народна поезија)*, која је, с предговором Герхарда Геземана, издата у Варшави 1938. године.

[Одељак:] *Po drugiej wojnie światowej – pieśni jako folklor*
(321–350) /

После Другог светског рата – песме као фолклор (281–304)

Халили осветљава прилике у Југославији после Другог светског рата, када су – како истиче – епске песме третиране као фолклор. Тврди да су „интелектуално наслеђе које је до тог времена изграђено

око епских песама, као и њихов утврђени, канонски избор, прошли кроз својеврстан процес филтрације“, али да су „осим новог осврта на питања порекла песама, сви структурални елементи остали у принципу нетакнути, само су приказани са новим идеолошким ретушом“. Разматрајући посебно политичке прилике у Југославији од краја 60-их година, аутор анализира улогу интелектуалаца у њима, нарочито у оживљавању националистичких тенденција. С тим у вези закључује да су распад југословенске државе и стварање нових држава отворили „нова поглавља у канонизацији епских песама“, те да су „расправе о народном епу по правилу повезане са настојањем да се потврди аутентичност националне културе, а самим тим и њене аутохтоности, односно нераскидиве везе са територијом“.

Rozdział IV. Walka o kanon – przypadek albański
(351–476; 212 напомена) /
[Поглавље:] IV. Борба за канон – албански случај
(305–420; 180 напомена)

У краћем одељку без наслова на почетку овог поглавља Халили говори о научном симпозијуму одржаном у Тирани 20–22. октобра 1983, посвећеном албанској јуначко-легендарној епици. Три године касније (1986) појавила су се два зборника радова с овог скупа, а у предговору је, како истиче, исказана тврдња да албанска наука сада може да „недвосмислено и у научном духу објасни најсложеније проблеме албанске историје и културе“. Он сматра да је бављења овом темом у Тирани било подстакнуто актуелном политичком ситуацијом на „Косову“, након студентских демонстрација 1981, те да се симпозијум одвијао „у новом контексту, односно у оквиру полемике албанских и српских научника које су се тицале аутохтоности Албанаца на Косову и у западној Македонији“. Стога је, по његовом мишљењу, на симпозијуму „у првом плану било доказивање да су народне епске песме изворно албанске и да су Словени, кад су дошли на Балкан, ове песме позајмили од Албанаца“, чиме су се „албански научници борили за укључивање народних епских песама у канон националне културе“.

[Одељак:] Przed wojną – rozszerzenie wiedzy o albańskich pieśniach (353–395) /

Пре рата – ширење знања о албанским песмама (307–347)

Халили се осврће на прве фрагментарне записе крешничких песама на прелому 19. и 20. века, да би се потом вратио првој целовитој збирци албанских народних песама на гегијском (Сарајево, 1911), о којој је напред било речи. Он износи претпоставку „водећег савременог косовског фолклористе“ Незирија да је писац овог предговора био не Фишта, како се обично сматра, него Ђиро Трухелка, ондашњи управник Земаљског музеја у Сарајеву. У светлу ове претпоставке, Халили није изненађен ставом израженим у предговору збирке „да албански народ, колико ми знамо, нема епске песме: поједине рапсодије и легенде, попут песме о Мују и Халилу, песме о Халилу Гарију, песме о тврђави у Скадру, итд. по свему судећи представљају преводе са словенског, на шта указује начин певања и рецитације, који се разликују од албанских“. Али, и мимо овога Халили сматра да су Фишта и Пенуши, „као и многи други истраживачи, у ствари површно познавали крешничке песме, или их уопште нису познавали“. Стога тврди да је Фишта, „свестан тога, поставио захтев да се најпре сакупи довољно изворног материјала албанског фолклора, а тек онда да се решавају регистровани проблеми“, што је „у складу са редоследом послова које он тражи: најпре кодификација, па тек онда канонизација“. Аутор даље наводи да је збирка Фиштиних сарадника и штићеника фрањеваца Бернардина Палаја и Доната Куртија (Donat Kurti) из 1937. године обухватила крешничке песме, те да су приређивачи „извршили канонски избор текстова“. Он се осврће на неке од мотива у песмама из ове збирке, али се много више задржава на судовима приређивача о крешничким песмама изложеним у предговору збирке, за које каже да се „и данас сматрају канонским“. Изрекавши и неке критичке оцене, Халили сматра да су у научном смислу Палај и Курти „најсолиднији када говоре и формалној структури и простору функционисања крешничких песама“.

Посебну пажњу аутор је посветио Ернесту Колићу (Ernest Koliqi), који је одбранио докторску дисертацију *Epika populore Albanese* (Албанска народна епика, Падова 1937). Аутор истиче да је то први покушај модерног научног приступа крешничким песмама. Као политички емигрант у Тузли (1925–1927), Колићи је „усавршио је знање српскохрватског језика, што му је омогућило да се бави и компаративним истраживањима“ (упознао је и радове Банашевића и Мурка). Он, међутим, скреће пажњу на то да „Колићјева студија не доноси

целовит приказ албанске народне епике“ јер се Колићи „највише бавио народним песмама Албанаца са севера и у оквиру њих крешничким песмама“. Замера му што је осмерац, који преовладава на југу Албаније, прогласио јединим уистину албанским стихом, док је „присуство десетерца у крешничким песмама, које се певају махом јужно од Дрима, објаснио као одраз ’словенског десетерца““. Халили сматра да је Колићи дошао до ових закључака проучавајући писана сведочанства, а с тим у вези каже да се ослањао и на податке из дела Светислава Стефановића *Студије о народној поезији* (Београд 1933). После анализе Колићијевог свеколиког рада, аутор закључује да је Колићи, заједно с Палајем и Куртијем, био један од иницијатора укључивања крешничких песама у канон албанске националне културе, и истиче да „нису само песме ушле у канон, канонски је постао и начин на који се о њима говорило и писало“. Уз то додаје: „То је исти онај поступак национализације народних песама који су нешто раније покренули њихови српски и југословенски истраживачи и тумачи“.

Халили лапидарно констатује да су „контакти српских истраживача са албанском традицијом певања учестали средином 19. века, у време кад је пажња српске политичке и културне елите била усмерена на Косово и очекивано територијално ширење српске државе“, али не наводи (ни у српском ни у пољском издању књиге) примере и имена српских истраживача из тог периода. По ауторовом мишљењу, „још су интензивнији постали ови контакти када је Косово ушло у састав најпре Краљевине Србије, а потом и Краљевине СХС“. Говорећи о истраживањима епске поезије у југословенској држави у међуратном периоду, аутор осветљава резултате домаћих и иностраних истраживача. Осврће се на чланак Глише Елезовића „О једној арнаутској варијанти о боју на Косову“ у часопису *Архив за арбанаску старину, језик и етнологију* (1923), те на Чајкановићеву анализу мотива те песме. Аутор каже да, према Чајкановићу, албанске и српске епске песме повезују заједнички мотиви, и цитира његову процену да се у већини случајева „то може тумачити позајмицама из српске народне поезије која је по питању мотива и по питању композиције и епске технике, али и по питању продукције, неупоредиво јача од албанске“. Наводи и Чајкановићево мишљење да ипак постоји низ мотива који су аутохтоно албански и у којима доминирају елементи фантастике.

Халили се даље осврће на Трухелкин чланак у истом броју наведеног часописа у коме приказује збирку *Albanische Märchen* (Албанске бајке, Беч 1922), коју је приредио и издао аустријски албаноолог Максимилијан Ламберц (Maximilian Lambertz). Аутор каже да је Трухелка „замерио Ламберцу што не помиње да су албанске крешничке песме у ствари позајмице из словенских јуначких песама, и да је албан-

ски Ђерђ Елез Алија идентичан босанском Ђерзелез Алији“. Трухелка је сматрао да су „песме о догодовштинама Муја и Халила, по његовом мишљењу, из Босне у албанске планине пренели сезонски радници и занатлије, који су лутали тамо-амо трбухом за крухом“. Аутор је указао на настојање Тихомира Ђорђевића да избегне искључиве ставове о међусобним „позајмицама“ у фолклору између Албанаца и Срба, те да је „радије говорио о заједничким мотивима и формалним средствима који се јављају у стваралаштву свих балканских народа“, с тим што ће „тек темељна истраживања онога што је дошло споља и што је сваки од њих томе додао омогућити да се објасни шта је чије у балканској традицији“.

Знатну пажњу Халили посвећује раду иностраних истраживача јужнословенске епике: Геземана, Мурка и Шмауса. За Геземана каже да је почетком 30-их година указао на неопходност „ослобађања питања српско-хрватског епа из окова националне изолације“. Наглашава да је Геземан предлагао истраживачки рад у две етапе: најпре се треба упознати са епом Јужних Словена „као недељивом целином“, а онда „и са осталим балканским еповима, код Албанаца, на пример, иако ћемо вероватно открити да су они свој еп позајмили од Срба“. Аутор критикује ову последњу Геземанову претпоставку наводећи да он није истраживао стање епске традиције код Албанаца нити је знао албански језик, док је епске песме у Босни добро познавао, скупљао их и о томе извештавао научну јавност.

На другој страни, Халилијеве оцене о Шмаусовом раду у вези са албанском епиком веома су позитивне. Шмаус је спровео теренска истраживања на централном делу Косова, у Дреници и у околини Пећи и Косовске Митровице (лето 1933), а њихове резултате аутор сматра „несумњиво најбољим етнографским описом стања албанског епског певања на Косову, а он и данас има велику документарну вредност“ – иако ни Шмаус није знао албански. Халили указује на Шмаусову поделу епских песама на две врсте: старије, које се изводе уз лахуту („косовске гусле“) и новије, које се извод махом уз чифтелију (двожични инструмент, сличан тамбурици), што је, заправо, већ раније констатовао Тихомир Ђорђевић. Аутор наглашава да песме које Шмаус означава као старије носе на албанском називе *kraina*, *kraina me laut* или *krešnica*, те да Шмаус не сумња у словенску етимологију ових речи, што га је подстакло да постави питање јесу ли са речима путовали и мотиви, садржаји песама, односно „у којој су мери песме певане на овом подручју аутохтоне, а у којој су преузимане из суседних региона, рачунајући и Србе муслиманске вере, током вишевековне симбиозе“. Аутор сматра да Шмаус на ово питање није нудио изричит одговор, али подвлачи његов исказ да „можда нам већ саме ове речи

показују пут којим су ишле песме“. Али, Халили указује и на Шмаусову констатацију да се речју *kraina* на Косову називају не само крешничке песме, које говоре о „муслиманским ратницима из Крајине, попут Муја и Халила“, него и оне песме у којима су опевани догађаји и јунаци из старијих времена (Косовска битка, Марко Краљевић и Муса Кесеџија). Аутор даље говори о Шмаусовим истраживањима у „Санџаку“ 1937. године, када се срео с многим певачима, међу којима је био и Салих Угљанин. Билингвизам и искази многих од тих певача представљали су, по ауторској оцени, за Шмауса „коначан доказ тезе да албанске крешничке песме потичу од бошњачких *крајишница*“, иако је Шмаус истицао да се располаже ограниченом грађом о самим песмама.

Халили наводи да су Мурко и Шмаус писали о оригиналности и свежини бошњачке епике. Посебно је истакао значај Паријевих истраживања на том пољу, који је био „неспутан југословенском идејом, попут Мурка, или пак просрпском оријентацијом, попут Шмауса“, те је избегао уплитање у дискусије о националној припадности певача. Аутор закључује да су Геземан, Мурко, Шмаус, Трухелка и други у то време писали о песмама које певају Албанци настањени у Југославији, чије су песме обрађивали, а да су се „ослањали искључиво на фрагментарна и летимице сакупљена сведочанства“, што их није спутавало да говоре „о целокупној традицији албанских крешничких песама“. У томе аутор види „методолошке слабости ових научника, које су се нужно одразиле и на квалитет њихових закључака“.

После ових излагања, Халили резимира изложену проблематику и констатује да су се „у међуратном периоду издвојиле и образовале три тематске области у којима су се сусретали и око којих су се спорили албански и српски научници“. Прву, и вероватно најважнију од тих области чиниле су крешничке песме, које су „због тадашње ономастичке праксе углавном упоређиване са српско-хрватском народном епиком“. На таквим основама су се „оцртали оквири полемике о кључном проблему – првенству ауторства песама“. Халили је пожурио да констатује како су се „становишта обеју страна заострила, оставши у великој мери непромењена и после рата“. Али, у расправи овог питања Халили је цитирао ставове само два српска аутора (Чајкановић и Ђорђевић), који су били прилично одмерени и уравнотежени, без игнорисања албанске епске традиције. Много је радикалнији био став Трухелке, који заправо не припада категорији српских аутора, а о овом питању највише су расправљали инострани истраживачи: Геземан, Мурко и Шмаус. Стога Халилијева тврдња о спору српских и албанских научника о овом питању у међуратном периоду остаје неуверљива и натегнута. Другу тематску област чиниле су песме о Косовском боју, с тим што се албанска страна „није о томе

превише изјашњавала, премда је забележено постојање албанских песама о том догађају“. Аутор сматра да је даљу дискусију најавила албанска серија *Visare e Kombit* (зачета 1937), у коју су укључене и песме о Косовском боју. Трећа тематску област имала је за „окосницу однос између Ђерђа Елеза Алије и његовог бошњачко-херцеговачког еквивалента Ђерзелез Алије“ (о чему је писао Трухелка, а „посредно су му одговорили Палај и Курти“). Халили сматра да су „оштре дискусије изазвале песме о зазиђивању, нарочито о изградњи тврђаве у Скадру“, иако је он навео само ставове о томе Светислава Стефановића и Ернеста Колићија.

[Одељак:] *Po wojnie – ukształtowanie kanonu
przez jego obronę (395–476) /*

После рата – формирање и одбрана канона (347–420)

У овом одељку Халили даје шири осврт на битне аспекте комунистичког (идеологизованог) режима у послератној Албанији да би објаснио како се одвијао „процес стварања канона албанске националне културе“, у оквиру којег се „јавила и канонизација народног стваралаштва“. А за канонизацију народног стваралаштва по његовом мишљењу „било је неопходно стварање одговарајућих институција, попут Албанског института за науку“, те да је на тај начин била остварена „инструментализација народног стваралаштва у циљу легитимације нове власти“, при чему је „ново и старо народно стваралаштво приказивано у складу са обавезујућим идеолошким нормама“. Улазећи у подробније расправљање о начину рада у сфери истраживања народног стваралаштва у послератној Албанији, аутор наглашава да „док су у Србији најзначајнији део интерпретативних достигнућа у процесу канонизације чинила филолошка истраживања, у Албанији је доминирао фолклористички приступ“. То значи „да се од самог почетка фолклором у Албанији бавила институција која је била специјализована за теренска фолклористичка истраживања“. Он изводи закључак да су се, „за разлику од Србије, где су кодификација и канонизација еписких песама била два одвојена процеса, код Албанаца оба процеса одвијала готово истовремено и у њима су учествовали исти људи“.

Аутор ближе осветљава улогу коју су имали Зини Сако (Zihni Sako) и Ђемал Хаџихасани, два најистакнутија истраживача албанског фолклора у оквиру Института за науку у Тирани. За Сака каже да је студирао у Совјетском Савезу, те да су „совјетске теорије и методологија проучавања фолклора постале доминантна парадигма у послератној

албанској фолклористици“. Он се бавио „најновијим песмама које опевавају догађаје из Другог светског рата и изградњу социјализма“. За Хаџихасанија каже да је био „најбољи познавалац крешничких песама у послератној Албанији, њихов неуморан сакупљач и водећи тумач, са двадесетогодишњим стажом у теренским истраживањима“; Хаџихасани је још 1962. године дефинисао географски простор на коме су се јављале легендарне епске песме, а то је подручје северно од реке Дрима, које је он поделио у три зоне: 1) северозападна (племенске области: Хоти, Клименти [Kelmend], Шкрељи, а изван граница Албаније: Груде и Триепш); 2) централна (Дукађин и Никај-Мертур); 3) североисточна (планине изван граница Албаније: подручја Ђаковице, Ругова и Шаље). По мишљењу Хаџихасанија, најбоље и најпотпуније песме јављају се у централној зони, док се песме североисточне зоне одликују присуством муслиманских елемената.

Аутор истиче да су Сако и Хаџихасани објаснили да се атрибутом „легалдарне“ одређују пре свега крешничке песме, заједно са још неколико других које су том циклусу формално блиске, као што су песме о Ђерђ Елезу Алији, о Лулу Франгу и о обрачуну Мусе Кесеџије и Марка Краљевића. Аутор додаје да су Сако и Хаџихасани посредно полемисали и с албанским емигрантом у Америци Ставром Скендијем (Stavro Skëndi), аутором књиге *Albanian and South Slavic Oral Poetry (Албанска и јужнословенска усмена поезија)*, која представља његову докторску дисертацију одбрањену на Универзитету Колумбија (први пут је објављена у Филадельфији 1954, а потом у Њујорку 1969). У Албанији је сличан третман Скендијевој књизи доживела и књига Максимилијана Ламберца *Die Volksepik der Albaner. Der Zyklus von Mujo i Halil (Народна епика Албанаца. Циклус о Мују и Халилу, Лајпциг 1954–1955)*.

Знатну пажњу аутор је посветио „процесу идеолошког утемељења и институционалне консолидације фолклористике на Косову“, за који каже да је почео у другој половини 60-их година прошлог века, нешто касније него у Албанији. Опширно је говорио о „историјском контексту“, тј. о политичким процесима, уставним променама и културним приликама, уз више категоријских судова. Истиче обнову Албаношког института 1967 (Институт је постојао и у периоду 1953–1955), увођење у јавни живот Покрајине 1968. јединственог свеалбанског језичког стандарда (уместо дотадашње форме северноалбанског – регијског говорног типа), конституисање Универзитета у Приштини 1969, излагање часописа *Gjurmite Albanologjike (Албаношка истраживања)* итд. Наглашава да је у међувремену све више јачала културна и образовна размена између Албаније и „Косова“, а власти су тежиле да смање постојећи велики проценат неписмености на „Косову“ и у другим деловима Југославије где су живели Албанци.

У проучавању народног стваралаштва на „Косову“ почело је постепено да се говори о проблему ауторства крешничких песама, с тим што су „у почетку обрађивани проблеми њихове форме и садржине, али је с временом, нарочито када је 80-их почела да расте напетост у албанско-српским односима, питање 'чије су ово песме' постало кључни проблем“. По ауторовом мишљењу, о томе већ сведочи прва антологија албанских народних песама приређивача Демуша Шаље (Demush Shala) *Këngë Popullore Legjendare* (Легендарне народне песме, Приштина 1972), који није могао да избегне питање времена и места настанка крешничким песмама, те тако „започиње дијалог са југословенским и албанским научницима који су се њиме бавили“. Аутор разјашњава да Шаља није прихватао став „југословенске фолклористичке школе, према коме су Мујо, Халил и Омер наводно живели у 17. веку у Великој Кладуши, а погинули у борбама на босанско-хрватској граници“. Он сматра да је Шаља „иступао као албански фолклориста са Косова, то је значило да не припада југословенској школи, и не осећа се обавезним према теоријама које је ова школа произвела“, а „дистанцирањем од југословенских, Шаља се приближио албанским фолклористима“. Закључује да је „Шаља био први научник на Косову који је изнео тезу о албанском пореклу крешничких песама и њиховом настанку у периоду пре доласка Османлија“.

Халили је подробно анализирао ставове српског фолклористе Драгутина Мићовића о српско-албанским везама у области народног стваралаштва и о односу албанских крешничких песама и *крајишничке епике* (како ју је Мићовић означио), почев од његових првих радова крајем 50-их година до синтетичке студије *Крајишничка епика* из 1980. године. Он је прво указао на суштину Мићовићевог рада „О преношењу босанскохерецеговачких муслиманских песама међу Арбанасе“ и констатовао да се Мићовић „осврнуо на тезе Алојза Шмауса о овом питању и датирао почетак традиције албанских крешничких песама у 17. век, тврдећи да су оне творевина која се појавила после песама босанских муслимана“. Потом аутор нешто подробније разјашњава ставове Радосава Меденице у раду „Арбанашке крешничке песме и наша народна епика“, сматрајући да је „Меденица засновао хипотезу да су у 17. и 18. веку албанске песме од крајишница преузеле само муслимански колорит и низ садржаја везаних за ту вероисповест“. Меденица је, по ауторовом уверењу, пренео акценат са дискусије о албанско-босанским контактима у 17–18. веку (и одјецима тих контаката у сфери народног епа) „на говор о старијем времену у коме је почео процес преношења и ширења мотива народне епике из једног језика у други“. Аутор примећује да су се на ову Меденичину

тезу често позивали албански фолклористи са „Косова“ кад су полемисали са југословенским научницима о овим темама.

У даљој анализи аутор констатује да Мићовић „није директно коментарисао Меденичину хипотезу о пореклу албанских песама, али је касније, у радовима објављеним средином 70-их година своје схватање односа између албанске и 'наше' епике подупро новим аргументима“. Он сматра да је Мићовић „резултате до којих је дошао сумирао у четири тачке“, који се своде на следеће: 1) треба прихватити Шмаусову и Скендијеву тезу да су се албанске крешничке песме појавиле средином 17. и почетком 18. века; 2) ове песме су настале паралелно са бошњачким песмама, које су настале најпре у Босни, а затим су се рашириле међу Албанцима у „Санџаку“, на „Косову“ и северној Албанији; 3) обе традиције формирале су се на темељима од њих старије епике граничара, коју су чиниле песме записане у Ерлангенском рукопису и хајдучке и ускочке песме; 4) словенска епска матрица продрла је у албанске песме, отуд присуство десетерца у песмама о Ђерђу Елезу Алији, лику који историјски претходи Мују и Алилу. На крају аутор закључује да је, „за разлику од многих истраживача ове тематике који су му претходили, Мићовић врло јасно истакао релативно аутономан развој албанске традиције крешничких песама“. Али, наглашава он, негативну реакцију албанских научника изазвало је Мићовићево мишљење да „у албанској епској традицији постоје старије позајмице из словенске, односно српске традиције“. С тим у вези Халили „стиче утисак да су се они – и у Албанији и на Косову – о Мићовићевом раду обавештавали из друге руке, да га нису подробно проучили“.

На крају овог одељка аутор констатује да се „сличан спој филолошког и етнографског приступа као у Албанији појавио у исто време и на Косову“, о чему, по његовом мишљењу, најбоље сведочи књига Демуша Шаље *Rreth këngëve kresnike* (*Око крешничких песама*, Приштина 1985). За ту књигу каже да је „досад најпотпунија књижевна анализа овог корпуса албанских народних песама“, те да ово дело „представља неку врсту синтезе дотадашњих истраживања албанских крешничких песама, која су трајала скоро у целом 20. веку“. Аутор закључује да Шаља „не затвара дискусију, него је отвара предлажући нову тезу: албанска и бошњачка традиција развиле су се независно једна од друге, паралелно, али пре свега, у складу са етничким карактером и културом сваког од тих народа“.

Сумирајући своје погледе на расправе и догађаје који су тада били на делу унутар „Косова“, аутор закључује да „то није било време за рационалне и одмерене оцене, попут ове коју је покушао да представи Шаља“. Уз то оцењује: „За научнике као што су Антон Нике Бериша и Зимер Ујкан Незири није више било говора о било каквом ком-

промису. У њиховим студијама песме су искључиво албанске и израз су старог албанско-словенског сукоба.“

Słowo końcowe – ku przyszłym badaniom... (477–479) / Закључак: Ка будућим истраживањима (421–423)

На крају књиге, у завршној речи, Халили исказује уверење да ће дискусије, спорови и полемике о епској традицији – пре свега српској и албанској – које је он овде приказао и анализирао, „бити настављени, у контексту нових друштвених, културних и политичких реалија“, те да ће се „у њих укључити и нови људи, с новим аргументима“. С тим у вези сматра да ће његов „приказ и његови закључци бити допуњени, а можда и критиковани“, а он овде истиче „само неколико најважнијих“.

Први ауторов закључак јесте да „компаративна анализа албанских и српских (српскохрватских) докумената“ потврђује тезу коју је поставио на почетку књиге да „постоји блиска веза између идеје нације и националног покрета, с једне, и развоја писмености, с друге стране“.

Други закључак јесте „да су се српски и албански национални покрети – и у вези с њима однос према епској традицији – развијали према моделу покрета ове врсте, чије су верзије понудили Флоријан Знањецки, Мирослав Хрох, Анджеј Валицки и Кшиштоф Помјан“, а то значи да је политички фактор у националним покретима играо важну улогу, али је „у њиховом настанку, развоју и политичкој делатности фундаменталну, ако не и одлучујућу улогу имао културни фактор“, те су тако „пре него што су створене националне државе, или паралелно са њиховим оснивањем, постављене основе националних држава“. Аутор сматра да се „овај процес одвијао на преласку између усмености и писмености“.

Из овако постављених теоријских оквира својих разматрања, Халили извлачи закључак да је у оба случаја која овде анализира (албанском и српском) „усмено стваралаштво идентификовано са народом и постало основа писане културе нације која се рађала“, те да су „најважнију улогу у томе добиле народне песме, посебно епске“, да би потом песме „постале оруђе за васпитавање и мобилизацију припадника ове две нације“, а „значај епских песама за нацију потврђен је њиховом кодификацијом и канонизацијом“. По ауторовом мишљењу такав значај епских песама „објашњава и жестину спорова, посебно у периодима кризе политичких односа и оружаних сукоба између Срба и Албанаца“ јер припадницима ових народа „није било могуће да епске песме 'нашег' народа нису изворне, аутохтоне и старије од песма оног 'другог' народа“.

Аутор још једном понавља да је за њега било важно да утврди како је „појам нације везан за писменост и да се, сходно томе, процес националне канонизације епских песама одвија у условима писмености“. На другој страни, „у култури доминантне усмености, традиција епских песама се не дели по етничком и националном кључу него само по језичком идиому“. С тим у вези аутор сматра да је „у култури писмености, национално разликовање и разграничење епске традиције постало њен полазни постулат“, те да „границе морају бити оштре и видљиве, а тековине ослобођене интерференције или позајмица“. Овакво поимање улоге епских песама аутор квалификује као „разлог што локалне традиције епског певања морају бити униформисане и замењене новом, хомогеном националном традицијом, која је ексклузиван производ писмености“.

На самом крају аутор изражава уверење да приступ овим темама који је применио у свој књизи – из комуникацијске перспективе – „омогућава да се превазиђу, и у извесној мери обесмисле, спорови и полемике о питању ауторства албанских и српских епских песама“, тј. о питању „чије су ове песме“, јер су „механизми њиховог стварања у условима усмености били једнаки“. Даље исказује уверење да је „тек писмо, уводећи појам ауторства, изазвало етнизацију а затим и национализацију епских песама“. Такво ауторово уверење „поткрепљују и први резултати“ његових теренских истраживања којима се последњих неколико година бавио у северној Албанији, на „Косову“ и, пре свега, у „Санџаку“.

Bibliografia (480–492) / Библиографија (425–442)

Библиографија у оба издања књиге има по два одељка с идентичним насловима, и то: а) у пољском издању: „Zbiory, kolekcje, antologie i tekstu pieśni“ (480–482); „Literatura przedmiotu“ (482–492); б) у српском издању: „Збирке, зборници, антологије и текстови песама“ (425–427); „Литература“ (428–442).

Збирке, зборници, антологије и текстови песама који су наведени о овим одељцима (у даљем тексту: збирке) чине репрезентативан корпус албанске и јужнословенске епске поезије на којем је аутор засновао своја истраживања и анализе у овој књизи. На листама збирки у пољском издању наведене су 43 збирке, а у српском издању 47. У оба издања на листама се налази 38 истих збирки. Од тога је 17 збирки (на албанском) посвећено албанској епској поезији, које су објављиване: једна у Сарајеву (1911); једна у Београду (1923); седам у Тирани (1937, 1937, 1955, 1966, 1968, 1983, 2004); осам у Приштини (1952, 1972, 1974,

1991, 1997, 2007, 2009, 2011). Јужнословенска епска поезија у наведеним збиркама најчешће је насловљена као српска, потом као српскохрватска (српскохрватска, хрватско-српска), ређе као хрватска, а једном као „пјесме Мухамеданаца у Босни и Херцеговини“. Ових збирки на српскохрватском језику (српском/хрватском/бошњачком) има 16, а објављене су (као прво или касније издање): девет у Београду (једна без године издања; 1878, 1922, 1925, 1930, 1933, 1969, 1973, 1995); пет у Загребу (1877, 1918, 1964, 1964, 1970), две у Сарајеву (1889–1890, 1989). Међу овим збиркама налазе се и класичне збирке Вука Ст. Караџића, али из каснијих издања. Наведене су и збирке јужнословенске епске поезије које су објављене у преводу, и то: три на енглеском (Лондон 1936; Кембриџ, САД – Београд 1954; Кембриџ, САД 1974); једна на француском (Париз 1888); једна на пољском (Варшава 1938).

Поред тога, у пољском издању књиге наведено је на листи још пет збирки: две Вукове збирке (Беч 1841–1865; Београд 1973–1977) и у преводу: две на енглеском (Лондон 1974; Питсбург 1997) и једна на пољском (Вроцлав 1948). У српском издању наведено је на листи још девет збирки: четири на српскохрватском (Београд 1878; Загреб 1896; Сарајево 1927; Загреб 1955) и у преводу са српског: две на француском (Париз 1916; Париз–Барселона 1918); једна на енглеском (Будимпешта 1981); једна на руском (Москва 1933); једна на српском, као превод албанске епске поезије (Приштина 1981).

На листама литературе у оба издања књиге наведено је по 249 библиографских јединица. Али, број библиографских јединица у пољском издању књиге фактички је знатно већи јер се оне налазе и унутар текста књиге (у напоменама), иако не фигурирају на листи литературе. Како се имена аутора ових библиографских јединица налазе у индексу („Indeks osób“) пољског издања књиге, на тај начин могу се идентификовати одговарајуће стране унутар текста књиге. На пример, стр. 124: Peter Bartl, *Quellen und Materialien zur albanischen Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert*, II, red. R. Trofenik, München 1977; стр. 340: Slobodan Ž. Marković, *Obeležavanje 200-godišnjice rođenja Vuka Stefanovića Karadžića*, Beograd 1988; стр. 356: Marko Miljanov, *Život i običaji Arbanasa, Letopis Matice srpske*, 1904, nr 227, 228, 229 oraz 1905, nr 230; стр. 427: Robert Elsie, *History of Albanian Literature*, t. 2, New York 1995, итд.

Поред тога, структура спискова литературе није истоветна у оба издања књиге. На то већ указују језици наслова библиографских јединица које се налазе на листама у оба издања књиге. У пољском издању на листи литературе има наслова: на пољском језику 60; на српском/хрватском/бошњачком 65; на албанском 30; на енглеском 74; на француском 12; на немачком 5; на италијанском 2; на бугарском 1. У српском издању има наслова: на пољском 33; на српском/хрватском/

бошњачком 93; на албанском 30; на енглеском 68; на француском 12; на немачком 8; на италијанском 3; на бугарском 1; на латинском 1. Дакле, у односу на пољско издање – у српском издању књиге на листи литературе знатно је више библиографских јединица на српском/хрватском/бошњачком језику (65 : 93), а знатно мање на пољском (60 : 33), док је нешто мање на енглеском (74 : 68) итд. Три су разлога за наведену разлику.

Прво – више библиографских јединица у српском издању књиге фигурира као издања на српском језику док иста та дела у пољском издању књиге фигурирају као издања на пољском или енглеском језику; иако је реч у суштини о истим делима (која су, дакле, објављена и у нашој средини), овакво навођење њихових српских издања ствара погрешан утисак да је аутор приликом припреме пољског издања своје књиге ова дела користио управо у српском издању (а не у пољском или енглеском). На пример: у пољском издању књиге: Geertz, Clifford, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, преџ. М. М. Piechaczek, Kraków 2005 – а у српском издању: Герс, К., *Tumačenje kultura I–II*, прев. С. Глишић, Biblioteka XX vek, Beograd 1998; у пољском издању: Gellner, Ernest, *Narody i nacjonalizm* (1983), преџ. Т. Ноћовка, Warszawa 1991 – а у српском издању: Gelner, E., *Nacije i nacionalizam*, прев. М. Bogdanovski, Matica srpska, Novi Sad 1997; у пољском издању: Kołakowski, Leszek, *Obecność mitu*, Warszawa 2006 – а у српском издању: Kolakovski, L., *Prisutnost mita*, прев. Р. Вујић, Rad, Beograd 1989; у пољском издању: Lukács, György, *Teoria powieści. Esej historyczno-filozoficzny o wielkich formach epiki*, преџ. Ј. Гошлики, пош. А. Brodzka, Warszawa 1968 – а у српском издању: Лукач, Ђ., *Teorija romana: jedan filozofsko historijski pokušaj o formama velike epske literature*, прев. К. Прохић, „Veselin Masleša“, „Svjetlost“, Sarajevo 1990; у пољском издању: McLuhan, Marchall, *The Guttenberg Galaxy*, London 1962 – а у српском издању: Mekluan, M., *Gutenbergova galaksija: nastajanje tipografskog čoveka*, прев. В. Вучићевић, Nolit, Beograd 1973; у пољском издању: Ridley, Jasper, *Tito*, London 1994 – а у српском издању: Ridli, Dž., *Tito*, прев. Д. Јовановић, Prometej, Novi Sad 1988; у пољском издању: Smith, Anthony D., *National Identity*, Harmondsworth 1991 – а у српском издању: Smit, A. D., *Nacionalni identitet*, прев. С. Ђорђевић, Biblioteka XX vek, Beograd, 1998 (2. izdanje 2010), итд.

Друго – у списак литературе српског издања књиге уврштено је више библиографских јединица (преко 50) које не фигурирају на листи литературе пољског издања књиге, али постоје унутар пољског текста књиге. На пример, у листи литературе српског издања књиге: Dimitrijević, L. (ur.), *Kosovo*, Sarajevo 1924 – а та је јединица наведена на стр. 293 пољског издања књиге; на листи литературе српског издања књиге: D'Istria, D., *La nationalité albanaise d'après les songs [sic!]*

populaires – Les albanais des deux côtés de l'Adriatique [sic!], *Revue des Deux Mondes* [63/2], мај [sic] 1866 – а та је јединица наведена на стр. 356 пољског издања књиге; на листи литературе српског издања књиге: Elsie, Robert, *History of Albanian Literature*, t. 1–2, New York 1995 – а та је јединица наведена на стр. 427 пољског издања књиге. У два случаја – и на листи збирки епских песама српског издања књиге наведени су наслови којих нема на листи збирки пољског издања књиге, али су наведени унутар пољског текста књиге: D'Orfer, L., *Chants de Guerre de la Serbie. Etude, traductions, commentaires*. Predgovor [sic!] M. Vesnitch, Paris 1916; *Poèmes nationaux du peuple Serbe*, prev. [sic!] Angela al Yakchitch, Marcel Robert, predgovor [sic!] Yovan Cvijić, Paris-Barcelone 1918 – а наслови обе ове збирке наведени су на стр. 303 пољског издања књиге.

Треће – у српском издању књиге потпуно је изостављен један број библиографских јединица које постоје у пољском издању књиге. На пример: Durkowicz-Jakszyz, Lubomir, *Naczerwanie, lub kilka słów*, Warszawa 1938; Czekalski, Tadeusz, Hauziński, Jerzy, Leśny, Jan, *Historia Albanii*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2009; Čolović, Ivan, *Politika simbola*, t. 3, Beograd 2000; Gieysztor, Aleksander, *Mitologia Słowian*, wstęp K. Modzelewski, posł. L. P. Słupecki, red. nauk. A. Mencwel, Warszawa 2006; Çabej, Eqrem, *Shqiptarët midis Lindjes dhe Perëndimit*, Tiranë 1994; Çapaliku, Alfred, *Bernardin Palaj, jeta dhe veprat*, Shkodër 1999, итд. Изостанак ових наслова последица је скраћивања и измена садржаја ауторове књиге у српском издању. Поред тога, у листу литературе српског издања књиге унета су два новија наслова, којих нема у пољском издању књиге: Di Lelio, A., *Bitka na Kosovu u albanskom epu*, prev. S. Glišić, Biblioteka XX vek, Beograd 2012; Atanasovski, S., *Proizvođenje Stare Srbije: stopama putopisca, tragom folkloru*, [u:] A. Pavlović, A. Zaharijević, G. Pudar Draško, R. Halili (ur.), *Figura neprijatelja. Preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa*, IFDT & KPZ Beton, Beograd 2015.

У литератури и пољског и српског издања књиге нема ниједне библиографске јединице самог Халилија, а у српском издању књиге види се само то да је он један од уредника наведеног зборника радова *Figura neprijatelja*. Халилијев ментор Менцвел наведен је у литератури пољског издања књиге као аутор две библиографске јединице, а у тексту књиге: као аутор и треће библиографске јединице (стр. 18) и као уредник две библиографске јединице (стр. 24, 241). У литератури српског издања књиге Менцвел је наведен као аутор две библиографске јединице и као уредник једне. Рецензенткиња Халилијеве докторске дисертације Курчевска наведена је у литератури пољског издања књиге једном, као уредница библиографске јединице, а у тексту књиге (стр. 217) и као аутор једне библиографске јединице. У српском издању књиге Курчевска је наведена у литератури као уредница библиограф-

ске јединице, а у тексту књиге (стр. 198) и као аутор једне библиографске јединице. У оба издања књиге нема ни ауторских ни уредничких библиографских јединица рецензенткиње Халилијеве докторске дисертације Миндак-Завадзке, као ни рецензенткиње књиге Савицке. Друга рецензенткиња књиге, Домбровска-Партика (која се међу овим научницима једина бавила јужнословенским књижевностима), наводи се у литератури пољског издања као аутор једне библиографске јединице, а у тексту књиге (стр. 419) и као уредница једне библиографске јединице. У литератури српског издања Домбровска-Партика наводи се као аутор једне библиографске јединице.

Литература која је наведена и у пољском и у српском издању књиге може се разврстати у следеће три категорије: а) дела из области народне књижевности и фолклористике; б) антрополошко-социолошка дела; 3) историографско-политиколошка дела. Међу делима из прве области која се односе на српску и јужнословенску епску поезију (а поредбено и на албанску поезију) у литератури српског издања књиге налазе се аутори: Д. Мићовић (7х), Н. Банашевић (5х), М. Бошковић-Стули (3х), В. Чајкановић (2х), Т. Маретић (2х), М. Миљанов (2х), В. Ђурић (2х), Б. Лазаревић (2х), С. Матић (2х), Р. Меденица (2х), С. Ј. Стојковић (2х), В. С. Караџић, С. Новаковић, Ј. Скерлић, И. Андрић, А. Живановић, В. Д. Поповић, Т. Ђорђевић, С. Георгијевић, М. Јовановић, Д. Суботић, С. Стефановић, В. Крстић, М. Ибровац, А. Димитријевић, В. Латковић, Т. Чубелић, Д. Недељковић, Ј. Бркић, С. Лукић, В. Недић, М. Поповић, В. Стојановић, Х. Крњевић, Ђ. Бутуровић, Ј. Ређеп, С. Кољевић, С. Ж. Марковић, М. Панић Суреп, Ж. Младеновић, И. Стојановић, Е. Кујунџић, А. Павловић, С. Атанасовски, Б. Сувајџић и др. Од страних аутора који су бавили српском и јужнословенском епском поезијом наведени су: А. Шмаус (6х), М. Мурко (5х), Г. Геземан (5х), А. Б. Лорд (3х), М. Пари (2х), А. Мицкјевич, А. Серенсен, М. Арнаудов, Н. Кравцов, К. Симичијев и др. Од српских аутора међу историчарима налазе се М. Екмечић, С. Ћирковић, Т. Стојановић (сви на енглеском језику); у ширем друштвено-политичком контексту наводе се и Ј. Цвијић (на француском), В. Дворниковић, К. Михајловић – В. Крестић. Поред тога, знатан је број дела иностраних аутора која се односе на албанску епску поезију, те на поједина питања из културне, политичке и социјалне историје југоисточне Европе и Подунавља.

Indeks osób (493–504) / Индекс (443–455)

„Indeks osób“ у пољском издању књиге обухвата 739 имена, а „Индекс“ у српском издању књиге 577 имена. У пољском издању књиге 10 и више пута цитирани су или поменути: Алија Ђерђ Елез

(Ђерзелез Алија), Н. Банашевић, А. Н. Бериша, Е. Чабеј, А. В. Десницка, Т. Ђорђевић, В. Дворниковић, Г. Геземан, Џ. Гуди, Ћ. Хаџихасани, Хомер, К. Херман, Е. Хоџа, Халил Хрњица (Халил, Сокол Халили), Мујо Хрњица, М. Ибровац, И. Кадаре, Милош Обилић (Кобилић), С. Кољевић, Ј. Копитар, М. Ламберц, А. Б. Лорд, Н. Малколм, Т. Маретић, Марко Краљевић, Авдо Међедовић, Д. Мићовић, султан Мурат, М. Мурко, В. Недић, С. Новаковић, Б. Палај, М. Пари, М. Поповић, В. Пренуши, З. Сако, Скендербег, С. Скенди, Салих Угљанин, А. Учи, Д. Шаља, А. Шмаус, Филип Вишњић, В. Данкан, а неупоредиво највише В. С. Караџић.

У српском издању књиге 10 и више пута цитирани су или поминути: Н. Банашевић, А. Н. Бериша, Е. Чабеј, Ћ. Фишта, Ш. К. Форијел, Ћ. Фишта, Г. Геземан, Џ. Гуди, Ћ. Хаџихасани, Халил (Сокол Халили), Халил Хрњица, Мујо Хрњица, Хомер, Е. Хоџа, кнез Лазар Хребељановић, И. Кадаре, Р. Колићи, Д. Курти, М. Ламберц, Т. Маретић, А. Б. Лорд, Марко Краљевић, Милош Обилић (Кобилић), Д. Мићовић, Муји Ђето Башо, М. Мурко, С. Новаковић, Б. Палај, М. Пари, В. Пренуши, З. Сако, Скендербег, С. Скенди, Салих Угљанин, Д. Шаља, А. Шмаус, Ф. Вишњић, а неупоредиво највише В. С. Караџић.

Завршни осврт

Из Халилијевих излагања у оба издања књиге (пољском и српском) види се пут настанка ове књиге. Прво је у марту 2001. године Анджеј Менцвел прихватио да буде ментор (*promotor*) ауторове докторске дисертације за одабрану тему, после чега му је указао сву пажњу у припреми дисертације. Халили је крајем 2009. у Институту за пољску културу на Факултету полонистике у Варшави одбранио докторску дисертацију, која чини основу пољског издања његове књиге. На коначан облик тог издања књиге суштински уплив имале су: Јоланта Миндак-Завадзка, једна од рецензенткиња докторског рада (друга рецензенткиња била је Јоана Курчевска, социолог културе и историчар идеја), и две рецензенткиње саме књиге: Марија Домбровска-Партика и Ирена Савицка. Из Халилијевих излагања види се такође дуг пут који га је довео до избора теме за докторску дисертацију: *Оралност и писменост. Народна епика код Албанаца и Срба*. Још као студент прве године албанонологије на универзитету у Ђирокастри, где је похађао и предавања Тасима Ђокутаја о фолклору, осетио је потребу да проучи однос између албанских и српско-хрватских („југословенских“) епских песама. Али тек на студијама у Пољској, када је већ изградио дистанцу према ономе што је раније научио, ово његово интересовање прерасло је у истраживачки и науч-

ни рад, који је имао неколико етапа: у Пољској и изван ње (Албанија, Лондон, Београд, „Косово“, „Санџак“). С тим у вези Халили је многе инспирације стекао током основних студија на Катедри за пољску културу (претходница садашњег Института за пољску културу) и током докторских студија у Школи друштвених наука Пољске академије наука у Варшави, где се академски и формирао. Институт за пољску културу значајно је средиште антрополошких истраживања у Пољској, којима су тон дуго давали Сулима и Менцвел, а под њиховим руководством аутор је и припремао магистарски и докторски рад. Отуда не изненађује његово опредељење да се у докторској дисертацији бави једном привлачном темом из домена антропологије културе: односом између усмености и писмености. Али, не представља изненађење ни ауторов избор да се овим односом бави на примеру албанске и српске (јужнословенске) епске поезије јер о проучавању и једне и друге поезије у Пољској пре тога нису постојале целовите студије. Утолико су се својих рецензентских улога без устезања прихватиле Миндак-Завадзка и Савицка, које су и сербокroatисткиње и албанисткиње (истина оријентисане на језичка истраживања) и Домбровска-Партика, сербокroatисткиња, која се пре свега бавила истраживањима јужнословенских књижевности.

Аутор је без сумње имао и личних мотива за избор теме за свој докторски рад: потицао је из Албаније, где је усмено епско стваралаштво имало дугу традицију (истина мање на тоскијском југу земље, одакле он потиче, а више на гегијском северу). А како каже, полемика о времену и настанку корпуса епских песама на северу Албаније и у једном делу „Косова“ и у Црној Гори послужила му је као полазиште за властита истраживања, и то у конфронтацији с питањима из домена српске и, шире, јужнословенске епске поезије. Пред изазовом да се упусти у истраживања тако комплексне проблематике, аутор се нашао (2001) у 26. години живота, без иједног претходног учинка којим би захватио материју албанске и српске (јужнословенске) епске поезије, без јужнославистичког образовања и без знања српског/хрватског/бошњачког језика, које је такође неопходно за такву врсту истраживања. Стога су и његова истраживања у припреми докторске дисертације имала неминовно дуго трајање (осам година), уз истовремено учење и српског језика, да би се и после одбране доктората (2009) наставила (две-три године) до објављивања књиге (2012) у Пољској. Српско издање ауторове књиге из 2016. године представља – како то потврђују и анализе у овом приказу – не само скраћену него и прилично измењену верзија пољског издања књиге.

Аутор је указао на плодну сарадњу коју је, у току припреме дисертације, имао са сарадницима и пријатељима у Пољској, у

Албанији, у Лондону (док је тамо боравио током неколико година), у Београду, на „Косову“ и у „Санџаку“. Кад је реч о његовим теренским истраживањима, остао је дужан објашњења зашто, поред албанских и бошњачких извођача епских песама (гуслара), није сарађивао и са српским извођачима, којих је (и мимо гусларских удружења) имао на располагању и на „Косову“ и у „Санџаку“, као и у суседним областима Србије и Црне Горе. Уопште, резултати ауторовог теренског рада у вези са извођењем епских песама остали су у књизи неосветљени иако се он у завршној речи позива на „прве резултате“ својих теренских истраживања.

Теоријским инспирацијама и контекстима својих истраживања аутор је посветио знатан број страница. За њега је у првом плану била већ наведена полемика о пореклу и настанку корпуса албанских „крешничких“ епских песама, те о њиховом односу према српској и јужнословенској епској поезији. С тим у вези настојао је да разјасни мотиве, чиниоце и друштвене моделе који су подстицали ту полемику и утицали на њихов ток. Такав методолошки приступ дао је његовој књизи примарно антрополошки карактер. Заправо, аутор се приклонио једном широком теоријском моделу који почива на становишту да у распрострањености писма „лежи кључ за разумевање низа културних и политичких процеса о којима се говори у овој књизи“, те да је „генерално гледано, појава писма изнедрила осећај припадности заједници чије су границе шире од оних које пружа усмена комуникација, чиме је значајно промењен облик основних друштвених институција“. Ипак, он је уверен да је његова „компаративна анализа албанских и српских (српскохрватских) докумената“ потврдила тезу коју је поставио на почетку књиге, да „постоји блиска веза између идеје нације и националног покрета, с једне, и развоја писмености, с друге стране“. При том он не оспорава чињеницу да је политички фактор у националним покретима у овом делу Европе играо важну улогу, али је „у њиховом настанку, развоју и политичкој делатности фундаменталну, ако не и одлучујућу улогу имао културни фактор“. Стога аутор извлачи закључак да је у оба случаја која анализира – и у албанском и у српском – „усмено стваралаштво идентификовано са народом и постало основа писане културе нације која се рађала“, те да су „најважнију улогу у томе добиле народне песме, посебно епске“, да би те песме потом „постале оруђе за васпитавање и мобилизацију припадника ове две нације“. По ауторовом мишљењу такав значај епских песама „објашњава и жестину спорова, посебно у периодима кризе политичких односа и оружаних сукоба између Срба и Албанаца“. Иако је теоријски модел који је аутор применио у припреми своје докторске дисертације несумњиво био предмет свестране оцене ис-

такнутих теоретичара као што су А. Менцвел и Ј. Курчевска, аутор је остао заробљен тим моделом јер је у његове координате по сваку цену хтео да смести дуготрајну емпиријску реалност Срба, Албанаца и њима суседних народа. Као да је при том пренебрегао упозорење свога учитеља Менцвела, који каже да ни значајни научници као што су Џек Гуди, Ерик Хавелок и Волтер Онг „уопште нису мешали теоријске моделе са емпиријским реалностима“, те да су „уместо тога користили моделе као истраживачке алатке“ (Менцвел 2013: 90).

Аутор је одредио „временску осу“ својих истраживања, а то је „безмало цео 19. и 20. век“. Ипак, често је залазио у много дубљу историјску прошлост суочен с феноменом гусларске традиције, генезе и развоја епске поезије, што је тек једна од манифестација традицијске културе на подручју Балкана. Али, и та два последња столећа представљала су период корених политичких, културних и социјалних промена на Балкану, у Подунављу и суседним областима. То је уједно и раздобље снажне циркулације различитих културних и политичких идеја на тим просторима, па и експанзионистичких тежњи великих сила. У средишту таквих збивања нашли су се и Срби и Албанци, народи с дугом традицијом епског усменог стваралаштва и изразитим остацима традицијске патријархалне културе. Они ће се, као и други суседни народи, током овог раздобља (једни пре, други касније) наћи на путу властитог националног конституисања и државне еманципације. Пред аутором је био веома захтеван задатак да идентификује све те, веома разноврсне, чиниоце и разјасни њихову стварну улогу и утицај – када је већ прегао да расправљању о односима између албанске и српске (јужнословенске) народне епике одреди шири друштвено-политички контекст. То му није увек полазило за руком иако је његов антрополошко-културолошки приступ главном предмету расправљања добијао повремено и знатне политиколошке и историографске димензије, уз велики број дигресија и упрошћених оцена. Литература на коју се позивао (нпр. дела Ноела Малкома) често није била потпуна и адекватна за обраду сложенијих питања из материје овако конципиране књиге. Тиме се аутор, заправо, удаљавао од суштине проблематике коју је најавио у поднаслову своје књиге: о албанској и српској народној епици између усмености и писмености

Највреднији допринос расправљању наведене проблематике аутор је дао приказом и анализом дуготрајне делатности на сакупљању и објављивању епске поезије Албанаца, Срба, Хрвата и „Мухамеданаца“ (Бошњака). Он је расветлио улогу како истакнутих појединаца, тако и институција у различитим срединама, а идентификовао је збирке епских песама које су, по његовој оцени, представљале кодификацију или канонизацију епске поезије. Тиме је ова разуђена делатност по први

пут целовито представљена пољској научној публици. Кад је реч о албанским епским песмама (насталим како на подручју Албаније, тако и на подручју суседних држава), српска публика је ауторовим приказом такође стекла целовит увид у делатност усмерену на њихово сакупљање и публикавање. Тако се види да почеци те делатности заостају стотинак година за делатношћу Вука Караџића и његових најближих следбеника у сакупљању и публикавању српских епских песама. Из те праксе касно су произашла и поредбена истраживања, те питања и дилеме везане за узајамни однос, с једне стране, епске поезије настале на албанском језику (тј. епских песама Албанаца), а с друге стране епске поезије настале на „српскохрватском језику“ (који се доскора сматрао „једним језиком Срба, Хрвата, Бошњака и Црногораца“).

У ауторовим излагањима види се хронологија расправе о тим питањима и дилемама, а назнаке отварања расправе аутор види већ у предговору прве збирке албанских песама објављене у Сарајеву 1911. године, која заправо и није започета од српског аутора. Затим је анализирао дискусију која се повремено водила у периоду између два светска рата, у којој су поред српских истраживача (Г. Елезовић, В. Чајкановић, Т. Ђорђевић, С. Стефановић) учествовали и истраживачи другачије провенијенције (Ћ. Трухелка, Г. Геземан, М. Мурко, А. Шмас), да би се касније (1937) око неких питања изјашњавали и албански истраживачи (Б. Палај, Д. Курти, Е. Колићи). У то време подручје Косова и Метохије увелико је саставни део југословенске државе, па и ова дискусија нема карактер „борбе око спорне територије Косова“. Аутор драматизује наведену академску дискусију означивши је спором, који се „пренео и на послератни период“. За проучавања крешничких песама која су вршена на „Косову“ у послератном периоду аутор констатује да су „у почетку обрађивани проблеми њихове форме и садржине, али је с временом, нарочито када је 80-их почела да расте напетост у албанско-српским односима, питање 'чије су ово песме' постало кључни проблем“. По ауторовом мишљењу, о томе сведочи већ прва антологија албанских народних песама приређивача Демуша Шаље (Приштина, 1972), који није прихватио неке устаљене ставове југословенске фолклористичке школе, те је „иступао као албански фолклориста са Косова“, који се „приближио албанским фолклористима“. Аутор је подробно анализирао ставове српских фолклориста Драгутина Мићовића, Радосава Меденице и других о српско-албанским везама у области народног стваралаштва и о односу албанских крешничких песама и *крајшничке епике* (како ју је Д. Мићовић означио). Оценивши позитивно Мићовићеву разложну аргументацију (Мићовић је иначе добро познавао албански језик, па је и преводио албанске епске песме), аутор је изнео „утисак да су се они – и у Албанији и на Ко-

сову – о Мићовићевом раду обавештавали из друге руке, да га нису подробно проучили“. Аутор такође сматра да ни Демуш Шаља, који је по његовом мишљењу пружио (књигом из 1985) „досад најпотпунију књижевну анализу овог корпуса албанских народних песама“, заправо не затвара дискусију, него је отвара предлажући нову тезу: „албанска и бошњачка традиција развиле су се независно једна од друге, паралелно, али пре свега, у складу са етничким карактером и културом сваког од тих народа“.

Драматизујући различите погледе научника око појединих питања односа епске поезије не само Албанаца и Срба него и Албанаца и Бошњака, аутор је пропустио да подробније и прецизније разјасни карактер „епског простора“ из кога је вековима „деривирала“ епска поезија ових народа. Реч је о зони традицијске патријархалне културе, која вуче своје корене из специфичне социјалне структуре становништва на том простору, засноване претежно на сточарској привреди (уп. Луковић 2014). Та је култура трајала без битних промена током средњовековног и османског раздобља, а имала је заједничка обележја без обзира на етничке разлике становништва на том простору. Унутар те културе развијала се и традиција усменог стваралаштва у „интеркултурном коду“, како се то данас квалификује. Тако се неговала и традиција гуслања (данас већ под заштитом Унеска), као медијума саопштавања епских садржаја, тј. обликовања, варирања, преношења и прожимања епских песама. Та традиција припада свим народима који су баштенили старе патријархалне културе која је и изнедрила ову традицију, па и спорови око тога немају смисла.

Библиографија

- Жељински, Богуслав (2015). Вук као утемељитељ националног и књижевног канона. У: Нада Милошевић-Ђорђевић (ур.). *Вук Стефановић Караџић (1787–1864–2014). Зборник радова с научног скупа*. Београд: САНУ, 591–605.
- Лома, Александар (2002). *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Луковић, Милош (2014). Сточарска привреда као чинилац обликовања народне културе Срба. У: Љубинко Раденковић (ур.). *Народна култура Срба између Истока и Запада*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 43–68.
- Марковић, Миодраг (2006–2007). Култ светог Вита (Вида) код Срба у средњем веку, *Зограф* 31, 35–50.
- Мићовић, Драгутин (1980). *Крајишничка епика*. Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Михаљчић, Раде (2001). *Српска прошлост и народно сећање*. Београд: Српска школска књига, Knowledge.

- Петровић, Соња (2005). Историјска предања и легенде: Проходност жанровских граница. *Књижевност и језик* LII, 1–2, 87–105.
- Поповић, Миодраг (1977). *Видовдан и часни крст. Оглед из књижевне археологије*. Београд: Слово љубве.
- Cimochowski, Wacław (2001). *Studia Albanica*. Toruń.
- Ćirković, Sima (1998). *The Serbs*. London.
- Dąbrowska-Partyka, Maria (2003). *Świadectwa i mistyfikacje. Przed i po Jugostawii*. Kraków.
- Dąbrowska-Partyka, Maria (2005). *W poszukiwaniu nowego kanonu. Reinterpretacje tradycji kulturalnej w krajach postjugosłowiańskich po 1995 roku*. Kraków.
- Gieysztor, Aleksander (2006). *Mitologia Słowian*. Warszawa.
- Kornhauzer, Julian (2001). *Świadomość regionalna i mit odrębności. O stereotypach w literaturze serbskiej i chorwackiej*. Kraków.
- Kubik, Damian (2013). Rigels Halili, Naród i jego pieśni. Rzecz o oralności, piśmienności i epice ludowej wśród Albańczyków i Serbów, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, ss. 506. *Pamiętnik Słowiański* t. LXIII, z. 1–2, 138–143.
- Kubik, Damian (2015). *Południowosłowiańska „kultura wyobrażona“. Projekt Mickiewiczowski a dziewiętnastowieczne dyskursy kulturowe w Serbii i Chorwacji*. Kraków.
- Mencvel, Andžej (2013). *Antropološka imaginacija*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Mindak-Zawadzka, Jolanta, Irena Sawicka (1993). *Zarys gramatyki języka albańskiego*. Warszawa.
- Program Konferencji (1987). *Międzynarodowa konferencja naukowa w 200 rocznicę urodzin Vuka Stefanovicia Karadžicia na temat: Kształtowanie się modelu języków i kultur narodowych w krajach słowiańskich*, Warszawa 8–10 października 1987 r., Kraków 11–13 października 1987 r.: DN-6, zam. 5677/87.
- Sawicka, Irena (red.). (2007). *Albanistyka polska*. Toruń.
- Simonides, Dorota (red.). (1995). *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*. Opole.
- Soliński, Jędrzej (2016). Rigels Halili, Naród i jego pieśni. Rzecz o oralności, piśmienności i epice ludowej wśród Albańczyków i Serbów, Warszawa 2012 (ss. 506). *Quaestiones Oralitatis* II/1, 224–229.
- Sulima, Roch (1995). Rekonstrukcje i interpretacje. Od folklorystyki do antropologii codzienności. In: Dorota Simonides (red.). *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*. Opole, 55–72.
- Wrocławski, Krzysztof (2008). Folklorystyka polska – największe osiągnięcia i perspektywy. У: Љубинко Раденковић (ур.). *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума. Зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2–6. октобра 2006. године*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 185–198.

Др Милош Луковић
Е-пошта: miloslukovic@gmail.com

Примљено: 23. 5. 2020.
Прихваћено: 30. 6. 2020.

Напомена: Др Милош Луковић (1951), филолог и правник, научни саветник у пензији Балканолошког института САНУ, сарађивао је с многим пољским научним институцијама: био је лектор и предавач српскохрватског језика 1987–1989. године у Институту за словенску филологију, у саставу Јегјелоњског универзитета у Кракову; био је учесник међународног славистичког пројекта 1992–1998. године *Współczesne przemiany języków słowiańskich 1945–1995* (*Савремене промене словенских језика 1945–1995*), чије је седиште било на Универзитету у Ополу; серија књига о свим словенским језицима, која је настала у реализацији овог пројекта, објављена је у Ополу под називом: *Najnowsze dzieje języków słowiańskich* (*Најновија историја словенских језика*) и представљена је на Међународном конгресу слависта у Кракову 1998. године (М. Луковић је један од аутора књиге о српском језику); држао је предавања и јавне наступе на универзитетима у Кракову, Варшави, Ополу, Вроцлаву, Познању, Лођу, Гдањску и Лублину; у Пољској је објављивао радове на пољском, српском и енглеском језику; преводио је научне и стручне радове с пољског језика на српски.