

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Јована Д. Шаљић

ОД КОНФЕСИЈЕ КА ИДЕНТИТЕТУ
(Муслиманско питање у Србији 1878-1912)

Докторска дисертација

Београд, 2015

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY

Jovana D. Šaljić

FROM CONFESSION TOWARDS IDENTITY
(Muslim question in Serbia
from 1878 until 1912)

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2015

Ментор

Проф. др Дарко Танасковић, редовни професор,
Универзитет у Београду, Филолошки факултет

Чланови комисије за оцену и одбрану докторске дисертације

Проф. др Дарко Танасковић, редовни професор,
Универзитет у Београду, Филолошки факултет

Др Славенко Терзић, научни саветник,
Историјски институт Београд

Проф. др. Ема Миљковић, редовни професор,
Универзитет у Нишу, Филозофски факултет

Проф. др Љиљана Чолић, редовни професор,
Универзитет у Београду, Филолошки факултет

Датум одбране: _____

ОД КОНФЕСИЈЕ КА ИДЕНТИТЕТУ (Муслиманско питање у Србији 1878-1912)

Резиме

Питање националног идентитета и националне припадности групе људи која настањује одређени географски простор, и поред бројних теорија које су током претходна готово два и по века давале разноврсне одговоре, најчешће се везује за заједничко етничко порекло, културу, историју, традицију, а дуго се сматрало, и заједнички језик. Иако није ретка појава да припадници једне националне групације у великој већини исповедају и једну вероисповест, религија, бар што се теорија о нацији тиче, никада није представљала битно одређење националне припадности. То и не треба превише да чуди ако се имају у виду околности које су довеле до буђења нација и националних покрета насталих у миљеу просветитељске мисли европског простора 19. века, када је религија, након вишевековне доминације, почела да уступа место новом облику заједничке припадности. С друге стране, бројна неевропска друштва, иако у додиру и под утицајем европских токова, нису са лакоћом прихватала и све европске „новотарије“ сматрајући их рушењем сопствене традиције и културног идентитета обликованог пре свега сопственом религијом и верским обичајима. Као најраширенији пример оваквог невољног прихватања европских идеја о националној припадности, најчешће се наводе муслиманска друштва од Азије до Блиског Истока. Иако ова друштва, пратећи савремене цивилизацијске токове, данас живе у оквиру својих националних држава, за ислам је нација увек била у другом плану, директан конкурент и претња узвишеној врсти припадности – муслиманској заједници. Међутим, поред европских и неевропских друштава са сопственим културним, друштвеним и религијским обрасцима и историјским традицијама, постоје и она која су се нашла у средини, муслиманска друштва европског простора, растргнута између сопственог европског порекла и вредности и дубоко укорене

исламске традиције. Једно од таквих друштава представљају и муслимани Јужнословенског простора, нарочито они словенског порекла, језика и обичаја, који су се повлачењем османске управе са балканског подручја у 19. и почетком 20. века, нашли у дилеми Запад или Исток, нација или вера. Настојећи да их наведу на одлуку, младе националне државе Балкана међу којима и Кнежевина Србија, приступиле су општем културном, политичком и социјалном пројекту познатом под називом „национализација муслимана“, сматрајући ово становништво делом сопственог националног бића повезаног заједничким језиком и етничким пореклом. Основно тежиште рада представљају управо овакви покушаји Кнежевине, касније Краљевине Србије, односно њене политичке, културне и уопште интелектуалне елите да привуче муслиманско становништво јужнословенског простора у сопствени државни и национални организам ради стварања будуће, стабилне националне државе засноване на европском моделу, коју би чинио исти народ различите вере. На тај начин отворено је својеврсно муслиманско питање у Србији чије се решавање одвијало на два нивоа – унутрашњем, путем решавања верских, просветних и социјалних прилика малобројног муслиманског становништва настањеног унутар српских државних граница, и спољном, који је подразумевао ширење културних утицаја на муслимане у окружењу, пре свега босанскохерцеговачке муслимане словенског порекла. Иако различита, ова два наступа према муслиманима одвијала су се напоредо и представљала неодвојиву целину. Нарочито је наступ Србије према муслиманима на унутрашњем плану, иако тек техничке природе без било каквих националних покушаја, имао за циљ да пошаље позитивну слику муслиманима у окружењу, посебно онима на које се рачунало и у националном погледу. Осим тога, радом су обухваћени и одговори муслимана на овакве покушаје, што оних у Србији, што ван ње. Како би се добила целовита слика онога што смо насловили као „муслиманско питање у Србији 1878-1912“, као и преглед првих корака које су муслимани ових простора правили од конфесионалног ка бројним потоњим националним идентитетима, у раду је најпре дат приказ општих теорија о конфесији, нацији и стварању националног идентитета, односа нације и исламске догме као и националних покрета у позном Османском царству као општим елементима утицаја на национално (не)опредељење јужнословенских, посебно муслиманских друштава.

Након тога, изложен је историјски преглед догађаја везаних за ослободилачке покрете у Србији од 1804. године и Првог српског устанка, све до 1878. и стицања међународне независности, што уједно представља и период постепеног повлачења османске администрације са овог подручја, али и повлачења муслиманског становништва шароликог етничког састава, али заједничког верског именитеља „Турци“. Период након 1878. године обухвата однос самосталне, међународно признате Кнежевине и Краљевине Србије према муслиманима на унутрашњем плану у оквиру којег су се верска, просветна и уопште социјална питања решавала политичким средствима, као и однос према муслиманима на спољном плану, пре свега муслиманима словенског порекла у Босни и Херцеговини, где је од 1878. године на снази била аустроугарска управа која је сопственим средствима настојала да створи интегралну нацију „бошњачког“ имена. Како су у Босни и Херцеговини политичке активности из правца Србије биле онемогућене, српска страна је свој пробој према муслиманима вршила превасходно путем културе, нарочито књижевности и књижевних часописа. Мада је српска књижевност друге половине 19. века играла значајну улогу у националним покушајима међу босанскохерцеговачким муслиманима, нарочито образованом омладином која је себе називала Србима муслиманске вере, посматрајући са ове временске дистанце, иако у супротности и са исламском теоријом и са европском праксом, религија је превагнула као пресудни фактор обликовања националног идентитета већине јужнословенских муслимана.

Кључне речи: конфесија, нација, национални идентитет, ислам, муслимани, Србија, Босна и Херцеговина, српска књижевност, књижевни часописи.

Научна област: историја, књижевност, култура

Ужа научна област: културна историја, историја књижевности

УДК

FROM CONFESSION TOWARDS IDENTITY

(Muslim question in Serbia from 1878 until 1912)

Summary

The question of national identity and nationality of the group of people inhabited in a particular geographical area, despite numerous theories which over the last nearly two and a half centuries have been giving the variety of answers, most frequently is related to a common ethnical background, culture, history, tradition, and as it was considered for a longer period of time, a common language. Although it is not uncommon for members of one ethnic group to profess the same religion in the vast majority, the religion, at least according to the theories of the nation, has never been an essential definition of the national identity. It should not be surprising if we take into account the circumstances that led to the awakening of nations and national movements in the 19th century of the European Enlightenment period, when the other form of togetherness started to replace for centuries dominant religion. On the other hand, many non-European societies, although in touch and influenced by European movements, did not easily accept all European "innovations" finding them as an element of destruction of their own tradition and cultural identities which were formed primarily by their own religion and religious practices. The most common example of such a reluctant acceptance of European ideas on nationality usually refers to Muslim societies from Asia to the Middle East. Although these societies, by following modern civilizational trends, live today within their national states, for Islam, the question of nationality has always been in the background as a direct competitor and a threat to the lofty type of affiliation - the Muslim community. However, in addition to the European and non-European societies with their own cultural, social and religious patterns and historical traditions, there are also those who found themselves in the middle - Muslim societies of the European area, torn between their own European origin and values and deeply rooted Islamic tradition. One of those societies were Muslims of the South Slavic

area, especially those of the Slavic origin, language and customs, who, with the withdrawal of the Ottoman administration from the Balkan peninsula in the 19th and early 20th century, found themselves in a dilemma - the West or the East, the nation or the religion. While trying to lead them to the decision, young Balkan national states, including the Principality of Serbia, began with the general cultural, political and social project known as "the nationalization of Muslims", considering this population to be a part of their own national being connected to it by a common language and ethnical background. The main focus of this work are precisely these attempts of the Principality and later Kingdom of Serbia, namely its political, cultural and intellectual elite in general to attract the Muslim population of the South Slavic area in its own state and national organism, in order to create a future, stable national state based on the European model comprising of the members of the same national background but different religion. In this way a kind of a Muslim issue in Serbia was opened and it's resolving was done on two levels – internal level, through the resolution of religious, educational and social issues of the sparsely Muslim population residing within Serbian state borders, and external level, which included the expansion of cultural influences on the Muslims in the region, primarily the Bosnia-Herzeg Muslims of the Slavic origin. Although different, these two appearances towards Muslims were going on in parallel while forming an inseparable whole. In particular, Serbia's attempts towards Muslims on the internal level, although only technical, without any national attempts, had the intention to show a positive image to the Muslims in the region, especially to those counted on in national terms. Besides that, the work also covers Muslim responses to such attempts, both in Serbia as well as in the region. In order to obtain a full picture of what we titled as the "Muslim question in Serbia from 1878 until 1912", as well as an overview of the first steps that the Muslims of the region made from their confessional towards numerous national identities in the future, this work primarily presents the general theories on confession, the nation and creation of the national identity, the relationship of the nation and the Islamic dogma and the national movements in the late Ottoman Empire as general elements of the influence on the national (non)determination of the South Slavic, especially Muslim societies. After that, a historical overview of the events related to the liberation movements in Serbia since 1804 and the First Serbian uprising, until 1878 and the acquisition of international independence was presented, which was also the period of

gradual withdrawal of the Ottoman administration from this area, as well as the withdrawal of the Muslim population of colorful ethnic composition, but with the common religious denominator "Turks". The period after 1878 covers the attitude of the independent, internationally recognized Principality and Kingdom of Serbia towards Muslims on the internal level which included resolving of the religious, educational and general social issues with political means, as well as the attitude towards Muslims externally, primarily Muslims of the Slavic origin in Bosnia and Herzegovina which since 1878 was under the Austro-Hungarian authorities that tried to create by their own means an integrated nation named "Bosniaks". Since political activities from Serbia were forbidden at that time in Bosnia and Herzegovina, the Serbian side carried out its breakthrough towards Muslims primarily through culture, especially literature and literary magazines. Although the Serbian literature in the second half of the 19th century played a significant role in national efforts among Bosnian Muslims, especially among educated youth who called themselves Serbs of the Muslim faith, while looking from this time distance, although in contradiction with both Islamic theory and European practices, a religion prevailed as a crucial factor in shaping the national identity of the majority of the South Slavic Muslims.

Key words: confession, nation, national identity, Islam, Muslims, Serbia, Bosnia and Herzegovina, Serbian literature, literary magazines.

Scientific field: history, literature, culture

Specific scientific field: Cultural History, History of Literature

UDC

САДРЖАЈ

1. УВОД	1
2. ОД КОНФЕСИЈЕ КА ИДЕНТИТЕТУ.	10
2.1. Конфесија	11
2.2. Историјски пут нације	13
2.3. Ислам и нација	19
2.4. Османско царство и нација	30
3. ПУТЕВИМА ОСЛОБОЂЕЊА (1804-1878)	37
3.1. Турско становништво Србије	38
3.2. Турци српског језика	41
3.3. Обнова Бајракли џамије	45
4. ПУТЕВИМА УРЕЂЕЊА (1878-1912)	67
4.1. Муслиманско становништво Србије	68
4.2. „Циганска вера“	91
4.3. Ниш – друга престоница Србије	98
4.3.1. Нишко муслиманско свештенство	104
4.3.2. Турска школа у Нишу	106
4.4. Лесковац	117
4.5. Случај „Сијарина“	120
4.5.1. Задужбина краља Милана	128
4.5.2. Чудновата судбина учитеља Бабића	133
4.5.3. „Краљевска српска основна школа Сијаринска (за арнаутску децу)“	148
4.6. Питање масуричких муслимана	151

4.7. Мали Зворник и Сакар	155
4.8. Шабац	157
4.8.1. Муслиманска школа у Шапцу	159
4.9. Престони Београд	161
5. КЊИЖЕВНОСТ У СЛУЖБИ НАЦИЈЕ	181
5.1. Прилике у Босни и Херцеговини 1878. године	183
5.2. Рађање књижевног „босанства“	185
5.3. Српска књижевност и муслиманско питање	197
5.4. Срби муслиманске вере	207
6. ЗАКЉУЧАК	265
Списак табела	270
Извори и литература	271

УВОД

Национални идентитет муслиманских друштава заокупљао је, и заокупља пажњу светске науке, публицистике, штампе и уопште заинтересоване јавности, подједнако на Западу и на Истоку људске цивилизације. У савременом поимању национално дефинисаног друштва у коме вероисповест представља приватну ствар појединца, расправе о националном идентитету муслимана чини се да не јењавају, иако трају већ дуже од читавог века. Тековине Француске револуције о националом јединству и националној држави утемељеној на идејама о заједничком пореклу, раси, језику и територији, које су се, потискујући вековима доминантну религију у други план, током 19. века шириле кроз читав Западни, хришћански свет, неминовно су се одразиле и на муслиманска друштва која су, вољно или невољно, долазила у додир са новим донетима европске цивилизације. Међу првима који су се нашли на удару нових европских идеја били су припадници муслиманског друштва које је обликовало једно од највећих муслиманских царстава у људској историји – Османско царство.

Ово огромно царство које је вековима под својим турбаном окупљало бројне народе, муслимане и немуслимане, на три верски и културолошки сасвим различита континента, суочило се са до тада највећим изазовом у својој шест векова дугој историји. Са унутрашњим уређењем заснованим на тзв. „милет“ систему у коме је верски идентитет играо одлучујућу улогу и у коме су, уз шеријатом прописану верску толеранцију, немуслимане били у подређеном положају у односу на припаднике исламске вере, Царство је у 19. веку било изазвано не толико војнички, колико идејом која је задрала у основне принципе његовог постојања – да је национална припадност заправо важнија од верске. Иако силно желећи да им се одупре, државни организам Царства, већ остарео и ослабљен унутрашњим превирањима, није остао имун на такве „европске новотарије“.

Оваква ситуација се неминовно одражавала и на целокупно становништво Царства, од оних подређених, па све до повлашћених припадника његовог

мултиконфесионалног друштва оличеног у вечној поларизацији становништва на немуслимане и муслимане. И док су први једва дочекали уплив европских идеја у своје средине гледајући у њима пут свог културног и националног препорода, други су у томе видели ништа друго до урушавање сопствене традиције, идентитета и читавог, вековима ствараног света. Нарочито је на Балканском полуострву, као европском подручју са кога се Царство током 19. и почетка 20. века постепено повлачило, то претило да створи непремостив јаз у верски дубоко подељеном друштву. Како би се последице што више ублажиле, младе националне државе Балкана обновљене на европским рушевинама Османског царства, приступиле су решавању националног питања свог становништва, нарочито настојећи да новим тековинама прилагоде онај његов муслимански део. Такви покушаји да се од сасвим анационалних припадника најмлађе монотеистичке религије који су свој верски идентитет у потпуности били поистоветили са исламом, а политички са Османским царством, створи национално поистовећивање са њиховим новим државама, пре свега на основу заједничког порекла и језика, у науци су познати под називом „национализација муслимана“ и представљали су не само политички, већ укупан духовни и културни пројекат датих држава. Иако на први поглед оствариве, већ на други су овакве идеје наишле на жилав отпор, мада је било јасно да без јединства са муслиманима, јаким и стабилним националним државама на Балкану у будућности неће бити. Због тога се на те идеје, у периоду њихове изградње, ипак полагало много. У томе је посебно предњачила Србија, настојећи да обједини све муслимане српског језика у свој будући државни и национални организам.

Муслиманско питање у Србији, у свом општем значењу, могло би се посматрати још од краја 14. века када су се прве српске земље нашле на удару турских освајачких похода. С друге стране, ако муслиманско питање посматрамо у контексту савременог политичког бића, а притом изразу „савремено“ припишемо историјски контекст модерне српске државности, онда можемо рећи да се муслиманско питање рађа кад и модерна српска држава, у другој половини 19. века. Све до тада, муслиманско питање на територији српских земаља представљало је заправо „турско питање“, превасходно верског карактера, за разлику од потоњег муслиманског, које је од 1878. године почело носити национални предзнак.

Однос српске државе према муслиманима одвијао се, током периода који обрађујемо, паралелно на унутрашњем и на спољном плану. Добијањем независности на Берлинском конгресу 1878. године, Кнежевина Србија је добила и обавезу бриге за своје муслиманско и друго неправославно становништво, па је у складу са том обавезом и деловала, решавајући превасходно верско-просветна питања преостале, малобројне муслиманске заједнице у земљи. С друге стране, иако јој је 1878. године призната независност, Србија није испунила своје циљеве ослобађања преосталих српских средњовековних земаља, пре свега Босне и Херцеговине и Старе Србије у којима је, осим српског православног живља, живео и велики број муслимана. Подручје Старе Србије које је обухватало Косово и Метохију, Рашку и Скопско-тетовску област, као центар српске средњовековне државности, налазило се све до 1912. године у саставу Косовског вилајета Османског царства чије су већинско муслиманско становништво чинили Албанци. Према Албанцима је Србија наступала пре свега у циљу заштите српског православног живља на овом подручју према коме је имала амбиције на основу не само историјског, већ и етничког принципа. У том смислу, један од најзначајнијих сегмената српске политике према Албанцима био је и њен однос према албанском муслиманском становништву које је након 1878. године остало да живи у Србији, дуж границе са Косовским вилајетом. Што се тиче Босне и Херцеговине, ситуација је била унеколико другачија. На том подручју које је 1878. окупирао Аустро-Угарска монархија, живело је исламизовано становништво словенског порекла и српског језика, на које је Србија рачунала и у националном погледу. Сматрајући ово становништво делом сопственог народа, српска политичка и културна елита настојала је да га придобије за своје националне циљеве у стварању будуће, заједничке државе „једног народа са три вере“.

У суштини, Србија је на унутрашњем плану према муслиманима заправо наступала у три правца: решавајући верско-просветна и социјална питања малобројног муслиманског становништва на сопственој територији, настојала је да покаже међународној заједници да испуњава своје обавезе, Албанцима на југу да брине за њихове сународнике, надајући се истом третману према Србима с друге стране границе, а муслиманима у Босни и Херцеговини спремност на национално јединство у будућој, заједничкој држави. Однос према муслиманима на сопственој

територији била је слика коју је Србија желела да пошаље с једне стране свету, а с друге, муслиманима у сопственом окружењу.

Како је период између 1878. и 1912. године године представљао прву етапу у развоју Србије као самосталне државе након више од четири века османске владавине на њеној територији, тако је чинио и прву етапу њеног званичног наступа према муслиманском становништву у земљи и окружењу. У том смислу, муслиманско питање у Србији се може посматрати као свеукупан однос српске државе према муслиманима настањеним у њеним тадашњим државним границама, као и муслиманима који су насељавали сва она подручја словенског Југа која су сматрана историјски и географски српским земљама и на које је Србија претендовала у војно-политичкој прерасподели карата на крају 19. и почетку 20. века. У зависности од тренутног распореда снага великих сила у окружењу и односа Србије према њима, однос према муслиманима се кретао од политичког организовања до ширења културних и духовних утицаја у муслиманској заједници. У земљи, Србија је муслиманско питање решавала политичким средствима сређујући пре свега верско-просветна питања муслимана, а у окружењу, услед немогућности политичког, превасходно културним деловањем у коме је најзначајније место заузимала српска књижевност и књижевни часописи путем којих се ширила српска национална мисао и идеја. Овакво културно деловање одвијало се нарочито према босанскохерцеговачким муслиманима са којима је заједничко порекло и језик требало да представља основну спону и средство за национално придобијање.

У складу са свим наведеним, предмет истраживања овог рада биће сагледавања односа према муслиманима кроз покушаје српске државе да реши питање верског, просветног, друштвеног, културног и уопште социјалног положаја муслиманског становништва у својим тадашњим државним границама, као и питање националног и политичког идентитета муслимана словенског порекла у српским земљама у окружењу.¹ Иако на први поглед различита питања са сасвим другачијим приступом решавања од стране оновремене политичке, културне и уопште интелектуалне елите у земљи, ова два наступа Србије на унутрашњем и спољном

¹ Што се тиче односа према албанском муслиманском становништву у Косовском вилајету, како је он у литератури темељно обрађиван, одлучили смо се да га представимо у општим цртама кроз детаљно приказивање односа према Албанцима који су остали да живе у Србији у наведеном периоду.

плану према муслиманима била су дубоко повезана и међусобно испреплетана у основном циљу стварања будуће заједничке државе засноване на европском националном моделу. Тек посматрана заједно, она дају целовиту слику о учешћу Србије у првом покрету муслимана од конфесионалног ка националним идентитетима који ће се током наредног периода историје српског народа, па све до данашњег дана, развијати у неколико праваца, у складу са актуелним историјским и политичким тренутком. У том смислу, циљ овог рада је да прикаже оба сегмента односа српске државе према муслиманима као нераздвојну целину неопходну за разумевање политичких и културних прилика у првом периоду стварања националне свести муслимана на нашим просторима, тј. улогу Србије у том процесу и њене покушаје да на исход тог процеса утиче. С друге стране, рад ће обухватити и одговор муслимана на такве покушаје.

Што се тиче првог питања, тј. односа Србије према муслиманима настањеним у њеним тадашњим државним границама у периоду 1878-1912, њиховог броја, састава, социјалног положаја и верског и просветног живота, оно до сада није представљало предмет пажње домаће, пре свега историјске науке. Осим у делима општег садржаја која се ове теме дотичу тек овлаш, слободно се може рећи да муслиманско становништво Србије у периоду 1878-1912, као истраживачка тема, до сада није ни постојало. С обзиром на малобројност овог становништва у Србији након стицања независности и одласка Турака са ових простора, као и њихово превасходно сиромашно стање и образовање, домаћи истраживачи их очито нису сматрали битним фактором утицаја на тадашње историјске догађаје, због чега се о овом становништву у датом периоду готово ништа и не зна. Усамљени изузетак у том погледу представља рад Радета Требјешанина, *Први дани основне школе за албанску децу у Сијарини и њен први учитељ Хусејин Бабић 1898-1906. године*, објављен у Лесковачком зборнику бр. XVII, из 1977. године, о просветним приликама међу Албанцима на југу Србије. Осим тога, ниједан прилог, а камоли обимније дело на дату тему није написано. Због тога смо се приликом истраживања ослањали искључиво на необјављену архивску грађу српске провинцијације похрањену пре свега у фондовима Архива Србије од којих је најиздашнији био фонд Министарства просвете и црквених дела – Просветно одељење као и Црквено

одељење истог фонда. Осим тога, користили смо се и грађом фонда Државног савета, Министарства иностраних дела, Министарства унутрашњих дела, док су остали фондови дали ограничене резултате.

Поред овога, за састављање статистичке слике муслиманског становништва Србије у наведеном периоду, од значаја су нам била службена статистичка издања, пре свега *Државописи Србије*, *Статистички годишњаци Краљевине Србије* као и *Зборници закона и уредаба у Књажесву Србији* и *Краљевини Србији* за представљање званичних законских регулатива. У том смислу, веома нам је корисна била и компилација међудржавних споразума коју је приредио Момир Стојковић, *Balkanski ugovorni odnosi 1876-1996, I (1876-1918)*.

Што се тиче осталих поглавља рада која се уз општи преглед односа између конфесионалног и националног идентитета у различитим аспектима њиховог друштвеног развоја односе пре свега на стварање националног идентитета међу муслиманским становништвом српског језика и порекла, најзначајнији су нам у свим наведеним сегментима били радови Дарка Танасковића у општем културолошком, као и Милорада Екмечића, Томислава Краљачића и Славенка Терзића у историјском оквиру сагледавања дате проблематике.² За разлику од првог дела истраживања које се односи на муслиманско становништво Србије у наведеном периоду, на тему национализовања словенских муслимана написано је прегршт литературе мањег или већег значаја и вредности. Таква литература базирала се превасходно на историјско-политичком аспекту сагледавања догађаја иако је, као што смо већ истакли, на том пољу и у политичком смислу најзначајнију улогу играла култура, и у оквиру ње књижевност, и то не само српска, већ и свих заинтересованих страна у процесу национализације муслимана. То је и био један од разлога да се одлучимо за приказивање ових догађаја, тј. наступа Србије према босанскохерцеговачким муслиманима, превасходно из књижевно-културног угла, с обзиром да је услед немогућности политичког деловања, тај правац дејства из Србије био и најизраженији.

Овакав начин посматрања историјских догађаја био је дуго занемарен од стране не само српске историографије, већ и историје књижевности због чега су

² Списак литературе налази се на крају рада.

истраживања на тему муслиманске компоненте у српској књижевности и њене улоге у стварању националног идентитета муслимана била, како се често истиче, углавном препуштана проучаваоцима из редова босанскохерцеговачких муслимана. Изузетак у том погледу представља српски књижевни историчар Станиша Тутњевић и његово изузетно значајно дело *Национална свијест и књижевност муслимана*, затим рад Дарка Танасковића *Исламско у књижевности и култури балканских народа* објављен у Летопису Матице српске из 2008. године, као и прилози садржани у монографији *Ислам и ми* истог аутора. Истакли бисмо и рад Ивана Негришорца *Српска књижевност у периоду транзиције и муслимански културолошки контекст* објављен у истом броју и годишту Летописа Матице српске, као и изузетно значајну монографију Ивана Шопа *Исток у српској књижевности. Шест писаца-шест прича*, која се у општем смислу бави појавом оријентализама у српској књижевности 19. века. Што се тиче муслиманских аутора, познато је да се овом темом најтемељније бавио Мухсин Ризвић у својој двотомној расправи *Књижевно стварање муслиманских писаца у Босни и Херцеговини у доба аустроугарске владавине* као и монографији *Босанско-муслиманска књижевност у доба препорода 1887-1918*. Управо слабије интересовање за књижевни аспект и улогу књижевности према муслиманима у историјским догађајима значајним за будућност српског националног питања и државе код домаћих истраживача, определио нас је да му у овом раду посветимо више пажње. То је био још један разлог због кога смо се одлучили да посматрамо ово питање управо из угла књижевно-културних прилика, стављајући српску књижевност у историјски и политички контекст стварања националног идентитета муслимана. Уосталом, историја нас и сама учи да књижевност као друштвено-културна делатност има пресудну улогу не само у опстанку једног народа већ и у његовом политичком и уопште, цивилизацијском развоју због чега смо и одлучили да приликом приказивања другог аспекта муслиманског питања у Србији деламо управо у том правцу. Са првим аспектом муслиманског питања као искључиво историјским, и другим као књижевно-историјским, настојали смо да представимо однос Србије према муслиманима и њиховом верском, националном, политичком и културном идентитету, тј. слику муслиманског питања у Србији у периоду 1878-1912. године значајног за будућност и даљи политички развој земље

која се припремала за увећање сопствене територије и становништва, нарочито оног исламске вероисповести.

У раду смо обилато доносили примере преписке између српске политичке елите и муслимана настањених у Србији, извештаје о различитим српско-муслиманским односима као и примере из оновременог књижевног стваралаштва српских и муслиманских писаца, што је све заједно имало за циљ да послужи стварању слике о политичко-друштвеној клими и међусобним односима српске државе са муслиманима у наведеном периоду. Уметничке домете приложених примера из књижевности нисмо узимали у разматрање, као ни њихову филолошку анализу, већ искључиво њихове поруке усмерене ка нацији и историји, очувању традиције и борби за српски национални идентитет муслимана. У том смислу смо и бирали, и у раду нарочито прилагали репрезентативне књижевне примере. За тај посао, најзначајнији су нам били књижевни часописи попут *Босанске виле*, *Зоре*, *Братства*, *Цариградског гласника*, *Дубровника*, *Српског књижевног гласника* и других српских књижевних листова који су у то време водили праву културно-националну борбу за муслимане, и чијим смо се страницама највише и користили у писању овог дела рада.

Из свега наведеног произилази и основни методолошки проблем са којим смо се суочили током писања рада који је, овако конципиран, захтевао и коришћење различитих методолошких и истраживачких приступа у стварању јединствене слике сложеног сплета односа између конфесионалног и националног идентитета у ширем смислу, и у ужем, односа Србије према свом муслиманском становништву као и односа према конфесионалном и националном идентитету муслимана у окружењу. Овај проблем покушали смо да решимо кроз саму структуру рада који је подељен на тематске целине у оквиру којих су историјски догађаји праћени хронолошки. Поред тога настојали смо да на крају сваког поглавља или дела поглавља изнесемо, уз кратак закључак, и узрочно-последичне везе са сваким наредним поглављем.

У целини посматрано, циљ нам је био да у веку буђења нација и националних држава на подручју читаве Европе прикажемо значај који је верски, а пре свега национални идентитет словенских муслимана у самом свом настајању имао за Србију, и како је Србија тај покрет доживљавала и на њега покушавала да утиче у

оквиру својих будућих војно-политичких планова за ослобађање преосталих српских земаља од туђинске власти. Овакву свеобухватну синтезу сматрали смо јединим исправним путем за стварање целовите слике онога што смо насловили као „муслиманско питање у Србији од 1878. до 1912. године“.

Током писања рада претпостављали смо познавање најзначајнијих историјских догађаја, појава и личности које због тога нисмо посебно описивали, нити формално представљали, осим ако нису били директно везани за тему истраживања.

Појмове попут „османски/турски“, „Османско/Турско царство/држава“, „Османлије/Турци“ користили смо углавном као синониме,³ иако су у науци мишљења о томе подељена. Ипак, с обзиром да је рад писан превасходно на основу извора српске провинијенције у којима се ови термини користе пре свега вишезначно, уз превагу термина „Турци/турско“, одлучили смо да научној расправи о исправности назначене терминологије овом приликом не придајемо нарочиту пажњу с обзиром да за саму истраживачку тему није превише значајна. У том смислу, једино смо термине „Турци/турско/муслиманско становништво“ на више места разјаснили у њиховом историјском контексту практичне употребе на нашим просторима.

Сви датуми у главном тексту дати су по новом, а у напоменама паралелно по старом и по новом календару.

³ Изузетак представља део првог поглавља у коме говоримо о покушајима стварања најпре османске, а потом турске националности у позном Османском царству где је строго разлучивање ових термина имало пре свега идеолошки значај.

ОД КОНФЕСИЈЕ КА ИДЕНТИТЕТУ

Свет природе који нас окружује, као и природних наука којима га објашњавамо, обилује појавама и појмовима, физичким, биолошким или математичким процесима и константама, просечном људском уму често недокучивим. Ипак, велики број познатих појава и појмова у природи могуће је јасно и прецизно одредити, разграничити, па самим тим и дефинисати у оквиру природно-научне дисциплине која се датом појавом бави. С друге стране, појединац, чак и онај који је у стању да реши најсложенији математички задатак, наћи ће се пред непремостивом препреком уколико покуша да дефинише одређену појаву у сопственом друштву. У том тренутку, у помоћ ће позвати друштвене науке, само да би спознао да правог одговора на питање најчешће нема. Или да их има превише, у зависности од тога која друштвено-научна дисциплина покушава проблем да дефинише. Како одговорити на питање „Шта је нација?“ Како дефинисати „национални“ или „конфесионални идентитет“? И шта је уопште „идентитет“? Како на почетку раздвојити и разграничити ове појмове како би се на крају могли и дефинисати? Као резултат ових дилема, појмови попут нације, народа, расе, конфесије, националног или конфесионалног идентитета постали су предмет истраживања бројних друштвено-научних дисциплина попут социологије, психологије, политикологије, културологије, историје па чак и филологије, у којима заузимају значајно место,. Такође, важно је напоменути да питање националног и конфесионалног идентитета заузима важно место не само у светској, већ и у домаћој науци, али и култури, политици и јавном и друштвеном животу уопште, с обзиром да су током претходна два и по века, ова питања обликовала јужнословенски простор, снажно утичући на формирање младих балканских држава и нација.

Већ на самом почетку сваке расправе о нацији и конфесији, било да се, у потрази за одговором обраћамо енциклопедијама, лексиконима или стручним и научним радовима, наилазимо на терминолошке потешкоће или тзв. „терминолошки хаос“ у коме ће нас сачекати читав спектар термина и дефиниција, често врло нејасно

разграничених. Без намере дубљег упуштања у овај вртлог дефиниција и теорија, у покушају тек њиховог општег прегледа неопходног за саму тему истраживања, кренућемо од конфесије као појмовно јасније одреднице, до нације и националног идентитета са њиховим пратећим елементима. Иако међусобно тесно повезани и испреплетани, за дате појмове се овакав пут показао као једини исправан и прихватљив када је у питању не само научна анализа, већ и развој људског друштва уопште.

Конфесија

Конфесија, пре свега, стоји у тесној вези са религијом. Иако је овај однос и терминолошки и практично јаснији од односа народ – нација, њега такође прате одређене недоумице. Уопштено речено, конфесија је, у религијском смислу, вероисповест; подгрупа у оквиру једне религије. У својој основној дефиницији конфесија је „*признање; вероисповест, свака хришћанска верска странка уопште*“⁴, тј. „*признавање, исповедање; вера, вероисповест...*“⁵, док се термин конфесионалан означава као „*верски, који се односи на вероисповест*“.⁶ Религија се са друге стране уопштено дефинише као „*учење које се тиче највишег бића (божанства, бога); вера, вероисповест*“,⁷ мада треба имати у виду да и савремено изучавање религије у друштвеним наукама подразумева више приступа, попут историјског, психолошког, социолошког, феноменолошког, структуралистичког, филозофског и теолошког.⁸ Због тога се, попут нације, ни са простим дефиницијама религије и конфесије не завршавају сва питања везана за њихово одређење. Једно од пак најважнијих које наука поставља, јесте како се формирају религијски и конфесионални идентитет појединца или групе? Друштвене науке попут социологије и психологије сматрају да је у овоме пресудна улога родитеља. Водећи се изреком да шума обликује стабло, ако сте верник, статистички је највероватније да сте исте вере као ваши родитељи и њихови родитељи, због чега је веза између родитеља и потомака главни пут преноса

⁴ М. Вујаклија, *Конфесија*, Лексикон страних речи и израза, Београд 1966, 469.

⁵ *Конфесија*, Мала енциклопедија Просвета, Београд 1978, 293.

⁶ Исто.

⁷ М. Вујаклија, *Религија*, Лексикон страних речи и израза, Београд 1966, 469.

⁸ Н. Н. Penner, *Religija, izučavanje*, Enciklopedija živih religija, Beograd 1990, 579.

религије и конфесије.⁹ Социолози ово још називају и *религијом судбине*, тј. чињеницом да се људи рађају у датој религији и конфесији које су им на тај начин одређене судбином; не бирају их као што не бирају ни биолошке родитеље.¹⁰ Због тога је, сматрају такође социолози, сунитски ислам религија судбине јужнословенских муслимана као што је то православље за Србе, Румуне или Влахе.¹¹ Поред религије судбине постоји и *религија избора* настала као резултат цивилизацијског напретка и демократске слободе да можемо својевољно напустити своју религију судбине и изабрати нешто друго на религијском тржишту. Осим ове две основне, имамо и *синкретичку религиозност* која претставља мешање различитих чиниоца две или више религија и у свести и у пракси, што је најраширенија појава код Рома. Са синкретичком је сродна и *комбинована религиозност* као рационално и артикулисано упражњавање различитих садржаја сличних религија и конфесија. Такође, ту су и *религиозни трагачи* који лутају од религије до религије, од конфесије до конфесије тражећи духовну испуњеност.¹² Све ове појаве, сматра наука, коначно утичу на стварање конфесионалног и религијског идентитета појединца. И заиста, ако пођемо од става да је човек друштвено биће, разумећемо и урођену потребу појединца да буде прихваћен, да припада, најпре родитељима, породици, затим друштву и коначно, у зрелом добу, некој узвишенијој форми заједништва. Такве узвишене форме заједништва биле су током развоја људске цивилизације најпре религија/конфесија, да би у модерно доба примат преузела нација. Обе категорије подразумевале су жељу појединца за припадањем некој трајнијој, замишљеној врсти заједнице. Питање „Ко сам ја“ није наглашено у оквиру породичне групе, међутим, једном када појединац напусти породичну средину, питање његовог личног идентитета и његове представе о властитом идентитету се неминовно појављује.¹³ Религија и конфесија су тако играле важну улогу не само у историји људског друштва и цивилизације, већ су представљале и једну од првих степеница у формирању појединачног, колективног, а потом и

⁹ I. Cvitković, *Religija i identitet*, Diskursi, Sarajevo 2011, 17.

¹⁰ D. B. Đorđević, *Religije i veroispovesti nacionalnih manjina u Srbiji*, Sociologija, XLVII, бр. 3, Beograd 2005, 195.

¹¹ Исто.

¹² Исто.

¹³ K. W. Deutsch, *Nationalism and its Alternative*, New York 1969, 23.

националног идентитета. Ако се пође од основне претпоставке о човеку као друштвеном бићу које се идентификује кроз припадање, може се рећи да је дуго кроз историју, нарочито у време када није било националне идентификације, тај највиши ступањ групне припадности заузимала управо религијска припадност. У том смислу, религија је, као најзначајнији сегмент људске културе, остварила током историје огроман утицај на личну и колективну идентификацију људи.¹⁴

Када су у питању појмови *род*, *племе*, *народ* и коначно *нација*, ствари су у теорији, а нарочито у пракси, нешто сложеније. Сасвим поједностављено, могло би се рећи да више етнички и сроднички повезаних родова и племена који живе на заједничкој територији и имају заједничке економске, одбрамбене или освајачке интересе, јачањем међусобних веза формирају, на вишем друштвеном степену, један народ, а након формирања заједничке свести о припадности датом народу, формира се нација и национални идентитет као највиши степен оваквог развоја. Управо на овом месту и настаје проблем када је научна анализа у питању. Недовољно јасно дефинисана граница између народа и нације, њиховог поимања и пре свега предуслова за њихов настанак и развој, довели су до разгранавања бројних научних и мање научних теорија и анализа. Мала просветина енциклопедија, под одредницом „Нација“, даје колико толико јасну дефиницију нације као заједнице људи истог порекла, међутим, већ у следећој реченици се ограђује тврдњом да *„останемо ли при овој дефиницији, појам нације постаје недовољно специфичан јер се поклапа са појмом племена и народа. За позније и одређеније схватање појма нације мора се поћи историјским путем јер је и сама нација историјски производ...“*¹⁵

Историјски пут нације

Историјски пут је можда и једино у чему се слажу све, или бар већина теорија о нацији. Тај пут је започео на преласку из 18. у 19. век, када се хришћанска Европа почела одликовати новом врстом узвишене припадности, и када је примат над религијом/конфесијом почела да преузима идеја нације. Овај период историје Европе

¹⁴ Д. Гавриловић, Д. Стјепановић Захаријевски, *Религијска, професионална и етничка припадност као фактор идентификације и самоидентификације*, Социолошки годишњак, бр. 4, Ниш 2009, 94.

¹⁵ *Нација*, Мала енциклопедија Просвета, Београд 1978, 631.

не обележава само почетак доба национализма већ и, како наводи познати теоретичар нације Бенедикт Андерсон, „*смирај религиозног начина мишљења*“.¹⁶ До тада неприкосновена, религија је уступила место просветитељским и прогресивистичким идејама. Празнину коју је за собом оставила требало је свакако надоместити. Требало је узвишену духовну припадност заменити адекватном световном, а за то је свакако била најпогоднија идеја нације и националне припадности. Нација се, у том смислу, најчешће замишља као заједница у којој преовлађује осећање *сродства* и *братства* међу људима који се међусобно не познају али су повезани снажним осећајем припадности *роду*. У средњевековној Европи, строги суверенитет државних граница који одликује модерне националне државе, представљао је растегљив појам обликован најчешће ратовима, дипломатијом, погодбама, а неретко и брачним заветима великодостојника. Може се чак рећи да су власт и држава, пре свега биле породична, а не национална ствар. Ипак, открића нових цивилизација, хуманизам и ренесанса, нове просветитељске идеје, поновно откривање Антике и истицање њених вредности насупрот „мрачном Средњем веку“, штампа на националним језицима, нови производни односи и технологије, међу бројним су узроцима који су, како истиче Андерсон, довели до тога „*да се помисли нација*“. То је био процес, у историјском контексту можда краткотрајан, али свакако најсложенији и најслојевитији када је развој људског друштва у питању. Међутим, како сматра управо Андерсон „*било би кратковидо мислити да су замишљене заједнице – нације, једноставно израсле из верских заједница и династичких краљевстава и затим их замениле*“.¹⁷ Тај процес је био сложен, и никада до краја завршен, па отуда и не чуди толики број теорија и дефиниција о појму нације и њеног настанка и развоја. Овде ћемо изложити само за дати период најзначајније.

Појмови попут народа, нације и националног идентитета представљају, као што смо напоменули, предмет истраживања бројних друштвено-научних дисциплина попут социологије, политикологије, психологије, културологије итд. Иако ове појмове политиколози сматрају политичким категоријама, социолози социолошким, психолози психолошким, културолози културолошким док, с друге стране, постоји и

¹⁶ В. Anderson, *Nacija: zamišljena zajednica*, Beograd 1998, 22.

¹⁷ Исто, 31

читав низ „језичких“ теорија о нацији и њеном постанку и развоју, све ове научне дисциплине имају једно заједничко полазиште а то је да се национални феномен нашао у центру друштвених збивања крајем 18. и почетком 19. века, у епохи буржоаских револуција, пре свега француске, на прекретници друштвеног развоја из феудализма у капитализам, када су се јавиле и прве теорије нације, односно први покушаји да се одреди појам нације. Пре тога, током средњеовековља, конфесионална припадност и религијски идентитет представљали су основни вид колективног идентитета, нарочито када је у питању била хришћанска Европа. Прелазак из старих, религијских заједница у модерно замишљене заједнице – нације, обележили су читав европски 19. век. Такође, општи је став да су кроз историју, нација и конфесија биле дубоко повезане друштвене појаве оличене пре свега у идеји појединачне припадности и колективног идентитета.

Током периода формирања нације издвојило се неколико најзначајнијих теоријских школа и праваца. Међу њима су субјективистичко-психолошки, објективистичко-субјективистички, емпиријско-позитивистички, затим структуралистички као и демографски и психолошко-географски правац. По *субјективистичко-психолошкој* школи, основни принцип при формирању нације је „сећање на заједничку прошлост“ а најзначајнији представник је француски теоретичар Ернест Ренан. Сличне метафизичке и спиритуалистичке теорије одликовале су и *објективистичко-субјективистички* правац чији су главни представници били немачки филозофи Хегел и Фихте. Они су сматрали да је нација „*манифестација народног духа*“ те да је свака нација отелотворење апсолутног духа који се практично сели из једне нације у другу. Хегел је сматрао да се у његово време апсолутни дух уселио у немачку нацију. Такав национални дух се огледа пре свега у стварању државе, јер нација која нема своју државу нема ни сопствену историју, нема прошлост ни будућност па самим тим ни право на постојање. Што се тиче *емпиријско-позитивистичке* школе и њених теорија, формирали су их у 19. веку италијански теоретичари Паскале Манчини, Ровере Мамијани и Паскал Фиоре на основу проучавања већ формиране италијанске нације. Они су одбацили метафизичко-филозофске теорије својих француских и немачких колега сматрајући да се нација формира на основу заједничке територије, порекла, језика, обичаја и пре

свега религије, а не на основу националног духа отелотвореног у „*јединству крви и земље*“ или „*судбини и провиђењу*“. Иако су овакве теорије у старту биле оповргнуте стварањем британске или немачке нације, сматра се да су дале највећи допринос међународном праву при формирању критеријума за стварање суверених држава. *Структуралистичке* теорије су, насупрот свему претходном, у први план стављале заједнички језик. Најпознатији представници структуралистичке теорије о нацији су аустријски теоретичари Карл Ренар и Карл Кауцки који су у први план стављали национални језик као најзначајнији фактор у формирању нације и националног идентитета. У том смислу Ренар је и дефинисао нацију као „*заједницу људи који говоре истим језиком*“. Теорије и тумачења о развоју друштва на основу *демографско-климатских* услова јавиле су се још током 18. века а главни представник таквих тумачења био је француски писац Монтескје. По њему, различита климатска подручја и географски фактори створили су разне типове људи. Задатак мудрог законодавца је да открије и препозна те типове и њихове особености и да према томе доноси законе. Иако једна од најранијих, настала још током 18. века, *психолошко-географска* школа је отишла најдаље у тумачењу друштвених процеса објашњавајући нове друштвене феномене законима природних наука. Тако је један од најзначајнијих представника ове школе, Џорџ Беркли, у свом раду под насловом „*Moral Attraction*“ користио Њутнове законе механике, сматрајући да је друштвени инстинкт аналоган принципима гравитације у физичком свету. По Берклију, као што се физички предмети у простору јаче привлаче уколико су ближи једни другима, тако се међусобно привлаче и појединци, представљајући на тај начин центрипеталну силу у друштву. Са друге стране, људска индивидуалност и појединачне тежње су центрифугална сила која у друштву врши исту улогу као и у природи - спречава да се сви предмети у универзуму споје у једну масу. Стабилно друштво очито постоји само када је центрипетална сила јача од центрифугалне. Оваква објашњења друштвених феномена путем закона природе не треба да чуде, нарочито ако се зна да је током 17. века дошло до препорода природних наука, што је имало велики утицај на социјална, политичка и економска кретања тога доба. Европски научници су били задивљени чињеницом да је Њутн открио нешто за шта се веровало да је једноставна формула за објашњење физичких и природних процеса, сматрајући да се на исти једноставан

начин могу објаснити и друштвени феномени. Наравно, у време када је чест случај био да је научник уједно и свештено лице, религија је још увек играла веома значајну улогу у науци, те стога не треба да чуди став Џорџа Берклија, иначе бискупа и теолога, да као што се силе у природи не могу објаснити никако другачије до деловањем Бога, исто тако се не могу другачије објаснити ни друштвени феномени.¹⁸

Осим теоријских школа и праваца, подједнако је заступљена и подела на сферу ирационалног и сферу рационалног у националној идентификацији. Тако у сферу *ирационалног* спадају: (само)свест, воља, судбина, прошлост, жеље, идеје, легенде, митови, култови и обичаји, идеали, идоли, симболи, темперамент, менталитет, част, циљеви, интереси, заједничке вредности, патриотизам, родољубље, идеологија као и веровање (религија/конфесија), док у сферу *рационалног* улазе: територија (домовина тј. држава), класа (социјални субјекти, слојеви и покрети), институције (политичке, културне, верске или спортске) и економија.¹⁹

Побројане теоријске школе, правци и мишљења, наравно не чине ни изблиза све што се на тему нације имало, или има рећи. Данашња наука се суочава са многобројним дефиницијама и теоријама о нацији, као што се суочава са раскоракком између теорије и националне реалности. Нација и национални идентитет се појављују као живе категорије због чега се многе раније теорије о нацији испостављају као непримењиве у савременом друштву. Услед тога непрестано настају нове и бројније, па се може рећи да попут констатације „колико језика толико нација“ на истом становишту стоји и тврдња: колико нација, толико и теорија о истој.²⁰ Без намере упуштања у њихову анализу, па чак ни набрајање, овде ћемо се позабавити само

¹⁸ О свим наведеним теоријским школама и правцима у дефинисању нације, као и њиховим представницима и делима која су стварали детаљније погледати у: М. Радаковић, *Народ и нација – теоријске школе и правци*, Политичка ревија, вол. 30, бр. 4, Београд 2011. Под одредницом „Нација“ преглед најзначајнијих школа и праваца дају и стручне енциклопедије и лексикони: *Нација*, *Politička enciklopedija*, Београд 1975, 599-600; *Nacija*, *Sociološki leksikon*, Београд 1982, 377-378.

¹⁹ К. Суљевић, *Nacionalnost muslimana*, Ријека 1981, 23-24;

²⁰ О овом проблему је писао и Драгош Калајић у свом есеју *Национализам и европеизам*: „На плану културе, у току последњих векова појам нације добија све шири опис, критеријуми дефиниције нације постају све бројнији, али то није имало веће последице у пракси, јер је на том нивоу појам остао веома рудиментаран, мутан и често неоснован“, Д. Калајић, *Национализам и европеизам*, Дело, бр. 10, Београд 1971, I; Хју Сетон-Вотсон, аутор вероватно најсвеобухватнијег дела о нацији и национализму на енглеском језику о томе каже: „Тако сам присиљен закључити како није могуће поставити «знанствено дефиницију» појма нације; па ипак тај феномен постоји и постојаће“, Н. Seton-Watson, *Nacije i države*, Zagreb 1980, 29.

оним категоријама које су из перспективе 19. века, дакле века буђења нација, биле актуелне за формирање националних идентитета на јужнословенском простору.

Међу бројним дефиницијама нације и њеног одређења, током 19. века, а нарочито у његовој првој половини, значајна улога и место се давало језику, као одређујућем фактору у формирање нације. Како наводи Милорад Екмечић, онако како је Француска енциклопедија крајем 18. века дала дефиницију да је нација заједница језика и да је везана за суверенитет у држави, на том убеђењу је и немачки филозоф Фихте формулисао 1807. године најкраћу и можда најдемократскију дефиницију нације „*да је нација језик*“.²¹ Поред језика, ту су били и заједничко етничко порекло, народни обичаји, традиција и припадност роду. Религија је у европским теоријама о формирању нације била сасвим споредна ствар и такво становиште су заступали сви водећи европски научници у то време, а нарочито најпознатији француски теоретичар нације Ернест Ренан. У свом чувеном предавању „Шта је нација“ (*Qu'est-ce qu'une nation?*) одржаном 1882. године на Сорбони, истакао је да у савремено доба свака особа верује и практикује на свој начин оно што може и што жели: „*Више не постоји државна религија; човек може бити Француз, Енглеz или Немац и бити католик, протестант или ортодоксни Јеврејин или уопште не бити верник. Вера је постала ствар појединца; тиче се савести свакога посебно. Подела нација на католике и протестанте више не постоји*“.²² На овом становишту стајали су и многи други оновремени европски научници чије су теорије природно нашле место и на Балканском полуострву, у тренутку буђења балканских нација у модерном, политичком смислу те речи. Истина, улози расе и језика Ренан није придавао значај у формирању националног идентитета сматрајући нацију духовним принципом у коме заједничка слава и прошлост имају најзначајније место у жељи за заједничком будућношћу. Теорије о раси и језику су касније у више наврата напуштане и поново прихватане, уосталом као и многи други критеријуми попут економског, територијалног, политичког итд. међутим, у 19. веку, а нарочито у његовој првој половини, биле су поприлично раширене. Теорија се најчешће сводила на то да је религијски идентитет ствар заједничке теологије, ритуала и веровања, док

²¹ М. Екмечић, *Национални идентитет, синтетичке нације и будућност демократије*, Национални идентитет и суверенитет у Југоисточној Европи, Београд 2002, 27-28.

²² Е. Renan, *Što je nacija?*, приредио Т. Lovreković, Pro tempore, br. 4, Zagreb 2007, 66.

је национални идентитет ствар заједничких предака, историје, језика, културе и, не обавезно, религије.²³ Поред тога, треба имати у виду да су током 19. века језичке и националне револуције практично текле напоредо, што је у националним теоријама ову везу чинило нераскидивом. Нарочито је такав случај био у оновременој Србији. Важно је напоменути да је овакав теоријски концепт уједно и највише одговарао српској политичкој и интелектуалној елити током читавог периода формирања модерне српске нације и државе, зато што је, како наводи Екмечић, заједнички језик на јужнословенском простору одређивао и најшири територијални концепт српске нације.²⁴ Полазило се од става да заједнички језик природно означава и заједничко порекло, те самим тим и истоветну етничку припадност која је основни предуслов за стварање једне нације. Српски народ је, сматрало се, народ једног језика и три вере, због чега је његово уједињење постало основним принципом српске културне и политичке мисли 19. и почетка 20. века. То се нарочито односило на део српског становништва које је током дугог периода османске власти у српским земљама примило нову религију - ислам.

Ислам и нација²⁵

Када се говори о нацији и националном идентитету, њиховом постанку, развоју, теоријама и дефиницијама, и нарочито историјском путу настанка и развоја, мисли се готово искључиво на простор „хришћанске Европе“ на коме је нација несумњиво направила своје прве кораке. Ипак, хришћанска Европа се током различитих периода своје дуге историје у више наврата сусретала са муслиманским Истоком, чије је присуство на Старом континенту умело да потраје и по неколико векова. Последњи у низу тих сусрета био је са Османским царством, једним од највећих муслиманских царстава у историји човечанства, које је својим освајањима

²³ D. Abazović, *O religijskom i etničkom*, Status, br. 11, Zagreb 2007, 71.

²⁴ М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, књ. 2, Београд 1989, 339.

²⁵ Када је у питању однос ислама према нацији, као и свако изучавање ислама у било ком његовом сегменту, тако и ово подразумева мултидисциплинарност, а пре свега познавање исламске догме и стручност на коју аутор ових редова свакако не претендује. Услед бојазни да би било какво удубљивање у овакву анализу било не само претенциозно, већ и потенцијално траги(коми)чно, и овде ћемо се задржати само на општим местима овог односа, позивајући се на далеко искусније познаваоце дате проблематике.

започетим у 14. веку, из Мале Азије пренело ислам на Балканско полуострво. Оно по чему се овај сусрет ислама са хришћанством разликовао од свих претходних је чињеница да је ислам и по повлачењу Османског царства наставио да живи на тлу Балкана кроз своје институције и вернике где је створио јединствен пример трајне коегзистенције две религије у Европи. Међутим, кључни моменат овакве коегзистенције наступио је тек са са ступањем нације на историјску сцену Старог континента и његовог Балканског полуострва. Како наводи наш познати оријенталиста и исламолог Дарко Танасковић, у зони тзв. „периферног ислама“, ислам на Балкану се издвојио као посебан варијетет ислама и његове цивилизације, пре свега захваљујући свом географском и етничком европству, и као такав је нарочито почео да се уобличава и јасније распознаје управо у постосманском периоду крајем 19. и кроз читав 20. век, када муслиманске заједнице почињу да живе у балканским државама европског типа.²⁶ Балканске државе европског типа подразумевале су уједно и националне државе по европском моделу, што се поклопило са постепеним повлачењем муслиманског Османског царства са европског тла на коме су остајали да живе његови дојучерашњи поданици, припадници више различитих конфесија. Према неким подацима, на европским територијама царства је 1844. године живело око десет милиона православних хришћана, 640.000 католика, 70.000 Јевреја и око четири и по милиона муслимана.²⁷ Не улазећи дубље у исправност наведених бројки, потребно је једино нагласити да је већину ових муслимана чинило с једне стране албанско становништво на југу полуострва, и с друге, исламизовано становништво словенског порекла, пре свега у Босни и Херцеговини, али и у другим средњевековним српским земљама које су током 14. и 15. века потпале под турску власт. По повлачењу Османског царства, ово становништво се готово истовремено сусрело са три главна процеса у сопственом друштвеном реалитету: процесом националних покрета међу хришћанским народима Европе и Балкана, процесом националних покрета у самом Османском царству, и

²⁶ D. Tanasković, *Islam na Balkanu*, Enciklopedija živih religija, Beograd 1981, 300; О специфичностима „балканског“ ислама погледати још: D. Tanasković, *Islam in the Balkans, Islam within the Balkans, Islam at the Balkans, in the Past, Today and in the Future*, Niš 2007, 9-15; „Од других муслимана босански се муслимани и босански ислам знатно разликују. Њихов ислам је спојен са елементима народне традиције, наше босанске и уопште славенске провенијенције“, М. Filipović, *Bosanski duh u književnosti – šta je to?*, Život, br. 3, Sarajevo 1967, 10.

²⁷ A. E. Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Ankara 1994, 39.

процесом преиспитивања националног идентитета у оквиру сопствене исламске вере и њене догме. У анализи ових процеса, ићи ћемо обрнутим редоследом.

Осман Нури-бег Фирдус, познати муслимански јавни радник, написао је у свом чланку *О националном оприједелењу босанских муслимана*, објављеном 1925. године у часопису „Нова Европа“, касније често цитирану реченицу о томе како је немогуће у исто време бити муслиман и осећати се национално.²⁸ Природно, пред читаоца се поставља питање зашто је то тако? Као што смо већ напоменули, основне супротности почињу већ на самом извору и вечној поларизацији света на Исток и Запад. Ислам, као најмлађа монотеистичка религија, рођен је на Истоку, међу арабљанским племенима, на пространим теренима Арабијског полуострва, док је нација рођена у срцу европског континента, који је у време рађања национализма представљао сам дух Запада. Наравно, осим просте географије, ово подразумева и духовно-културну поделу на Исток и Запад која се прожимала кроз практично читаву историју човечанства, стварајући вазда проблематичан однос између исламске и европске мисли. Нација је, у том смислу, за ислам била страни производ увезен из друге цивилизације, другачије културе, са којом је одувек била присутна већа или мања доза и духовне и физичке конфронтације, због чега је као европски, западњачки изум, представљала и интелектуалну и културну, па и војну претњу исламу. Ипак, најважнији раскорак између ислама и нације је у томе што ислам природно подразумева религиозност, док у основи нације лежи секуларизам и строга одвојеност националне државе од религије, мада неки муслимански теоретичари национализам сматрају новом религијом Запада. Оно што је исламу и нацији пак заједничко је чињеница да, у основи, оба појма представљају заједницу одређене групе људи приклоњене једној, заједничкој идеји. Ипак, управо из ове заједничке основе проистиче и све даље разлике и поделе. Исламско друштво заснива се на уми (ar. umma) као основном принципу друштвене заједнице. Разумевање концепта уме кључно је за разумевање верских, социјалних, културних и политичких покрета уопште у муслиманском друштву, па тако и за разумевање односа према нацији као

²⁸ Погледати у: С. Терзић, *Религија као фактор обликовања националног идентитета Срба*, Сусрет или сукоб цивилизација на Балкану, Београд-Нови Сад 1998, 302; М. Hadžijahić, *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja Bosanskih muslimana*, Sarajevo 1974, 74; М. Mulalić, *Orijent na zapadu. Savremeni kulturni i socijalni problemi Muslimana Jugoslavije*, Beograd 1936, 286 (објављено у: *О «nacionaliziranju» Muslimana*, приредио А. Isaković, Zagreb 1990, 102).

изворно европском, „Западном“ концепту заједнице.²⁹ У свом општем значењу, ума данас означава (све)муслиманско друштво засновано на заједништву и солидарности.³⁰ У суштини, у свом савременом значењу, то је заједница која обухвата све муслимане света, без обзира на њихове унутарисламске поделе и расколе, и као филозофско-теолошки концепт и историјска стварност има велики значај у развоју ислама.³¹ На тај начин, ума, као заједница препадника једне религије, има превасходно религијску конотацију, што је суштински разликује од појма нације и национализма као секуларних, политичких идеологија. Као секуларана, нација је у директној супротности са религијом, те самим тим води уништењу идеје муслиманске заједнице, свдећи ислам на домен приватног вероисповедања.³² Осим тога, и овде се поставља питање територије. Ватикотис полази од претпоставке да европска идеја националне државе захтева идентификацију национално-културне групе са одређеном територијом.³³ Оваква национално-културна група, тј. нација, поистовећује се са територијом којој припадници нације полажу своју лојалност. Национална држава у европском смислу је дакле заснована на територији, што је у супротности са исламском теоријом о националној држави по којој је држава простор, а нација људи, тј. ума, заједница

²⁹ О односу ума и нације, и уопште ислама и нације, национализма и националне државе постоји обимна литература писана и на „Истоку“ и на „Западу“. Мада се готово свака историја ислама неминовно дотиче и ове теме, издвојићемо оне радове и ауторе који су се датом проблематиком бавили у ужем смислу: Н. Kohn, *A History of Nationalism in the East*, New York 1929; Е. I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965; Н. Аширов, *Ислам и нации*, Москва 1975; Ј. P. Piscatori, *Islam in a World of Nation States*, Cambridge 1986; P. J. Vatikiotis, *Islam and the State*, London 1987; А. М. Naqavi, *Islam and Nationalism*, Tehran 1988; В. Tibi, *Arab Nationalism: Between Islam and Nation-State*, London 1997; R. W. Hefner, P. Horvatic, *Islam in an Era of Nation-States*, Honolulu 1997; А. al-Ahsan, *Ummah or Nation: Identity Crisis in Contemporary Muslim Society*, Leicester 1992 (босанско издање: А. al-Ahsan, *Ummet ili nacija? Kriza identiteta u savremenom muslimanskom društvu*, превела N. Pašić-Alijagić, Sarajevo 2004).

³⁰ Попут нације, и ума наилази у литератури на бројна термилошка одређења и објашњења, нарочито у свом историјском контексту првобитног настанка и развоја, а за разлику од нације, међу научницима су подељена мишљења и око саме етимологије речи. У сваком случају, реч ума има више употребних значења и осим групе људи може у одређеном контексту да означава пут, временски период, веру, религију, па чак и појединца. (R. Paret, *Umma*, *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 4, Leiden 1960, 1015; В. Lewis, *The Political Language of Islam*, London 1988, 17). Осим тога, занимљиво је и да се у муслиманској традицији реч ума није увек односила искључиво на групу људи већ је могла означавати и групу животиња, и уопште живих бића. (М. Ali, *The Concept of Umma and the Reality of the Nation-State: A Western and Muslim Discourse*, доступно на: www.academia.edu/3709150/Umma_and_the_Nation_State_Islamic_and_Western_Perspectives

³¹ *Оксфордска историја ислама*, приредио Џ. Л. Еспозито, Београд 2002, 852-853.

³² F. Rahman, *Islam*, London 1966, 227-228.

³³ P. J. Vatikiotis, *Islam and the State*, London 1987, 37.

одређена религиозним уверењима, односно заједница верника.³⁴ На тај начин, за разлику од нације као националне, ума представља интернационалну заједницу засновану на универзалним начелима. Таква универзална начела почивају на заједничкој вери, тј. религиозним уверењима, мишљењима и идеалима свих припадника дате религије, без обзира на њихово етничко или територијално одређење, док су основна начела нације и национализма унапред предодређена местом рођења, језиком и расом на основу којих се формира лојалност заједници. То доводи муслиманско друштво у позицију да мора да бира између лојалности уми као заједници свих верника, и националној држави као секуларној заједници заснованој на етничком принципу. Муслимани, сматра се, тако постају збуњени где треба да лежи њихова лојалност, и управо је питање лојалности тачка сударања нације и уме.³⁵ За ислам ту нема дилеме. Заједница заснована на раси, језику и територији је неприхватљива и пореди се са племенским уређењем преисламске Арабије тзв. периодом незнања тј. цахилије (ар. ġāhiliyya) који, осим непознавања идеје о једном Богу, према исламском схватању, представља период укупног варварства.³⁶ Преисламску Арабију одликовала је превасходно припадност племену коме је појединац поклањао највишу лојалност, да би још од пророка Мухамеда и прве заједнице муслимана коју је око себе окупио, та лојалност уступила место уми као највишем степену друштвене припадности. Другим речима, првобитна приврженост племену уступила је место вишем, духовном ступњу заједништва оличеном у новом исламском идентитету. Са оваквим новим идентитетом, муслимани су оформили културу, а потом и цивилизацију, која је неколико векова суверено владала широким просторима, па иако су племенске, етничке и лингвистичке разлике понекад доводиле до тога да муслимани ратују међусобно, припадност уми је, како се сматра, увек уживала највећу лојалност и идеал у коме су се њени чланови повиновали исламском закону, шеријату: *„Разлике засноване на националној припадности, расним и племенским конфликтима појављивале су се повремено...А идеја да*

³⁴ Исто, 36-37.

³⁵ А. al-Ahsan, *Ummet ili nacija?*, Sarajevo 2004, 45.

³⁶ Према појединим муслиманским теоретичарима, идеја нације пореди се чак са удруживањем базираним на чисто животињским инстинктима усмереним ка стварању чопора, и то на основу територије, крви и расе („*blood and race*“), насупротив разуму, интелекту и вишим уверењима која красе човека као људско биће. (А. М. Naqavi, *Islam and Nationalism*, Tehran 1988, 49-51).

муслимани света конституишу један уммет остаје на снази“, забележио је један муслимански мислилац.³⁷ Тако су муслимани, иако свесни међусобних етничких, језичких и регионалних разлика, политички били уједињени најпре под халифатом, а потом под царствима и султанатима чије променљиве границе нису биле границе националних држава у данашњем смислу речи већ су зависиле од владара који су владали у име ислама.³⁸ Међутим, потоња изложеност муслиманских друштава идејама нације, национализма и националне државе, нарочито у доба европског колонијализма, довела је до поткопавања таквог исламског идентитета, а са њим, сматра се, и муслиманске заједнице, уме. Са појавом националне државе која захтева ексклузивну лојалност својих грађана одређеној територији, темељи уме су доведени у питање, што је изазвало општу кризу идентитета у муслиманском друштву, да би потом, у борби против колонијализма, као одговор на колонијална освајања, муслимани усвојили европску националну идеју.³⁹ Тако долазимо до постојања националних држава у данашњем муслиманском свету за који је идеја територијалне државе релативно нова, иако позив на исламско јединство и даље представља главну политичку мотивацију и суштински захтев исламских покрета.⁴⁰

Наравно, ствари по обичају нису тако једноставне, иако на први поглед можда делују. Европски колонијализам је несумњиво оставио дубок траг у муслиманским друштвима, међутим, тврдње о борби муслимана против европског колонијализма управо оружјем непријатеља, тј, прихватањем европских идеја уједињења и заједништва на уштрб својих сопствених како би се непријатељ победио, чине се доста поједностављеним. Пре би се могло рећи да су разлози прихватања националних заједница и државног концепта по узору на европске, као и буђења националне свести у муслиманском свету били далеко сложенији и зависили од бројних политичких, социјалних па и географских фактора, као и различитих околности и погледа у појединачним муслиманским друштвима. Уосталом, Османско царство је међу првима почело да прихвата овакве идеје иако није било колонизовано од стране европских сила, бар не у класичном смислу. Арапски национализам почео

³⁷ Цитирано у: А. al-Ahsan, нав. дело, 39.

³⁸ С. В. Р. Наср, *Европски колонијализам и настанак модерних муслиманских држава*, Оксфордска историја ислама, приредио Џ. Л. Еспозито, Београд 2002, 587.

³⁹ А. al-Ahsan, нав. дело, 13, 40.

⁴⁰ С. В. Р. Наср, нав. дело, 587.

је да буја још под Османлијама и османским султаном као муслиманским владаром чије самопроглашење за муслиманског халифу након освајања Сирије и Египта 1517. године Арапи никада нису заиста прихватили. Осим тога, тврдње о постојању чврсте и стабилне муслиманске заједнице коју су нарушила тек колонијална освајања из Европе, делују као уопштавање једног изузетно сложеног процеса. Заједница верника, ума, на чијем се челу налази халифа као поглавар свих муслимана, била је начета још током арапских грађанских ратова када су се по први пут појавиле и основне секташке поделе у исламској заједници, много пре колонијалних освајања европских сила. Муслиманско царство се у једном тренутку протезало хиљадама километара а заједница обухватала милионе људи због чега се ума, као политички идеал уједињене заједнице верника, показала неостваривом у пракси, иако је као оваплоћење муслиманског јединства опстајала још дуго након што је престала да политички стварно нешто значи.⁴¹ Тако и у исламу долазимо до раскорака „*између догме и живота*“ јер, како наводи Танасковић, „*нити се апстрактна исламска догма савршено пресликава на живот, нити се, с друге стране, муслимани могу у потпуности ослободити њеног појавног, а још више дубинског диктата*“.⁴² Ова реченица се свакако односи на бројне сегменте раскорака између теорије и праксе који нису само исламска специфичност, међутим, чини се да их ислам најупорније негира, инсистирајући превасходно на спољним факторима раздора муслиманске заједнице идеално замишљене још у 7. веку. Идеја национализма свакако је дошла са Запада а колонијализам је несумњиво представљао тај спољни фактор, међутим, иако велики, био је тек један у низу предуслова за кризу муслиманске заједнице чије су унутрашње слабости одиграле улогу у сопственом пропадању изнутра, и учиниле је, како наводи један муслимански мислилац, неспособном да се одупире нападима споља.⁴³ Најбољи пример за то је било само Османско царство као последње велико муслиманско царство кога су унутрашњи проблеми направили рањивим и отвореним за, ако не војну, а оно колонизацију европским идејама.

⁴¹ Ф. М. Донер, *Мухамед и Халифат*, Оксфордска историја ислама, приредио Ц. Ј. Еспозито, Београд 2002, 32.

⁴² Д. Танасковић, *Ислам, догма и живот*, Београд 2008, 8.

⁴³ Н. Ahmad, *Prolog u knjizi: A. al-Ahsan, Ummet ili nacija?*, 5.

У вези са овим, а пре него што пређемо на националне покрете у самом Османском царству, важно је објаснити још једну исламску категорију која се односи на положај немуслимана у муслиманским друштвима, тзв. категорију штићеника тј. зимија. Ова категорија, позната још у раном исламском периоду, проистекла је из односа првобитне муслиманске заједнице на челу са својим духовним поглаваром и политичким лидером, пророком Мухамедом, према својим иноверним суседима и противницима, пре свега Јеврејима и хришћанима са којима је, као „народима књиге“, а пре свега из практичних и политичких разлога, пророк склопио уговор о заштити (ар. *ḍimma*, тур. *zimma*, заштита), тзв. „Нецрански уговор“ којим је иноверним штићеницима, тј. зимијама, гарантован висок степен заштите у замену за обавезу плаћања одређеног, разумно разрезаног пореза. Овакав, за оно време прилично висок степен толеранције према верским мањинама у муслиманској заједници, временом се, у све пространијем исламском халифату, све више и више погоршавао. Зимијама су, у нескладу са Нецранским уговором, наметани нови, често понижавајући намети и ограничења у чему је илустративан тзв. „Умаров (Омеров) статут“, омајадског халифе Умара (Омера) ибн Абдулазеза из 8. века, документ несигурне аутентичности али веран одраз духа времена када је обавеза зимија, њиховим сопственим речима, у питању: *„плаћати порез и бити у стању наше трајне понижености; не спречавати ниједног муслимана да уђе у наше цркве, дању или ноћу, и да ту остане, с обавезом за нас да се три дана бринемо о њему и да га хранимо, отворивши му портале наших цркава; да наша звона звоне само унутар цркава и то умерено, као и да не повишавамо глас при литургијама; да у црквама и у својим домовима не скривамо шпијуна, плаћеника наших непријатеља; да не градимо цркве, манастире, испосничке колибе и келије, као и да не обнављамо порушене; да се не састајемо у градској четврти у којој обитавају муслимани, нити да се окупљамо у њиховом присуству; да не упражњавамо идолопоклонство и да на њега не позивамо; да у нашим црквама не излажемо крст, као ни на путевима или у чаршијама којима пролазе муслимани; да не учимо Куран и да њему не подучавамо нашу децу; да не спречавамо никога од наших рођака да прими ислам, ако он то жели; да кратимо косу спреда; да носимо појас око паса; да чувамо своју веру; да не наликујемо муслиманима својом одећом, понашањем, јахаћим животињама,*

*натписима урезаним на својим печатима, који треба да су на арапском језику; да се не користимо њиховим титулама; да их држимо у части и поштовању; да смерно станемо пред њима кад их сретнемо; да их водимо кад долазе и одлазе; да не подижемо своје куће више од њихових; да не носимо оружје и мачеве; да не продајемо вино и да га јавно не излажемо погледу; да не палимо ватру кад неко умре, на путу поред кога живи муслиман; да не подижемо глас на сахранама; да не задржавамо роба који припада муслиману – у наше име и у име наших истоверника обавезујемо се да поштујемо горенаведене услове; онај ко их не буде поштовао неће имати право на заштиту“.*⁴⁴ Занимљиво је упоредити ове услове са онима прописаним десет векова касније у Османском царству и прочитаним хришћанској раји након недељне литургије у сарајевској цркви, негде у другој половини 18. века: „*Сијем писанијем изјављујемо свакоме христјанину заповијед од госпoде наше Турака како су нам учинили милост и показали усрдије њихово да ми кажемо у цркви свакоме христјанину и христјанки:*

Прво, господа царствујуића заповиједа да не имаду христјани али христјанке ићи по теферичима, ни да имаду пјевати ни на теферичима ни на друга мјеста, ни у својој кући.

Друго, да жене се покривају, да се не гиздају ни да стоје по вратима, која се нагизда да сједи у својој кући унутар, и да дјецу женску не ките дукатима, коме је Бог дао те има, нека дијете накити и не да му на двор зашто господа наша то не бегенишу, а прво Бог не бегенише, како ће они бегенисат.

Треће, братице наша, заповиједају господа да идемо смјерно, свакому Турчину руке на прса да мећемо да се знаду да су старији.

Четврто, толико смо пута говорили поради ћиспета [одеће] турскога и башинскога [јаничарског] да не носите, господа гледат не могу, удрићете на муку [...] Немојте рећи да вам нисмо казали, који послуша да га господ Бог покрије сваке муке од Турака, који не послуша нека добро се обује у памет и поузда у табане и у свој живот. Ми не бисмо ово ништа говорили али говоре царствујуићи, што ће нама

⁴⁴ Цитат преузет из: Д. Танасковић, *Ислам, догма и живот*, 255-256.

*мрм [од tahret: забрањен?]-ћурци, је ли то за нас, ми смо раја то за нас није, а фала им који нам овако кажу, и ми вама кажемо...*⁴⁵

Током 19. века, слабљењем Османског царства, нарочито након пораза у рату против Русије 1829. године, султан је правио уступке балканским народима, а период реформи по угледу на Европу подразумевао је и изједначавање становништва царства, муслиманског и немуслиманског, у грађанским правима. Ипак, и током 19. века, верници хришћанских цркава су били обележени бојом и врстом одеће; хришћани нису могли да носе тканине живих боја, већ само црне, беле или љубичасте а све до 1918. године, постојао је обичај да хришћани носе црне, а не црвене фесове, или да их украшавају црним омотом или црним кићанкама: *„Турбан је искључиво право муслимана, док немуслиману само калпак пристоји, и он се не усуђује да главу омотава белим муселимом или равним шалом...*⁴⁶ Наравно, јасно спољашње истицање полних, друштвених, политичких, верских, статусних и других разлика није била карактеристика само Османског царства. Владајуће структуре широм света настојале су на овакав начин да уреде односе између својих поданика, међутим, у Османском царству су све до првих деценија 19. века нарочито детаљно и прилично редовно издаване често понижавајуће заповести које су се односиле не само на спољни изглед појединца и јавно понашање спрема господара, већ и на његову интиму и приватан живот. Припадници владајуће муслиманске заједнице су сматрали да хришћанин увек треба да буде у подређеном положају, по страни, смиран и тих, тако да ни на који начин не упада у очи, нити да се истиче изгледом и понашањем, што је могло бити тумачено као вређање муслиманске части, и за шта је, природно, следила тешка казна.⁴⁷

У веку у коме почињу да се истичу универзална људска и грађанска права и слободе, као и равноправност свих поданика једне државе, курански образац верске толеранције о коме се и Волтер у своје време најласкавије изјашњавао наводећи

⁴⁵ Цитат преузет из: А. Фотић, *Између закона и његове примене*, Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба, приредио А. Фотић, Београд 2005, 27.

⁴⁶ М. Екмечић, *Улога ислама у социјалном и политичком развоју Балкана*, Ислам, Балкан и велике силе, Београд 1997, 35. И поред објављених забрана, хришћани су природно тежили праћењу моде и приказивању имовног стања и угледа подражавањем „турске господе“, што је нарочито било изражено у периоду све већег осамостаљивања од османске власти. Пример за то је и познати портрет кнеза Милоша са турбаном дозвољене боје. (видети стр. 59)

⁴⁷ А. Фотић, нав. дело, 28.

Османско царство као пример исламске толеранције према немуслиманима, истина превасходно у контексту обрушавања на католичку цркву у Француској, више није изгледао тако толерантно. Романтичарске, „волтеровске“ представе о Османском царству као толерантном, мултиетничком и космополитском царству које је својим поданицима, осим заштите, пружало и широк спектар могућности за напредовање, од обичног човека до високог државника, од простог рајетина до великог везира, и данас су заступљене међу појединим оријенталистима који често некритички истичу његову наднационалност, пренебрегавајући историјску дистанцу, и поистовећујући културно-историјски контекст са модерним схватањима о пожељности мултиетничких друштава. Ипак, поставља се питање да ли је Царство било „изнад вере“ као што је било „изнад нације“? Османско царство јесте било мултинационално, мултиконфесионално и наднационално царство, међутим, није било и надконфесионално царство, већ напротив, право муслиманско царство у коме је припадност исламу био први и основни услов за права и привилегије његових поданика. Попут пута који је исламска толеранција прешла од Нецранског уговора до Умаровог статута, и Османско царство је дуго путовало кроз растегљив појам верске толеранције према неверницима на својој територији. Од почетног давања статуса спахија хришћанској властели па све до јаничарског читлучења, царство је пролазило кроз бројне фазе, а преломни тренутак је наступио онда када се Сулејман Величанствени одрекао својих универзалистичких амбиција и окренуо исламско-османским цивилизацијским вредностима и симболима, што је доба „друге исламизације Царства“ и снажног продора шеријата у свакодневни живот како муслимана, тако и немуслимана.⁴⁸ Од тог тренутка односи између заштитника и штићеника су се заоштравали, да би у 19. веку, понесени европским идејама нације и националног препорода, немуслиманци почели да устају против све тежег сопственог положаја тражећи пуна грађанска права без икаквих ограничења. То је Османско царство доводило у изузетно тежак положај. С једне стране суочено са широко афирмисаном свешћу о грађанским правима и слободама европског типа, а с друге са сопственом исламском духовношћу, Царство се у оваквим захтевима нашло у готово немогућем положају јер, како наводи Танасковић, овакви захтеви претпостављају

⁴⁸ Исто, 33.

„десакрализовање“ муслиманске световности, односно пристајање на раздвајање сфере духовног од сфере световног у стварима друштвених односа, политике и државе, што задире у саму бит теорије и праксе ислама.⁴⁹ То је свакако и био један од разлога неуспеха Царства у изналажењу компромисног решења за којим је трагало готово читав век.

Османско царство и нација⁵⁰

У уској вези са категоријом зимија стоји и систем милета (тур. millet) као систем унутарконфесионалног уређења међу поданицима Османског царства који нису припадали званичној, исламској вери. Све до 19. века овакве конфесионалне заједнице су у Османском царству чинила три основна милета: грчко-православни, јеврејски и јерменски милет. У својој унутрашњој организацији милети су били уређени хијерархијски и осим верске, имали су и политичку функцију. На челу милета стајао је верски поглавар (патријарх или главни рабин) који је пред османским властима представљао своју заједницу у верским и политичким питањима. Верски поглавари су били донекле слободни да сами уређују послове унутар својих заједница докле год су остајали верни султану. Султан је и потврђивао избор сваког од верских поглавара, иако је он сам биран унутар свог милета. Осим тога, милети су имали и извесну аутономију у духовним и неким административним пословима који су се односили на цркве, школе или гробља, као и судским, у питањима брака и развода.⁵¹ У суштини, милет систем је био заснован на верском принципу, попут уосталом и самог Османског царства у оквиру кога је егзистирао

⁴⁹ Д. Танасковић, *Ислам. Догма и живот*, 263.

⁵⁰ На тему националних покрета у последњем веку Османског царства постоји такође обимна литература, а ова тема је заступљена како у радовима везаним за однос ислама и нације, тако и у онима које се односе преваходно на историју Османског царства у 19. веку. Детаљније о овој теми између осталог погледати у: А. М. Ali, *Milietçilik*, İstanbul 1934; А. М. Sadri, *Teokratik Devlet ve Lâik Devlet, Tanzimat*, Ankara 1940; В. N. Sami, *Namik Kemal ve Türk-Osmanlı Milietçiliği*, İstanbul 1947; Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul 1963; В. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford 1868; К. Karpat, *The transformation of the Ottoman State, 1789-1908*, International Journal of Middle East Studies, 3, 1972; N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara 1973; S. J. Shaw, E. K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. 2: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975, Cambridge 1977; А. Masami, *Turkish Nationalism in the Young Turks Era*, Leiden 1992; А. Engin Oba, *Türk Milietçiliğinin Doğuşu*, Ankara 1995; İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 1983 (издање на српском језику: И. Ортајли, *Најдужи век империје*, превела М. Маринковић, Београд 2004).

⁵¹ М. О. Н. Ursinus, *Millet*, The Encyclopaedia of Islam, Vol. 7, 61-64.

као систем унутрашњег друштвеног уређења.⁵² С друге стране, у Европи, вековима обележеној верским ратовима, дошло је до трансформације државног модела са принципа „Чија је земља, тога је и вера“⁵³ на национални принцип заснован на етно-лингвистичким односима. Османско царство, чији се један део територије налазио на европском континенту, неминовно је, заједно са својим милетима, врло брзо дошло у додир са европским идејама. У то време већ превише ослабљено изнутра, Царство је покушало да се што само, што под протисцима, прилагоди новим европским друштвено-политичким моделима, настојећи да на тај начин продужи себи живот.

У истанбулском парку Гулхане, 3. новембра 1839. године, турски министар иностраних послова Мустафа Решид-паша, прочитао је хатишериф којим је отпочело доба реформи у Османском царству познатих под називом „Танзимат“. Овај пакет реформи подразумевао је, осим реорганизације и модернизације државних институција попут администрације, војске и школства по европском узору, и приближавање исламског и хришћанског света.⁵⁴ Свест о неопходности сређивања државних институција, нарочито војске, као и покушаји њене реорганизације јавили су се још током 18. века, међутим, радикалан рез је направио султан Махмуд II (1808-1839) укидањем јничарског корпуса 1826. године, што је било праћено побуном одметнутих пашалука попут Египта и Босне. Владавина овог султана-реформатора који се и сам облачио по угледу на европске владаре, присуствовао концертима и пријемима и увео европски протокол у свом сарају, била је обележена отпорима већином конзервативне муслиманске популације, високих државних службеника и муслиманских верских достојанственика који се нису мирили са секуларизацијом и европеизацијом Царства.⁵⁵ У формално-правном изједначавању са хришћанима, муслиманско становништво је видело сопствено срозавање на ниво раје.⁵⁶ Ипак, реформе су настављене и после султанове смрти, да би биле потврђене новим

⁵² „...немуслиманске заједнице биле су окупљене око својих верских поглавара. Ове заједнице биле су познате под именом милети, а број милета одговарао је броју вера. На овај начин, теократско Османско царство је било организовано по принципу црквених заједница, уместо по принципу етничких група“, L. Stavrijanos, *Balkan posle 1453*, превео V. Kostić, Београд 2005, 90.

⁵³ лат. *Cuius Regio, illius et religio*, начело прокламовано Аугсбуршким миром 1555. године којим су окончани ратови између католика и протестаната.

⁵⁴ А. С. Eren, *Tanzimat*, *İslam Ansiklopedisi*, 11, İstanbul 1970, 710.

⁵⁵ М. Маринковић, *Танзимат и државна идеја „Нових Османлија“*, Национални идентитет и суверенитет у Југоисточној Европи, Београд 2002, 392.

⁵⁶ Исто.

„Ферманом о реформама“ (тур. *Islahat Fermanı*) 1856. године. Доношење фермана заправо је било условљено додатним слабљењем царства након Кримског рата (1853-1856) после кога је уследио Париски мировни споразум који је предвиђао потврђивање одредаба Хатишерифа од Гулхане, као и брисање у пракси још увек изражених разлика између муслимана и немуслимана у османском друштву.⁵⁷ Оно што је новина је да су велике европске силе, као гаранти спровођења нових реформи у заштити хришћанског и другог немуслиманског становништва, стекле право директног мешања у унутрашње ствари Царства, уз трговачке и друге повластице које су са слабљењем земље неминовно ишле.⁵⁸ Иако је обавезама Османске државе овиме дат међународни карактер, милет систем на коме је Царство вековима заснивало међуконфесионалне односе свог становништва није укинута, мада је и он подлегао реформама. Са три немуслиманска милета, грчко-православног, јеврејског и јерменског са којима је Царство током четири века оперисало у свом унутрашњем етно-конфесионалном уређењу, тај се број током 19. века попео најпре на девет до 1875,⁵⁹ да би до 1914. године постојало преко десет различитих милета у држави.⁶⁰ Изједначавање са иноверцима је за муслиманско становништво које је сматрало супремацију над немуслиманима својим природним правом, значило уједно и губитак тог права, због чега су за дан када је донет Ферман о реформама говорили да је „дан за жалост и плакање“.⁶¹

Оваква ситуација, која је трајала током читавог 19. века, довела је до формирања одређених покрета у Царству, пре свега међу турском интелигенцијом, која је у обједињавању сопствене традиције и европске модерности настојала да разреши компликован однос између национализма и ислама, стојећи најчешће у опозицији и према сопственим политичарима, и према великим европским силама чија се рука умешала у готово све сегменте државе и друштва. Велики део ових

⁵⁷ В. Поповић, *Источно питање*, Сарајево 1965, 152-154; М. Маринковић, нав. дело, 394; текст Фермана о реформама погледати у: Е. З. Карал, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1983, 258-264.

⁵⁸ К. Карпат, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik*, İstanbul 2012, 76.

⁵⁹ Исто.

⁶⁰ Примера ради, 1831. године статус милета су добили јерменски католици, грчко-католици 1848, протестанти 1850. итд., К.С. Абу Јабера, *The Millet System in the Nineteenth-Century Ottoman Empire*, The Muslim World, No.57/3, Hartford 1967, 214, доступно на: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.1967.tb01260.x/abstract>

⁶¹ В. Ловис, *Tanzimat ve Sosyal Eşitlik*, Belleten, No. 234, Ankara 1999, 587; М. Маринковић, нав. дело, 395.

интелектуалаца школовао се и боравио на Западу, пре свега у Француској, доносећи у своју земљу идеје Француске револуције и мисли, с том разликом што су ове идеје покушавали да прилагоде сопственом друштву, традицији, и пре свега вери. Међу најзначајнијим представницима прве генерације овакве турске интелигенције били су Ибрахим Шинаси, отац модерне турске књижевности и штампе, као и Зија-паша и Намик Кемал који су се залагали за враћање турској народној књижевности и језику очишћеном од бројних арапских и персијских речи којима је турски језик до тада обиловао. Они су основали покрет под називом „Нове Османлије“ (тур. Yeni Osmanlılar) који је обележио период између 1865. и 1876. године прерастајући у младотурски покрет (тур. Jön Türkler) као својеврстан турски пандан европским покретима попут „Младе Италије“, „Младе Немачке“ и др. Главна, уједно и најопасније оружје Нових Османлија, представљала је елоквенција књижевника који су Високу порту убрзо изложили сталним критикама и захтевима.⁶² Из самог назива покрета може се наслутити и његова специфичност у односу на европске националне токове с обзиром да је и поред враћања турском народном говору и књижевности, покрет пропагирао османску националну мисао чврсто везану за исламску религију. У том смислу је и Намик Кемал, као одговор на раширено мишљење у Западној Европи да је за заостајање Турске кривац пре свега исламска вера, истицао како Европљани морају знати да уколико желе опстанак Турске ради равнотеже на Истоку, не смеју дирати у њен кључни принцип: *„У исламу, и добро и лоше је одређено шеријатом, а што је израз за апстрактно добро и ултимативни критеријум истине...Због тога што је ова држава основана на принципима ислама и што кад год се ти принципи стану мењати, њено постојање долази у опасност...Дакле, шеријат је душа наше државе и сам њен живот“*.⁶³ Бернард Луис, чија је књига о савременој Турској вероватно најцитиранија на ову тему, сматра Намик Кемалово вредновање француске мисли као покушај обједињавања европских и исламских идеја у којима он, и поред блажег патриотског тона, никада заправо није правио разлику између онога што је турско и онога што је исламско.⁶⁴

⁶² П. Димон, *Период Танзимата (1839-1878)*, Историја Османског царства, приредио Роберт Мантран, Београд 2002, 566.

⁶³ В. Lewis, *Tanzimat ve Sosyal Eşitlik*, 586; М. Маринковић, нав. дело, 397.

⁶⁴ В. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford 1868, 336.

Као резултат реформи, и пре свега придобијања наклоности великих сила, 1876. године је проглашен први Устав у османској историји, рађен по моделу француских, у коме је потврђена „османска националност“ као заједнички идентитет свих становника Царства.⁶⁵ Берлински конгрес ради кога је Устав практично и прављен, Царству није донео очекиване резултате. Балкански народи су добили самосталност, територија се додатно умањила, па је и Устав био кратког века, уступајући место општеисламским идејама под султаном Абдулхамидом II (1876-1909), као и турској националној мисли оличеној у покрету Младотурака.

Тако су турски национални покрети пратили развој националних покрета у сопственој држави у којој је, у време Намика Кемала и Нових Осмалија, још увек постојала нада у османско-исламско заједништво на коме се веровало да треба и може да почива опстанак Царства, и спречи његово растакање у много националних држава. Како су бујали национални покрети у земљи, и како се у корист тих покрета територија Царства постепено смањивала, тако се и прелазило са османске на турску националну мисао и идеју која је егзистирала паралелно са општеисламском. Најпознатији и нацитиранији представник оваквих идеја, турски социолог Зија Гокалп је почетком 20. века објашњавао идеју турског националног покрета следећим речима: „*Онда када отворено и јасно испољимо идеју да припадамо «Турској нацији, Исламској умі і западној цивилизацији» читав наш друштвени живот почеће да се мења. Када кажемо «Ми припадамо турској нацији» почећемо у нашем језику, естетици, моралу, закону па и верском животу и филозофији да показујемо оригиналност и идентитет који пристаје турској култури, укусу и свести. Када кажемо «Ми припадамо исламској заједници» Куран ће нам бити најсветија књига, пророк Мухамед најсветија особа, Каба најсветији храм и ислам најсветија вера. Када кажемо «Ми припадамо западној цивилизацији» понашаћемо се као прави Европљани у науци, филозофији, технологији и другим цивилизацијским пољима*“.⁶⁶ У то време, у турским новинама могле су се читати и следеће изјаве: „*Не постоји османски језик, постоји само турски језик. Тај језик, најзначајнији је светски језик, изнад свих других језика. Арапски језик није уистину језик Арапа. Почев од рођења*

⁶⁵ М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, 317-318.

⁶⁶ Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, приредио М. Kaplan, Istanbul 1976, 68.

ислама Турци и Персијанци су састављали арапски језик и од њега направили исламски језик, односно заједнички културни језик муслимана. У том смислу исламска култура је дело Турака. Турци нису само раса војника и освајача, већ у исто време велика раса која је допринела стварању светске цивилизације. Велики број племена у историји је турског порекла“.⁶⁷ Овакви и слични написи представљали су одговор не само на буђење арапског национализма и европско наметање осећања инфериорности у односу на Запад, већ и сан о уједињењу свих турских народа од Кине до Балкана у замишљену земљу будућности Туран, у оквиру које би Турци представљали основни елемент у исламу и доминирали исламским светом. Стварала се претпоставка да арапски језик и Арапи не морају бити први тумачи и носиоци исламске вере чији се универзалистички карактер још увек стављао у први план као основни покретач народних маса. Сам Зија Гокалп је, као један од највећих пропагатора пантурцизма тј. пантуранизма, сматрао да религија даје колективну свест друштву чиме представља и најзначајнији фактор у формирању националне свести, говорећи да су прави религиозни људи они са националним надахнућем, а прави националисти они који верују у вечност вере.⁶⁸

У суштини, сви национални покрети, било општеосмански, било светурски који су се током 19. и почетка 20. века развијали у Царству, у својој основи су имали исламски карактер кога нису успевали да одвоје од националног препорода. То ће Турцима поћи за руком тек у догађајима који су уследили након завршетка Првог светског рата и стварања секуларне турске државе под вођством Ататурка, што је потоња турска историографија понекада чак поредила са револуцијама балканских народа.⁶⁹ Ипак, у периоду 19. и почетка 20. века, ислам је био неодвојиви састојак и основна подлога турских националних покрета, а оно што је битно нагласити је и да су овакви почеци националног препорода код Турака имали веома мало одјека изван круга образованих чиновника и интелектуалаца. Цело друштво је остајало упорно при старом поимању народа као признате црквене заједнице тј. милета, а не постоје ни сведочанства да су идеје турског националног препорода код муслиманског

⁶⁷ А. Е. Оба, нав. дело, 195.

⁶⁸ Е. И. Ј. Росенталл, *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965, 31.

⁶⁹ „Анадолска револуција Републике Турске делимично је приближила Турке ситуацији Грка, Бугара, Срба, Румуна, дакле приближила их је стању да устану против Османлија(!)“, S. Akşin, *Tarih öğretimimizde temel paradigma sorunu*, İstanbul 1995, 63.

становништва у словенским покрајинама произвеле било каква осећања сем противљења.⁷⁰

⁷⁰ М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, 254.

ПУТЕВИМА ОСЛОБОЂЕЊА (1804-1878)

„И потпуно завлада исламска управа у Српској земљи.

Упорни неверник сасвим је утеран у ред,

Преко ове земље засијала је исламска светлост,

Њене лепотице су све почеле да се крше.

У Смедереву заседоше јаничари, азани,

постаде то нахија која паре броји.“⁷¹

Ашикпашазаде

Овим речима турски хроничар Ашикпашезаде описао је пад Смедерева 1459. године, вероватно и не слутећи да истовремено описује и стање Србије у наредна готово четири века. Турски освајачи, будући муслимани, са собом су донели нове верске, друштвене и друге обичаје и проширили их по српским земљама у већој или мањој мери, у зависности од бројних историјских и социокултурних фактора тога доба. Упоредо са овим текао је и процес исламизације градова насељавањем муслиманског становништва из различитих крајева пространог Царства, као и преласком на ислам домаћег градског и досељеног становништва. Конвертити добијају нова муслиманска имена а народ их је називао „потурима“, „потурицама“ и „Турцима“, сам прелазак на ислам „турчењем“ а ислам „турском вером“.⁷² Мада Србија, и нарочито српско село, нису били значајније захваћени исламизацијом, све до 19. века била је то заиста тек провинција Османског царства „која паре броји“.

На преласку из 18. у 19. век, Османско царство је увелико карактерисало слабљење централне власти које је са собом носило све већу самовољу и насиље локалних турских поглавица у провинцији. Самовоља се огледала углавном у односу према хришћанској раји, мада није било неуобичајено ни да какав осциони јаничар убије турског пашу и прође некажњено. Одметање од султана све је чешће узимало маха међу јаничарским главешинама, а разне врсте свирепости, убијања, пљачкања, изнуђивања и мучења, постајале су готово свакодневна појава. У турској провинцији

⁷¹ Цитат преузет из: О. Zirojević, *Srbija pod turskom vlašću 1459-1804*, Beograd 2007, 12.

⁷² Исто, 77.

Србији ситуација је нарочито прешла границе подношљивости што је резултирало првим у низу народних устанака за ослобођење од вишевековног турског ропства. Српска револуција која је 1804. године почела као буна против дахија и њихових зулума, врло брзо је прерасла у националну борбу за ослобођење од сваке турске власти, и дахијске, и спахијске, и на крају саме султанске.⁷³ Ова револуција, иако у науци прецизно омеђена историјским датумима српских устанака и буна, суштински је непрекидно трајала све до 1878. године, када је османској провинцији Србији враћена независност и на међународно-правном нивоу. Мада се нова Кнежевина Србија није сасвим територијално поклапала са средњевековном српском државом из периода пре турских освајања, година 1878. је представљала преломни тренутак за почетак наставка борби за национално уједињење и ослобођење преосталих српских земаља. За остваривање овог циља, успешно решавање турског и муслиманског питања било је од изузетног значаја.

Турско становништво Србије

У градовима, паланкама и другим варошким центрима Србије, упркос слабијој исламизацији, током читавог периода турске управе живело је заједно са хришћанима и муслиманско „турско“ становништво. Како су период од краја 17. и кроз читав 18. век обележили ратови између Аустрије и Турске, вођени управо на овом пограничном подручју, тачан број Турака је услед сталних повлачења и враћања становништва тешко пратити. Према неким аустријским извештајима, крајем 18. века на територији Београдског пашалука, без Београда, број Турака једва да је премашивао цифру од 5.000 домова.⁷⁴ Као највеће турско градско насеље помиње се Ужице са 2.900 муслиманских и тек 100 српских кућа док је из самог Београда, приликом Осман-пашине предаје града Аустријанцима 1789. године, изашло 11.828 Турака, од чега је жена и деце било нешто преко 5.000, с тим да је из ових бројева искључено сво турско цивилно становништво које је одмах по обустави

⁷³ О преласку српске буне у национални покрет опширније погледати у : М. Екмечић, *Дозревање идеје о српској националној држави 1806*, Огледи из историје, Београд 1999, 31-51.

⁷⁴ В. Стојанчевић, *Турско становништво у Србији пред Први српски устанак*, Зборник за друштвене науке, св. 13-14, Београд 1956, 128.

непријатељстава побегло из града.⁷⁵ Према једном аустријском потпуковнику, 1777. године у Београду је било око 1.200 Срба, 200 јеврејских кућа и скоро 20.000 Турака, од чега 4.000 јаничара.⁷⁶ Према белешкама из 1783/4 године, Турци су живели у насељима: Гургусовац, Алексинац, Ражањ, Параћин, Ћуприја, Кладово, Пожаревац, Јагодина, Багрдан, Баточина, Паланка, Колари, Гроцка, Болеч, Крагујевац, Крушевац, Трстеник, Карановац, Чачак, Рудник, Палеж, Уб, Смедерево, Ужице, Крупањ, Соко, Пожега, Ваљево, Шабац, Лозница, Лешница, Бања, Градиште, Голубац и наравно Београд.⁷⁷ Они су, дакле, чинили искључиво градско и варошко становништво, док су у села слабо залазили и још их слабије настањивали, због чега је у суштини владало стање: Срби-сељаци и Турци-варошани.⁷⁸ И међу самим Турцима је постојала подела на старинце и придошлице, махом из Босне и из албанских крајева, који су у Србију стигли за време дахијске управе. Старински Турци на њих нису гледали благонаклоно, поготову што су дошљаци, како то обично бива, почели полако да односе превагу. У време српских устанака, турско становништво се масовно повлачило, па је 1819. године у Србији било око 5000 турских домова и око 15-20.000 Турака сконцентрисаних поред тврђава у варошима.⁷⁹ Према неким новијим истраживањима, у периоду владавине кнеза Милоша, конкретно у тридесетим годинама 19. века, Турака у Србији није могло бити више од 24.000,⁸⁰ да би се у наредне четири деценије тај број свео готово на четвртину. У сваком случају, бројчано стање Турака је константно опадало, напоредо са опадањем турске политичке власти у Србији.

⁷⁵ Исто.

⁷⁶ С. Винавер, *Турско становништво у Србији за време Првог српског устанка*, Историјски гласник, бр. 2, Београд 1955, 43.

⁷⁷ Исто, 44.

⁷⁸ Још је Вук Караџић писао о томе да народ српски нема других људи осим сељака: „*Оно мало Срба што живи по варошима, као трговци (готово саме дућаније) и мајстори (понајвише ћурчије, терзије, јекмекчије, туфекчије, кујунчије) зову се варошани; и будући да се турски носе и по турском обичају живе, а уз буне и ратове, или се затворе с Турцима у градове, или с новцима беже у Њемачку, зато они не само што се не броје у народ српски, него их још народ и презире*“, В. С. Караџић, Даница за 1827. годину, Будим 1827, 101; Према попису становништва из 1864. године, свега 9,54% популације Србије чинило је варошко становништво (*Државопис Србије*, III, Београд 1869, 103), а 1874. 10,24% (*Државопис Србије*, IX, Београд 1879, 145) што значи да је тек сваки десети становник Србије живео ван села.

⁷⁹ М. Гавриловић, *Милош Обреновић*, књ. II, Београд 1909, 256.

⁸⁰ Р. Љушић, *Кнежевина Србија 1830-1839*, Београд 2004, 331.

Питање турског становништва у Србији је решавано још током Првог српског устанка. Вође устаника су настојале да заштите обично турско становништво па су се неретко могле чути изјаве типа: „...нека седе мирно, ми нећемо на царске Турке...“ или „...сви остали Турци, који су до сад међу нама мирно и поштено живели, нека се не боје никога, већ нека сједе сваки на својој кући и гледају сваки свој посао...“.⁸¹ Уосталом, и сам Доситеј Обрадовић је, као први међу образованим и просвећеним Србима, предвиђао протеривање носилаца турског феудализма, али не и турске мањине у Србији, када је 1806. године писао устаницима: „Зато совјетујем вам да све оне Турке који нису војници (то јест јаничари и спахије), не изгоните и не протерујете из вашег отечества. Спахије, јаничаре и једном речју, сву војску, протерајте да и више нема, истребите их из вашег отечества, иначе безопасни бити не можете. А проче Турке, мирне трговце, занатлије, земљоделце, удожнике и свакога Турчина који сам по себи живи и не жели владати над рајом, оставите ода у својим домовима живити, како и досад, само положите их под ваше управљење, власт и суд – како што сте ви досад под њиховим били. И распрострањавајте међу њих ваш језик и учење и књижевство, да тако по времену прелију се у вас и приумноже језик ваш и државу. И тако право и лепо уређујте с њима какогод сами собом, да они таквим начином ово состојаније новоје возљубе и против свакога одбрањују“.⁸² Како је у овај развој догађаја са домаћим турским становништвом веровао Доситеј још 1806, веровала је касније и српска политичка и културна елита све до стварања прве заједничке југословенске државе више од века касније. И сам српски вожд Карађорђе покушао је да реши питање турског становништва већ 1808. године, након што су се смириле прве устаничке страсти. Турцима који су желели да напусте Србију то је и омогућено, док је у Београду и Смедереву отворена по једна цамија за обављање верских обреда муслимана. У Београду је остало да живи четири до пет хиљада Турака од којих је већина добила српско поданство и којима је, у складу са Карађорђевој заповешћу, враћена сва отета или заплена имовина. С друге стране, попут Срба под Турцима, Турци у устаничкој Србији нису смели носити оружје, а један од главних устаничких захтева био је и да се избеглим

⁸¹ С. Винавер, нав. дело, 57.

⁸² Н. Радојчић, *Доситејево писмо о уређењу и просвећењу Србије*, Летопис Матице српске, књ. 297-300, Нови Сад 1914-1921, 366.

Турцима никако не дозволи повратак у Србију. С друге стране, кнез Милош није нарочито делио Доситејево мишљење о суживоту са Турцима због чега је током читаве своје владавине настојао да их из Србије што више и што брже сели. То питање српски кнез је покушавао да реши хатишерифима из 1829, 1830 и 1833. године у чему је постигао делимичне успехе, не толико у самом слову колико у његовој примени.⁸³ Ипак, царских или не, Турака у Србији је бивало све мање, а вишевековни антагонизам између њих и Срба само се додатно продубљивао. Током читавог периода између 1815. и 1867. године, у Србији је постојала двојна српско-турска власт. За Србе је важила крилатица „што мање Турака, то слободнија Србија“ а ни Турци се нису тако лако мирили са постепеним губитком привилегија. Мада је Србија бивала све слободнија, облици турске власти су и даље постојали, пре свега у гарнизонима, па су Турци, заштићени топовима са тврђава у којима су увек могли да потраже уточиште, постајали све осонији према онима над којима су до скоро у потпуности господарили. Губитак господарства и господства изазивао је у њима све већу нетрпељивост према хришћанима, због чега су сукоби избијали на готово свакодневном нивоу. Кулминација је настала 1862. године око догађаја на Чукур чесми, што је представљало почетак краја последњих облика турске власти у Србији.

Турци српског језика

Тако је укратко изгледало кретање турског становништва у Србији на крају 18. и у првој половини 19. века. Ипак, овде се поставља далеко важније питање: ко су заправо били ови Турци? У складу са ширењем националних идеја, овим питањем се током читавог описаног периода природно бавила и оновремена српска елита. Већ помињани Доситеј Обрадовић је у свом чувеном *Писму Харалампију* још крајем 18. века записао: „*Говорећи за народе који у овим краљевствима и провинцијама живе, разумевам колико грчке цркве, толико и латинске следоватеље не искључавајући ни саме Турке Бошњаке и Ерцеговце, будући да закон и вера може се променити, а род и језик никада. Бошњак и Ерцеговац Турчин он се Турчин по закону зове, а по роду и*

⁸³ Више о читавом процесу исељавања Турака из Србије за време владе кнеза Милоша Обреновића видети у: Р. Љушић, *Кнежевина Србија 1830-1839*, Београд 2004.

по језику, како год су били његови чукундедови, тако ће бити и његови последњи унуци...“.⁸⁴ У аустријским извештајима из истог периода забележено је да скоро сви Турци у Србији говоре српским језиком, те да их је мноштво водило порекло из Босне; сви јаничари су говорили српски, адакалски Турци су 1789. године одбили да се предају вичући на српском језику, а и све четири дахије су знале српски. У народу се за већи део србијанских Турака говорило „потурчењаци“ а Сима Милутиновић Сарајлија је говорио да су се прадедови Ужичана потурчили као и да су босанске спахије све редом потурчени српски племићи.⁸⁵ У том смислу најјаснији је био Вук Караџић пишући 1836. године свој чувени, у новије време често злоупотребљаван чланак, *Срби сви и свуда*. Као један од најученијих и свакако најобавештенијих људи свога времена, сматрао је, у складу са тадашњим теоријама о нацији као заједници људи истог језика и порекла, да широм Балканског полуострва живи „*најмање око пет милиона душа народа који говори једнијем језиком, али се по закону (религији) дијели натроје...Само прва три милиона зову се Срби или Србљи, а остали овога имена неће да приме, него они закона турскога мисле да су прави Турци, и тако се зову, премда ни од стотине један не зна турски...*“.⁸⁶ Чудећи се како се догодило да „*народ и на име своје омрзне*“, Вук је наводио пример Албанаца којих има и турског и римског и грчког закона „*на се сви зову Арнаути, и да речемо да се сви између себе мало мрзе, али према другијем народима живе као и браћа, као да су сви једнога закона, и један би од њих турскога закона убио десет правијех Турака за једнога Арнаутина макар кога хришћанског закона...*“.⁸⁷ Ипак, у српском кнезу Милошу Обреновићу није налазио саговорника за ту тему, а кнез је само гледао како да се отараси „Турака“ па били они српског, или ма ког другог закона. Уосталом, кнез је био човек из народа, а народ је на све „Турке“ гледао са једнаком омразом, којим год језиком да су говорили. Тек коју деценију касније, развојем културних институција, стицањем све веће аутономије, те самим тим и ширењем политичких циљева, поједини српски политички и културни радници почели су да делају у овом правцу. То је нарочито постало изражено током 60-их година 19. века када се у припремама

⁸⁴ Д. Обрадовић, *Писмо Харалампију*, Дела Доситеја Обрадовића, Београд 1911, 5.

⁸⁵ С. Винавер, нав. дело, 45.

⁸⁶ В. Стефановић Караџић, *Срби сви и свуда*, доступно на <http://www.scribd.com/doc/61838071/Vuk-Stefanovic-Karadzic-Srbi-Svi-i-Svuda#scribd>

⁸⁷ Исто.

народа за устанак у Турској, формирају тајне организације, идеолошки превасходно наслоњене на идеје из „Начертанија“.⁸⁸ Једна од таквих организација је био и Одбор српско-босански којим је формално управљао Илија Гарашанин са српским кнезом Михаилом, а чија је главна идеолошка основа био покушај да се за српски национални покрет искористе и муслимани Босне и Херцеговине.⁸⁹ Сам Гарашанин је уосталом говорио како се вера нема ни најмање у народне ствари мешати: „Држава је једини основ народности. Вјера нас на троје дијели и раставља зато нам и не може никада принципом за уједињење у једну државу бити, него народност пошто смо једне“.⁹⁰ Наравно, за све то време постојали су и супротстављени ставови према муслиманском народном бићу, распрострањени и у српским политичким и интелектуалним круговима, и нарочито међу обичним светом. Свој корен су вукли још из османског доба ропства под Турцима и у својој основи су садржали непоколебљиво уверење да промена вере, односно турчење тј. примање ислама, Србина неопозиво лишава права на српство и чини га Турчином, тј. „Турчином српскога језика“ а не „Србином турскога закона“.⁹¹ Нарочито је Српска православна црква, неспорно најзаслужнија за очување народне вере и традиције током петстолетног ропства, заступала овакво становиште, сматрајући већ треће колено потурчењака потпуно отуђеним од свог рода. С друге стране, чињеница је да ни сами „Турци“ нису били склони заједничком националном покрету с православним Србима, као ни идејама уједињења. Владимир Стојанчевић је записао да су они представљали шаренолики мозаик коме је у односу на хришћанско становништво, исламско вероисповедање давало обележје политичке компактности и јединствене политичке оријентације.⁹² И заиста, све до 1878. године и појаве новог,

⁸⁸ *Начертаније*, спољнополитички програм Кнежевине Србије настао 1844. године из пера Илије Гарашанина, предвиђао је и вођење националне борбе међу муслиманима. У програму се, између осталог истиче „Једна од главних основа назначава се: начело пуне вјерозаконске слободе. Ово начело мораће свима Христијанима а ко зна да по времену и неким мухамеданцима допасти се мора и задовољити их“ (И. Гарашанин, *Начертаније*, Београд 1998, 91). Попут Вуковог чланка *Срби сви и свуда*, и *Начертаније* је касније често злоупотребљавано у циљу критике великосрпских идеја. Критичари српског национализма га и данас наводе као главни доказ великосрпских амбиција, тумачећи га искључиво ван историјског контекста времена у коме је настало.

⁸⁹ М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, 188-189.

⁹⁰ Програм југословенске политике предложен од стране Гарашанина бискупу Штросмајеру, у Београду, марта 1867, М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, 195.

⁹¹ D. Tanasković, „*Srbi turskoga zakona“ ili „Turci srpskoga jezika“*, *Islam i mi*, Београд 2006, 44-45.

⁹² В. Стојанчевић, *Турско становништво у Србији пред Први српски устанак*, 127-128.

овога пута заједничког непријатеља на историјској сцени Балканског полуострва, сарадња са муслиманима давала је мршаве резултате. Чак и након тога, постојало је дубоко неповерење које се превазилазило једино заједничким интересима. Само је једна слика била заједничка за већину припадника оба „закона“ - неразвијена национална свест у којој је верско одређење у потпуности изједначавано са националним.

Данас је неспорна чињеница да су „Турци“ у Србији, и нарочито у суседној Босни и Херцеговини били махом словенског, српског порекла и језика, док су тек мањи њихов број чинили Албанци и прави Турци, међу којима углавном везир и његова свита. С обзиром да је већина Турака у Србији, укључујући и оне пристигле из Босне, говорила српским језиком, свест о заједничком пореклу са припадницима „турскога закона“ је међу српском кутурном елитом, истина још увек ретком, несумњиво постојала. С друге стране, прост народ је остајао ван оваквих поимања, а једино мерило за њега је била изражена верска и класна супротност која је у очима српског православног живља све муслимане сврставала у „Турке“, без обзира на њихово етничко порекло. У Србији је у том периоду и елитни тип национализма био тек у настанку, док је обичан народ једва и знао за постојање некаквих националних покушаја. И сам елитни тип национализма захтевао је постојање културних институција преко којих ће се развијати, а оне су у овом периоду још увек и саме биле у повоју. Село ће још дуго остати ван њихових домаћаја, међутим, са културног ће у наредном периоду почети полако да прелази на политички план стварајући својеврсну културно-политичку симбиозу. Управо свест о заједничком пореклу представљаће основу за будуће активно деловање српске политичке, културне и уопште интелектуалне елите према муслиманима на чије се активно учешће рачунало у стварању будуће, заједничке, национално јединствене државе, сходно мерилима и појму нације којој је језик, а не вера, представљао основ за национално уједињење, или се бар тако сматрало. Вук, као први српски оријенталиста, и сам сведок и директан учесник ослобађања од вишевековног турског ропства, када је говорио о „Србима турскога закона“ категорички је одвајао војни и политички обрачун са Турцима Османлијама од појава у култури и језику.⁹³

⁹³ D. Tanasković, *Vuk i Turci*, Islam i mi, Beograd 2006, 127.

Српска оријенталистика је почела да се уобличава тек крајем 19. века кроз велики национални „покрет на југ“ када је настало политичко, економско, просветно и културно привођење области ослобођених од турске власти матици земљи и њихово интегрисање у организам српске државе.⁹⁴ У то време поменута симбиоза је била и најјача, док су у првој половини века политика и култура у далеко мањој мери наступале заједно. И даље се чврсто стајало на становишту да су вера и народност једно, а питање националног и културног идентита развијаће се напоредо са политичким циљевима којима је из амбијента старих турских конака требало неколико деценија да пређу у салоне европског типа и почну да се управљају према Вуковим и Доситејевим путоказима. Прве конкретне кораке на овом плану направио је кнез Михаило Обреновић, и то оног тренутка када је „турско“ питање у Србији било затворено, омогућивши тиме отварање „муслиманског“.

Обнова Бајракли џамије

У марту месецу 1867. године српски кнез Михаило је посетио султана у Цариграду. Ово није била куртоазна посета једног владара другом, већ условљена посета вазалног кнеза своме господару. Ипак, господар, Османско царство, након вишевековне владавине био је ослабљен и стар, а вазал, Кнежевина Србија, млад и у пуној снази, отпочео је једну од последњих етапа на путу свог ослобођења. Посета се за младу кнежевину показала успешном и резултирала је царским ферманом о враћању градова, Београда, Смедерева, Кладова и Шапца, у руке вазала. Ферман о предаји градова свечано је прочитан на Калемегдану, уз присуство бројних великодостојника, представника земаља великих сила, команданата српске и турске војске и грађана Београда. Последњи турски заповедник београдске тврђаве Али Риза-паша, симболично је кнезу Михаилу предао „на чување“ кључеве града, након чега је, са последњим одредом турске војске, напустио Београд. На београдској

⁹⁴ Исто.

тврђави завијорила се српска застава, а Кнежевина Србија је, иако још увек не и *de jure, de facto* постала независна држава.⁹⁵

У то време, у Србији је остао да живи занемарљив број муслимана. Тек неколико хиљада њих наставило је да живи у, и око градских насеља, највише у Алексиначком, Књажевачком, Подринском и Шабачком округу.⁹⁶ Конгрес у Берлину и на њему први пут поменути верска права мањина, били су још читаву деценију далеко, па се могло лако помислити да ће преостали муслимани у Србији, као малобројна и безначајна заједница махом сиромашних и неписмених Цигана муслимана, бити сасвим занемарени у новом државном и националном полету младе српске кнежевине. Ипак, то се није догодило. Свест да тек предстоји ослобађање српских територија које су још увек биле под турском управом, нагнала је Србију да буде далековида. У припремама за устанак српског народа на турском подручју, од 1868. године се јавила и једна трајна историјска новина – кроз растуће показивање интереса за Македонију настојао се историјски одредити још увек нејасан појам Старе Србије као прве српске домовине.⁹⁷ Циљ је постављен, а трновити пут до његовог остварења водио је и кроз решавање муслиманског питања. Када је кнез Михаило, непосредно пред своју смрт, наредио обнову београдске Бајракли џамије за укупно 36 муслиманских становника београдске вароши, он је гледао у будућност. Указом који је том приликом потписао, *de facto* је озваничена исламска вероисповест у Кнежевини Србији као постојећа, а потребе исламске заједнице и њеног верског апарата стављене су на терет државног буџета. Иако малобројна, муслиманска заједница у земљи је оживела, и тиме отпочела свој буран однос са српском државом. Турско питање у Србији је било закључено, а муслиманско питање је почело да се отвара. Његово решавање, како ће се показати, било је пуно успона и падова.

⁹⁵ Најбољи пример за то било је доношење намесничког Устава већ две године касније. Суверено право султана и гарантних сила да одобравају овакве врсте промена у држави је пренебрегнуто и само им је куртоазно послат примерак Устава након што га је Велика народна скупштина већ била прогласила. (М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, 202).

⁹⁶ Према попису становништва из 1874. године, једином који је спроведен у наведеном периоду, у Србији је живело 6176 муслимана, од тога највише у Алексиначком округу – 1242, затим у Књажевачком 1101, Подринском 973 и Шабачком 688. У осталим окрузима их је било мање. У вароши Београд живело је 36 муслимана. Осим ових 36 београдских, сви се према попису воде као «Цигани». (*Државопис Србије IX*, Београд 1879, 152).

⁹⁷ М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, 203.

Попут самог муслиманског становништва, у Србији се постепено смањивао и број џамија. Од Челебијиних две стотине и десет само у Београду, што је сигурно увеличан податак, али свакако њиховог великог броја у 17. веку, преко четрнаест џамија у Милошево време од којих пола није радило, стигло се до 1868. године када у престоници више није било нити једне активне. Ишчезле су попут самих Турака, и онако рушевног изгледа и стања остале су да подсећају на нека, чинило се већ тада, давно прошла времена. Једна од таквих била је и београдска Бајракли џамија. Подигнута је највероватније 1690. године као задужбина султана Сулејмана II након што су Турци повратили Београд од Аустријанаца. Постоје теорије да је подигнута и раније, у време владавине Сулејмана Величанственог, међутим чињеница је да ову џамију не помиње Евлија Челебија у свом опису, као што не помиње ни то да је Сулејман Величанствени уопште имао у београдској вароши неку задужбину у виду богомоље.⁹⁸ За време друге аустријске владе 1717-1739. била је претворена у католичку цркву да би, по повратку Турака у Београд, поново добила своју првобитну намену. Не постоје подаци до које године је остала активна, и да ли су у њој вршени обреди све до одласка последњих Турака из града 1867. године. Следеће 1868. била је у доста запуштеном стању, све до средине исте године када је по налогу кнеза Михаила и започела њена обнова.

Читава прича је отпочела 21. априла 1868. године, писмом које је тадашњи министар просвете и црквених дела Димитрије Црнобарац, упутио министру грађевина Миливоју Петровићу Блазнавцу. У писму га обавештава да је по налогу кнеза Михаила изабрао београдску „Барјак-џамију“, као и једну кућу за становање хоће, да се оправе и оспособе за муслиманску заједницу у граду.⁹⁹ На основу овога донет је предрачун у износу од 15.500 гроша пореских који би се издвојили из годишњег буџета предвиђеног за оправке.¹⁰⁰ Државни Савет је на седници од 24. априла исте године, донео одлуку да се џамија може оправити, као и да се поменути

⁹⁸ Љ. Никић, *Џамије у Београду*, Годишњак града Београда, књ. V, Београд 1958, 163.

⁹⁹ Архив Србије (=АС), Министарство Просвете – Просветно одељење (МПс-П), 1868-VIII-1871, министар просвете и црквених дела Д. Црнобарац – заступнику министра грађевина М. П. Блазнавцу, 9/21. априла 1868. у Београду, бр. 981.

¹⁰⁰ АС, Државни Савет (=ДС), 161/868, заступник министра грађевина М. П. Блазнавац - Државном Савету, 10/22. априла 1868. у Београду, бр. 980.

износ може издвојити из буџета за ту намену.¹⁰¹ Услед малог броја углавном сиромашних припадника муслиманске заједнице, решено је да се из државног буџета издваја и новац за плаћање хоце и мујезина, и то 240 и 120 талира годишње. За редовне џамијске трошкове је, почев од 1. јуна текуће године, на годишњем нивоу одлучено да се издваја 1.800 гроша пореских.¹⁰² Ове одлуке потврдио је и сам кнез поменути указом од 30. маја 1868. године, чиме је заједница и озваничена, а исламска вероисповест призната као постојећа у Кнежевини.¹⁰³

Након овога, остало је да се уреди још неколико ствари пре него што је заједница могла отпочети са својим, пре свега верским активностима. У кући која је издвојена за становање хоце, а која је припадала Правитељству, становао је извесни Вилхелм Шосберг, кројачки мајстор, кога је требало одмах иселити како би се што пре отпочело са радовима. За то је такође издвојен новац из буџета као надокнада поменутом кирајџији.¹⁰⁴ Потом је требало наћи одговарајућег хоцу који ће предводити заједницу, као и мујезина, те је издат налог управитељу вароши Београда да то учини „у договору са овдашњим Мухамеданцима“.¹⁰⁵ Позвани су хоца и мујезин из Сарајева, Мехмед-ефендија Хаџимехмедовић и његов брат Узеир Хаџимехмедовић који су у Београд стигли 12. јуна 1868. године.¹⁰⁶ Преостала је још и оправка џамије и хоцине куће што је поверено предузимачу Фердинанду Розелту уз услов да оправка мора бити завршена, те џамија и кућа за своју намену оспособљене у року од шест недеља, и то рачунајући од 20. априла до 2. јула текуће године.¹⁰⁷ И заиста, оправка је завршена у предвиђеном року па се на дан 21. јула састала комисија коју су чинила два инжењера и представник министарства просвете и црквених дела са задатком да извршене оправке прегледају и приме, и да

¹⁰¹ АС, ДС, 161/868, решење Државног Савета од 12/24. априла 1868. у Београду.

¹⁰² АС, ДС, 216/868, решење Државног Савета од 15/27. маја 1868. у Београду, бр. 480.

¹⁰³ АС, МПс-П, 1868-VIII-1871, решење српског кнеза Михаила М. Обреновића III од 18/30. маја 1868. у Београду, бр. 1398.

¹⁰⁴ АС, ДС, 259/868, решење Државног Савета од 7/19. јуна 1868. у Београду, бр. 567.

¹⁰⁵ АС, МПс-П, 1868-VIII-1871, министар просвете и црквених дела Д. Црнобарац – Управитељу вароши Београда, (без датума), у Београду.

¹⁰⁶ АС, МПс-П, 1868-VIII-1871, рађено у Министарству просвете и црквених дела, 26. августа/7. септембра 1868. у Београду, бр. 2958.

¹⁰⁷ АС, МПс-П, 1868-VIII-1871, заступник министра грађевина М. П. Блазнавац – министру просвете и црквених дела Д. Црнобарцу, 3/15. маја 1868. у Београду, бр. 1062.

муслиманској заједници и њеном хоџи предају џамију на употребу.¹⁰⁸ Током наредних месеци, на захтев београдских муслимана, извршене су још неке преправке. Подигнута је једна кућа у хоџином дворишту за складиштење намирница и чување џамијских предмета, изравнато је џамијско двориште, на прозорима су постављени гвоздени капци и подигнут је зид око хоџине куће да не би „*кроз тарабу који иште у авлију вирио...*“.¹⁰⁹ За ово је одобрено још 13.035 гроша пореских из буџета Кнежевине за 1869. годину.¹¹⁰ Такође, хоџи је дата на управу и једна кафана близу џамије за смештај Турака који путују кроз Београд.

Након овога, све до смрти првог хоџе обновљене Бајракли џамије Мехмеда-ефендије Хаџимехмедовића шест година касније, заједница је живела у миру и без већих проблема. За хоџу и муџезина је сваког месеца уредно издвајана плата у износу од 240 тј. 120 гроша пореских, зашта су они, исто тако уредно, сваког месеца подносили признанице, док је самом хоџи, од 1871. године, плата повећана на 300 гроша пореских месечно.¹¹¹ Такође, на тромесечном нивоу је током читавог периода издвајано по 360 гроша пореских за џамијски огрев као и 375 гроша пореских за џамијско осветљење¹¹², посебно током рамазанских празника.¹¹³ Инцидентата ни у

¹⁰⁸АС, МПс-П, 1868-VIII-1871, заступник министра грађевина Ј. Б. Марковић – министру просвете и црквених дела П. Јовановићу, 11/23. јула 1868. у Београду, бр. 2022.

¹⁰⁹АС, ДС, 399/868, заступник министра грађевина Ј. Б. Марковић – Државном Савету, 21. септембра/3. октобра 1868. у Београду, бр. 2044.

¹¹⁰АС, ДС, 399/868, решење Државног Савета од 7/19. октобра 1868. у Београду, бр. 841.

¹¹¹АС, МПс-П, Деловодни протокол за 1868. годину: плата давана хоџи београдском у години 1868. бр. 3023-3626-4405-4756-5297; плата давана служитељу џамије београдске у години 1868. бр. 3024-3627-4404-4757-5302; Деловодни протокол за 1869. годину: плата давана у 1868/69 рач. год. београдском хоџи, бр. 387-837-1256-1645-2127-2453-3046-3862-4489-5015-5660-6086; плата давана у 1868/69 рач. години муџезину, бр. 388-838-1257-1644-2128-2454-3047-3754-4486-5016-5661-6085; Деловодни протокол за 1870. годину: плата давана хоџи београдском у год. 1870, бр. 302-739-1219-1599-2000-2397-3047-3717-4368-4899-5534-6030; плата давана послужитељу џамијском у 1870. р. год, бр. 303-740-1220-1600-2002-2398-3048-3718-4367-4900-5535-6031; Деловодни протокол за 1871. годину: плата давана хоџи београдском у 1871. рач. години, бр. 408-904-1353-1758-2174-2606-3215-4022-4634-5109-5760-6200; плата давана муџезину џамијском у 1871 рачунској години, бр. 409-905-1354-1760-2175-2607-3216-4023-4635-5110-5759-6199; плата давана оџи београдском у 1872. рач. год. 1873 II 85; плата давана муџезину џамије овд. у 1872. рач. год. 1873 II 85; плата давана оџи београдском за 1873. рач. год. 1883 II 232; плата давана муџезину џамије овдашње за 1873. рач. год. 1883 II 232; плата издавана оџи џамије београдске из касе министарства просвете за 1874. г. 1883 II 232; плата издавана помоћнику оџином из касе Министарства просвете за 1874. г. 1883 II 232.

¹¹²АС, МПс-П, Деловодни протокол за 1869. годину: трошкови Барјак џамије у Београду за 1868/69 рач. г. бр. 792-1025-2378-5322-5649; Деловодни протокол за 1870. годину: трошкови овдашње џамије бр. 738-1598-2001-3716; трошкови џамије овдашње за 1871. рач. год. бр. 5536-5537; Деловодни протокол за 1871. годину: трошкови џамије београдске за 1871. годину, бр.1757-1759-2173-4022-5761-5762; Деловодни протокол за 1872. годину: трошкови учињени за огрев и осветљење џамијско за 1872. рач. год. бр. 947-2033-2482-4347-6265; Деловодни протокол за 1873. рач. год: трошкови џамије

самој заједници ни са окружењем није било, осим што је у једном тренутку изгорела кафана намењена турским путницима па је хоџа тражио да му се уступи нова,¹¹⁴ што је, истина тек након његове смрти, и учињено.¹¹⁵

Једини прави проблем је муслиманска заједница у Београду на челу са својим хоџом имала са шабачким муслиманима. Шабачки муслимани од самог почетка нису хтели да признају надлежност београдског хоџе и били су упорни у намери да сами доведу и плаћају свога. Први овакав захтев они су изнели још у мају 1868. године, у писму које је начелништво округа шабачког упутило министру просвете и црквених дела. У писму се наводи да у Шапцу живи 65 фамилија мухамеданског закона и да они чине једну махалу од неких 40 кућа. Наводећи како „*нема когод обрезасти новорођено дете нити уосталом извршити дужности као: венчања, опела, молитве у болести...*“¹¹⁶ шабачки муслимани су молили министарство да им се дозволи да доведу једног хоџу из Босне кога би они издржавали о свом трошку. Министар просвете и црквених дела одговорио је позитивно на овај захтев наводећи „*да нема ништа против што ће они хоџу наћи и довести за потребу своје вероисповеди...*“¹¹⁷ Ипак, све до 1873. године шабачки муслимани се нису оглашавали када су, преко начелника округа шабачког, послали молбу министру просвете да им се дозволи да себи за хоџу узму извесног Абидима Аџиазерова који је прешао из Босне. Такође у молби напомињу да у њиховој махали има 61 кућа те да би га сви заједно плаћали 2000 гроша чаршијских на име хоџине плате. У истом писму, начелник шабачког округа наводи да Абидим Аџиазеров није поднео никаква документа којима би могао доказати да је он заиста хоџа и да је способан за вршење ове дужности па,

београдске за 1873. рач. год. бр. 839-1669-2499-4417; Џамијски трошкови учињени у рачунској и 1873. и 1874. години из касе мин. прос. 1883 II 232; Деловодни протокол за 1875. годину: трошкови џамијски за 1875. годину бр.412-1776-1778-1779-6977; Деловодни протокол за 1876. годину: огрев и трошкови џамије београдске бр.1120-2962-2963-3560.

¹¹³ „*Хоџа подноси признаницу да је примио 488 гр. пор. у име трошка потребног за осветљење џамије за празник Рамазан*“, АС, МПс-П, Деловодни протокол за 1869. годину: трошкови Барјак џамије у Београду за 1868/69 рач. г бр. 4492.

¹¹⁴ АС, МПс-П, 1872-XIV-77, хоџа београдски М. Хаџимехмедовић – српском кнезу М. М. Обреновићу IV, 25. августа/6. септембра 1872. у Београду.

¹¹⁵ АС, МПс-П, 1875-V-102, начелник А. Јовановић, по наредби министра грађевина, – министарству просвете и црквених дела, 14/26. маја 1875. у Београду, бр.2111.

¹¹⁶ АС, МПс-П, 1868-II-214, начелство округа шабачког – министру просвете и црквених дела Д. Црнобарцу, 2/14. маја 1868. у Шапцу, бр. 4277.

¹¹⁷ АС, МПс-П, 1868-II-214, министар просвете и црквених дела Д. Црнобарац – начелништву округа шабачког, 11/23. маја 1868. у Београду, бр. 1243.

износећи бојазан „да се не би под именом оце, какво лице од стране Турака амо упутило које би могло имати сасвим друге цели...“ моли министра за мишљење, као и даља упутства по овој ствари.¹¹⁸ У Србији је у то време свакако постојала бојазан од страних агената који би могли нанети штету још увек младој Кнежевини, због чега је сваки хоџа и муџезин морао проћи проверу од стране надлежних служби. Министар је у свом писму начелништву шабачког округа јавио да се Абидим Аџиџеров не може примити за хоџу шабачким муслиманима, а проблем вршења верозаконских обреда муслиманима из других крајева Србије решен је очито још неколико година раније тиме што је београдски хоџа био задужен да повремено иде у различите округе и обавља ове врсте дужности. За ту сврху је био прописан и ценовник по коме су хоџе наплаћивале своје услуге.¹¹⁹ Ипак, сам београдски хоџа Мехмед-ефендија Хаџимехмедовић је неколико месеци пред своју смрт, вероватно услед болести и немогућности да путује по Србији, покушао да испослује код министра за свог колегу Мехмеда Нишлића, родом из Ужица, намештење у Шапцу и Лозници.¹²⁰ Српска власт ни овом приликом није изашла у сусрет захтеву,¹²¹ поготову што су и сами шабачки муслимани упорно одбијали хоџу из Београда говорећи да „*београдски оца није оца нама већ београдским Турцима...*“¹²² Сам Мехмед Нишлић ипак је отишао у Шабац и Лозницу без одобрења српских власти, представљајући се као званичан хоџа постављен од стране београдског, у усменом договору са српским властима, настављајући безуспешно да покушава да добије

¹¹⁸АС, МПс-П, 1874-IV-538, начелник округа шабачког М. Луњевица – министру просвете и црквених дела С. Новаковићу, 16/28. октобра 1873. у Шапцу, бр. 15629.

¹¹⁹„Молим за наредбу окружном начелнику да скупи веру мухамеданску за венчање, сунет, ођу ли узет драговољан прилог од њи. Рад сам даље путовати по Србији овим послом“ АС, Министарство унутрашњих дела - Полицијско одељење (=МУД-П), 1869-XI-124, хоџа београдски М. Хаџимехмедовић - министру унутрашњих дела Р. Милојковићу шаље телеграм, 5/17. августа 1869 у Пожаревцу; „Хасан ефендија, хоџа београдске џамије, полази у округ шабачки и подрински ради верозаконских послова својих, и код тамошњих Турака да неке обреде изврши, за које ће му они ову таксу плаћати: а) за нађах-параси-20 гр. чар. б) за сунеђење-12 гр. чар.“ АС, МПс-П, 1874-XI-728, објава министра просвете и црквених дела Ф. Христића од 17/29. августа 1874. у Београду, бр. 4301.

¹²⁰АС, МПс-П, 1874-IV-538, хоџа београдски М. Хаџимехмедовић - министру просвете и црквених дела Ф. Христићу, 4/16. фебруара 1874. у Београду.

¹²¹АС, МПс-П, 1874-IV-538, решење министра просвете и црквених дела Ф. Христића од 4/16. фебруара 1874. у Београду, бр. 418.

¹²²АС, МПс-П, 1874-XVI-732, начелник округа шабачког М. Луњевица и начелник округа подринског П. Петровић – министру просвете и црквених дела Ф. Христићу, 2/14. новембра 1874. у Шапцу, бр. 19243.

потврду из Београда.¹²³ Након смрти Мехмеда Хаџимехмедовића покушао је да се наметне властима за следећег београдског хоџу.¹²⁴ Ни то му није пошло за руком, а следећи изабрани београдски хоџа, Хасан Дорић, захтевао је од министарства његово склањање и кажњавање као узурпатора.¹²⁵

Мехмед-ефендија Хаџимехмедовић, први хоџа обновљене Бајракли џамије у Београду, умро је почетком 1874. године од туберкулозе.¹²⁶ Убрзо након његове смрти, његов брат, муџезин Бајракли џамије, Узеир Хаџимехмедовић, захваливши се на повереној му служби, тражио је дозволу од српских власти да може са породицом отићи у родно Сарајево, жалећи се на симптоме исте болести од које је и његов брат умро.¹²⁷ Молба му је одобрена и издата му је двомесечна плата за путне трошкове. Више се није враћао, а након одласка ове двојице, места хоџе и муџезина остала су упражњена услед чега је међу београдским муслиманима настала права навала. Неколико београдских муслимана, на челу са њиховим незваничним представником Баба-џан Хаџимустафићем, локалним трговцем, упутило је писану молбу министру просвете и црквених дела. Изабран је Смајо Хаџиасановић, локални сарачки мајстор, као привремено решење до доласка школованијих лица за ове послове на каквима је српска влада очито инсистирала.¹²⁸ Нови хоџа Хасан Дорић пристигао је у Београд већ маја месеца 1874. године из Бусоваче у околини Сарајева „*по позиву учињеном од стране кнежевске владе*“ и одмах ступио на дужност.¹²⁹ За свог муџезина изабрао је извесног Мухарема Хаџиберберовића.¹³⁰ Ипак, да је српска власт погрешила при избору новог хоџе показало се врло брзо. Са новим хоџом наступио је и нешто

¹²³АС, МПс-П, 1874-IV-538, М. Нишлић – министру просвете и црквених дела Ф. Христићу, 25. фебруара/9. марта 1874. у Шапцу, бр. 1109.

¹²⁴АС, МУД-П, 1874-XIII-119, М. Нишлић – начелнику округа шабачког М. Луњевици, 3/15. априла 1874. у Шапцу, бр. 3482.

¹²⁵АС, МПс-П, 1874-XVI-732, хоџа београдски Х. Дорић – министру просвете и црквених дела Ф. Христићу, 12/24. новембра 1874. у Београду, бр. 6877.

¹²⁶АС, МПс-П, 1874-XV-623, управитељ вароши Београда А. Јокић – министру просвете и црквених дела Ф. Христићу, јавља да је умро хоџа, 11/23. марта 1874. у Београду, бр. 6540.

¹²⁷АС, МПс-П, 1874-V-728, муџезин београдски У. Хаџимехмедовић – министру просвете и црквених дела Ф. Христићу, 4/16. априла 1874. у Београду, бр. 1754.

¹²⁸АС, МПс-П, 1874-VI-773, Баба-џан Хаџимустафић – министру просвете и црквених дела Ф. Христићу, 11/23. априла 1874. у Београду, бр. 1905.

¹²⁹АС, МПс-П, 1874-VII-951, рађено у министарству просвете и црквених дела, 22. маја/3. јуна 1874. у Београду, бр. 2479.

¹³⁰АС, МПс-П, 1874-XII-903, решење министра просвете и црквених дела Ф. Христића од 1/13. септембра 1874. у Београду.

бурнији период у првој деценији постојања младе муслиманске заједнице окупљене око београдске Бајракли џамије.

Прва званична жалба на хоџу Хасана Дорића стигла је министру просвете и црквених дела већ у новембру исте године од извесног Калимана Усеиновића, трговца из Охрида. Жалби се придружило још неколико београдских муслимана. Ово писмо охридског трговца међутим, има далеко већи значај за приказивање прилика у оновременој Србији од саме тужбе на београдског хоџу која је у њему садржана. Писмо представља веома значајно сведочанство о једном времену у Србији за које се најчешће сматра да је било противно свему што је „турско“, и да су мржња и антагонизам према свему „несрпском“ извирале из сваког угла српске чаршије. У том смислу, овде треба имати у виду да су у Србији већ тада постојале и биле активне јеврејска црквено-школска општина, католичка општина и општина аугсбуршког исповедања,¹³¹ а захваљујући одлуци кнеза Михаила, од 1868. године и муслиманска заједница са својим верским апаратом који се финансирао из буџета Кнежевине. Ране су већ почеле да зацељују, гледало се у будућност, па иако тек ослобођена од вишевековног турског ропства, Србија је настојала да се изгради у модерну државу и отвори према Европи којој је осећала да припада и географски и духовно. Речи охридског трговца упућене српским властима 1874. године говоре управо у прилог овој чињеници : *„Србија, зове се иста „Вазална земља“ али благодетни закони и сваковрстне установе њене, узвисиле су је до тога, да се између јевропских држава, а нарочито на Истоку, као прва сматра. Ово је доказана и непобитна истина, јер блажено почивши књаз Мијајло М. Обреновић III, поред осталог добра што Србији принесе и стече, остави богомоље и за све вероисповеди, иноверце, тако да сваки своју веру слободно исповедати може, па у тој цели постави за нуждне богомоље, набави за сваку вероисповед нуждне свештенике, кои се и данас државном касом плаћају...Знајући за овако постојећу благодет закона у Србији, нас смо се неколицина, бивши на путу трудили дан и ноћ, хватајући 24*

¹³¹Још 1853. године кнез Александар Карађорђевић донео је указ о вероисповедној слободи разних хришћанских вероисповеди (АС, ДС, 1853, 433). Општина аугсбуршког исповедања је из буџета добијала редовну месечну помоћ у износу од 300 гроша пореских (АС, МПс-П, Деловодни протокол за 1872. годину, општина аугсбуршког исповедања даје признаницу, бр. 3571, 4350, 5660), док је за потребе јеврејске црквено-школске општине често издвајан новац из државне касе (АС, МПс-П, 1868-П-266; 1868-П-307).

*сахата за 12, да дођемо у престоницу Србску, и да ту по нашој мухамедовој вери прославимо обред нашег верозакона...*¹³²

Даље се у писму наводи жалба на првог представника мухамедове вере у Београду, хоџу Хасана Дорића, како их није дочекао, како је џамија била закључана, а он се ни на позив што гостију, што локалних муслимана, није одазвао да обави службу за Бајрам, те да су сви заједно мишљења како му је и службу и плату потребно одузети због необављања дужности. Ипак, хоџа се у министарству оправдао болешћу те се прашина самим тим привремено слегла. Јула следеће године уследила је нова жалба на београдског хоџу потписана од стране четрнаест београдских муслимана. У њој се наводи како хоџа Хасан Дорић готово и не долази у џамију, пет дневних молитви никада не чини, не упоава мртве по прописима, новац за осветљавање џамије троши за своје потребе те џамија никада није осветљена, и користи се џамијским стварима као личним. На крају наводе да је неморалан, да је блудник, те да блуд врши у џамијској огради, и да, док је он хоџа, београдски муслимани неће ићи у џамију нити дозволити да им он мртве упоава.¹³³ Након овога, власт је одлучила да се више заинтересује за случај београдског хоџе. Послат је допис београдској полицији која шаље извештај након испитивања старешине дорћолског кварта „...и најотличнијих грађана који живе близу хоџе и џамије: *Наводи тих четрнајесторице мухамеданаца што су изјавили у жалби г. Министру просвете и црквених дела, противу хоџе турског, у свему су истинити. Ми знамо те њихове богомоље још док су Турци становали у Србију и кад треба хоџа и колико пута дневно да служи у џамију...Поред тога, додајемо ми и то: да он прима којекакове скитнице и лопове-нераднике на квартиру и ако који од њих нема да му да извесну суму, тог опада код власти обманувши је речима: "Да је тај шпијун и да је рад тога и дошао у Србију", но ако му који даје новац на његов захтев наравно, говори: да он никакву плату од владе српске нема до то, што од муслимана добија који овде долазе, и напослетку, да је он од владе српске овлашћен и да може*

¹³²АС, МПс-П, 1874-ХV-623, К. Усеиновић - министру просвете и црквених дела Ф. Христићу, 4/16. новембра 1874. у Београду, бр. 6783.

¹³³АС, МПс-П, 1875-ХV-13, Смаил-ага Хасановић, Мустафа Ејуповић Пеливан, Омер Алијић, Пајазит Хусејин, Ахмет Лампа, Ахмет Аџалијић, Мујо Турковић, Хасан Салић, Идрис Зејнеловић, Мехмет Еминовић, Ахмет Хамза, Сулејман Ејуповић, Алија Хасановић, Мехмед Омеровић - министарству просвете и црквених дела, 9/21. јул 1875. у Београду, бр. 3236.

њих и приморати на плаћање, и пошто ови приморани то учине, онда их он –хоџа- приведе нашој влади представивши их за поштене људе и тако ти неваљалци и нерадници добију трошак који са њим деле. Но кад овај –хоџа- наиђе на мухамеданца вишег реда онда им он стане разлагати како он само прима новац од владе српске а међутим остаје Турчин па Турчин и тако са поуздане стране можемо рећи да је он сам Шпијун; и да Турци неће отићи у џамију док он –хоџа Хасан Ефендија- буде њом управљао...¹³⁴ Није прошло много а хоџа је пресудом Управе вароши Београда „осуђен на два дана затвора или девет цванџика...по тужби Јелене, жене Јована Царановића, што је њену кћер девојку увредио...“¹³⁵ Након свих ових догађаја Хасан Дорић је побегао из Србије, да би се неколико месеци касније писмом обратио београдском митрополиту у коме каже да је против њега учињена завера у којој су се локални Срби и Турци удружили са његовим муџезином, те да је он наврат-нанос морао услед бројних претњи да побегне. Пошто су му услед тога остали неисплаћени неки рачуни, предложио је митрополиту да издејствује његов повратак на место београдског хоџе као и да тај новац наплати и пола себи задржи.¹³⁶ Митрополит се, и поред великодушне понуде, оглушио о његов захтев, па је тако каријера овог београдског хоџе, бар што се Србије и српских муслимана тиче, била завршена.

Након овога, обновили су се и захтеви за постављање татора џамији који ће водити бригу о џамијским приходима и расходима „као што је обичај при свима џамијама па и онима које сама држава одржава као што је и овде случај“¹³⁷ Први пут је такав један захтев послат министарству од стране београдских муслимана још почетком 1871. године, док је први хоџа Мехмед-ефендија Хаџимехмедовић управљао џамијом. Министарство је и тада препоручило варошкој управи да се изабере једно лице међу мухамеданцима које ће ову дужност обављати, међутим,

¹³⁴АС, МПс-П, 1875-XV-13, Димитрије Млакић, Риста Ђ. Деда, Стојан Танасковић, Тодор Андрејевић – старешини кварта дорћолског Н. Богдановићу, 26. јула/7. августа 1875: у Београду, бр. 3824.

¹³⁵АС, МПс-П, 1877-I-55, старешина кварта дорћолског Н. Богдановић - министру просвете и црквених дела С. Новаковићу, 9/21. августа 1875, у Београду, бр. 13431.

¹³⁶„...молим да ми дозволите и јавите да се опет повратим са својом фамилијом и својим зетом муџезином...Молим за ове паре нека се наплате, половицу ви задржите, а половицу да имам за путни трошак којим би се вратио.“ АС, МПс-П, 1877-I-55, Х. Дорић - митрополиту београдском М. Јовановићу, 1/13. новембра 1875, у Сарајеву.

¹³⁷АС, МПс, 1877-I-55, министар просвете и црквених дела Д. Матић – управи вароши Београда, 21. јануара/2. фебруара 1871, у Београду, бр. 297.

муслимани су одлучили да им тотор ипак није неопходан те да „*власт ако нађе то да је добро нека постави тотора; а нама је у оваквом стању са нашом џамијом добро.*“¹³⁸ Године 1875, после немиких догађаја са хоџом Хасаном-ефендијом Дорићем, захтев је поновљен како би се могло „*свакој хоџиној самовољи на пут стати.*“¹³⁹ Муслимани су изабрали три лица из заједнице која ће обављати дужност тотора београдске џамије, руковати новцем џамијским, водити бригу о рачунима и о томе подносити извештај Министарству просвете и црквених дела. Изабрани су Мехмед Еминовић, локални бозација, Исмаил Хациасановић, сарачки мајстор и Ахмет Исмаиловић, дуванџија.¹⁴⁰ Пописане су и све ствари које су припадале џамији а које претходни хоџа, приликом бега из Србије није „*растурио, неке оставио а неке и однео.*“¹⁴¹ Међу предметима који су у џамији нађени било је: пет асура и три стазе, један фењер, једна стара канта за гас, две тестије, три столице, четрдесет пет књига џамијских, три плехане фуруне, један долап, једна скамија, шест клупа и кључеви џамије.¹⁴² Такође, београдски муслимани, чије су захтеве подржали и Срби из дорђолског краја Зерека, све више су инсистирали да се следећи хоџа и мујезин изабере у самој заједници, „*а не они кои привремено из Босне пређу и живе за интерес, привремено, и доцније натраг поврате се.*“¹⁴³ Одмах након постављења тотора, муслимани су, овога пута заједно са својим православним комшијама, саставили молбу у којој за новог београдског хоџу траже џамијског мујезина Деду Џонлића, сматрајући га најбољим службеником којег је џамија до тада имала.¹⁴⁴

¹³⁸АС, МПс, 1877-I-55, управа вароши Београда – министру просвете и црквених дела Д. Матићу, 16/28. марта 1871, у Београду, бр. 1325.

¹³⁹АС, МПс, 1877-I-55, Мехмед Еминовић, Дедо Џонлић, Хасан Харамџија и Ахмет Харамџија – министру просвете и црквених дела, 23. септембра/5. октобра 1875. у Београду, бр. 5362.

¹⁴⁰АС, МПс, 1877-I-55, рађено у кварту дорђолском, 6/18. октобра 1875, у Београду.

¹⁴¹АС, МПс, 1877-I-55, управник вароши Београда Ј. Ђ. Авакумовић – министру просвете и црквених дела А. Васиљевићу, 6/18. октобра 1875, у Београду, бр. 6615.

¹⁴²АС, МПс, 1877-I-55, управник вароши Београда Ј. Ђ. Авакумовић – министру просвете и црквених дела А. Васиљевићу, 6/18. октобра 1875, у Београду, бр. 23200.

¹⁴³АС, МПс-П, 1875-XVI-48, С. Хациасановић – српском кнезу М. М. Обреновићу IV, 1/13. новембра 1875. у Београду; „*Пошто сам родом овдашњи и пошто суд овдашњи јамчи за моје владање, надам се да Господин Министар неће имати воље дозволити да се за ову службу ко год други са стране прими...*“; АС, МПс-П, 1875-XIII-116, А. Мустафић - министру просвете и црквених дела С. Бошковићу, 30. јуна/12. јула 1875. у Београду, бр. 9669.

¹⁴⁴„*Ми сви покорнејиши овде живећи Мухамеданџи, узимамо себи слободу Министарству нашу најпонизнију молбу принети, да смо ми сви са данашњим овдашњим мујезином Дедом Џонлићем у сваком смислу потпуно задовољни...Ми смо се уверили...и да наша џамија није се никад тако уредно држала, као данас од стране његове...и будући да ми овде сви живећи Турџи желимо да он данас упражњено место овдашњег Оце постигне, за које је потпуно способани да неби опет несрећу*

Ипак, да ни све ово није донело мир заједници сведочи писмо управо Деде Џонлића, мујезина и главног кандидата за хоџу Бејракли џамије, неколико дана касније, у коме се он жали на џамијске тусторе у чијем је избору, само месец дана раније, и сам учествовао. То је чак отишло дотле да је тражио од министарства да му прихвати оставку на место мујезина сматрајући да му је угрожен живот од стране џамијских тустора.¹⁴⁵ Овим је Бајракли џамија привремено опет остала без хоџе и мујезина а министарство се услед ових догађаја одлучило да ипак поново доведе некога са стране. Почетком децембра 1875. године представљени су у министарству иностраних дела Хаџи Махмуд-ефендија и Ахик Кадрић, такође из Босне, и одмах су почели да врше дужност џамијских службеника.¹⁴⁶ Шта се десило са поменутиим мујезином није познато, углавном, шест месеци касније, хоџа Хаџи Махмуд жали се на свог мујезина Ахмета Исмаила за кога наводи да се одао пороку пијанства, да скита ноћу и њега, хоџу, буди и узнемирава, те да га треба отпустити.¹⁴⁷ Министарство је отпустило поменутог мујезина и на његово место, на препоруку самог хоџе,¹⁴⁸ а након провере од стране српских власти,¹⁴⁹ довело Мустафу Ахметовића из Новог Пазара.¹⁵⁰ Ни служба овог мујезина није била дугог века, али овога пута не због његовог рђавог владања, већ због српско-турског рата, услед чега су сви муслимански житељи Београда, осим самог хоџе и мујезина, напустили град.

повторително ми Турци могућно доживели, опет другог непознатог човека за хоџу добити, који би нас могао као последњи осрамотити...“ АС, МПс-П, 1875-XVI-32, Халим Асановић, Халим Узеровић, Ахмед Хасановић, Сулејман Ибраимовић, Риста Ђ. Деда - министарству просвете и црквених дела, 28. октобра/9. новембра 1875, у Београду, бр. 6318.

¹⁴⁵ АС, МПс-П, 1877-I-55, мујезин београдски Дедо Џонлић – министру просвете и црквених дела С. Бошковићу, 10/22. новембра 1875. у Београду, бр. 6609.

¹⁴⁶ АС, МПс-П, 1877-I-55, рађено у министарству просвете и црквених дела, 1/13. децембар 1875. у Београду, бр. 7091.

¹⁴⁷ „Познато је господину министру да је мујезин Ахмет узет привремено док се бољи за мујезина не нађе и ја сам свагда пазио да се врши дужност наше мухамеданске вере. Владање Ахметово не одговара ни најмање чину мујезина...: он пије и скита се и ноћу доцкан долази па и мене узнемирава, што ја то трпети никад не могу. Достављајући ово господину министру предлажем да се Ахмет дужности мујезина разреши и ја подписани хоџа примам се да и његову дужност привремено вршим док се за то време прави и за то ваљан и учен муслман за мујезина наше Бајрак џамије не нађе.“ МПс-П, 1876-X-95, хоџа београдски хаџи Махмуд-ефендија – министру просвете и црквених дела, 12/24. јула 1876. у Београду.

¹⁴⁸ АС, МПс-П, 1877-I-97, хоџа београдски хаџи Махмуд ефендија – министарству просвете и црквених дела, 24. јула/5. августа 1876. у Београду, бр. 3429.

¹⁴⁹ АС, МПс-П, 1877-I-97, начелство среза карановачког – министру просвете и црквених дела А. Васиљевићу, 7/19. новембра 1876. у Карановцу, бр. 4702.

¹⁵⁰ АС, МПс-П, 1877-I-97, решење министра просвете и црквених дела А. Васиљевића од 13/25. октобра 1876. у Београду, бр. 3453.

У решењу министра просвете и црквених дела од 22. новембра 1876. каже се да „од како је наступио рат између Срба и Турака сви су овдашњи мухамеданци оставили варош и џамију нико не посећива осим јединога хоџе и мујезина. Тиме је издржавање џамије у Београду постало сасвим излишно. С тога, а у интересу штедње, влада Његове Светлости решила је да се досадашњи хоџа Хаџи Махмуд-ефендија и његов мујезин Мустафа, као непотребни отпусте, и да се хоџи, у име награде један пут за свагда, изда дванаест дуката цесарских из кредита одређенога на плату његову и одржавање џамије...“¹⁵¹ Хоџа је добио и званично уверење од министра просвете и црквених дела да је „вршио своје дужности према џамији уредно, а према властима и грађанству понашао се онако како доликује његовом свештеном положају.“¹⁵² Све џамијске ствари уредно су пописане¹⁵³ а сама џамија је 19. фебруара 1877. затворена и запечаћена до даљег.¹⁵⁴

Следеће, 1878. године, Кнежевина Србија је и формално постала независна. Један од услова признавања независности Србији, као уосталом и у другим балканским државама, било је гарантовање положаја и заштите верских мањина. Мада је акценат стављан пре свега на јеврејско питање, уговором су биле обухваћене и друге мањинске верске заједнице, а нарочито исламска. Србија је ипак била добро припремљена. Иако је Берлинским уговором верским мањинама у Кнежевини Србији зајамчена посебна заштита коју су сада и званично уживале, у пракси је таква заштита очито примењивана и раније када је муслиманска верска мањина тј. њен свештенички апарат у питању, и настављена је да се примењује по практично истом принципу и у годинама након Берлинског конгреса.

¹⁵¹ АС, МПс-П, 1877-I-97, решење министра просвете и црквених дела А. Васиљевића од 10/22. новембра 1876. у Београду, бр. 3563.

¹⁵² АС, МПс-П, 1877-I-97, уверење министра просвете и црквених дела А. Васиљевића од 10/22. новембра 1876. у Београду, бр. 3563.

¹⁵³ У џамији су се у тренутку пописа налазиле: „1. три велике старе простирке 2. два мала стара сицадета 3. један барјак и једна чохана простирка за басамке 4. два чирака од туча и један од плеха 5. један сат дуварски, четири старе иконе 6. две клупице, двоје басамке мале 7. једна кадионица, 50 чаша за кандила 8. једна тестија и једна метла стара 9. 34 књиге турске 10. три сандука за мртвачки погреб – проба 11. једне веће мердевине 12. један орман за књиге 13. три столице...“ АС, МПс-П, 1877-I-97, старешина кварта дорћолског Р. И. Поповић – управи вароши Београда, 15/27. новембра 1876. у Београду.

¹⁵⁴ АС, МПс-П, 1877-I-97, управа вароши Београда – министру просвете и црквених дела А. Васиљевићу, 7/19. фебруар 1877. у Београду, бр. 18379.



1. Кнез Милош Обреновић
(уље на платну Павела Ђурковића, 1824)



2. Доситеј Обрадовић
(Портрет Доситеја Обрадовића, рад Уроша Предића)



3. Вук Караџић
(уље на платну Павела Ђурковића, 1816)



4. Кнез Михаило Обреновић
(уље на платну Јохана Беса)



5. Бајракли џамија у Београду 1912.

(разгледнице старог Београда, извор: www.staribeograd.com)

Велика Источна криза 1875-1878. представљала је један од преломних момената на српском путу стицања независности од Османског царства. Из социјалног устанка Срба у Турској прерасла је у национални рат Србије и Црне Горе за стварање јединствене националне државе у чији би састав ушле све оне територије које су историјски и етнички сматране српским земљама и у којима је још увек живело српско становништво. Стање у Османској царевини било је значајно погоршано страним зајмовима и унутрашњим превирањима због чега је Србија одлучила да искористи тренутак, објавивши Турској рат 30. јуна 1876. године. Ова криза је изазвала велики одјек и активно укључивање великих сила у њено решавање, па иако тек делимичног српског војничког и дипломатског успеха, донела је Србији 1878. године независност и међународно признање.

Током припрема за рат, као један од главних задатака појавило се и питање српско-муслиманске сарадње. Вођа устанка у Херцеговини, војвода Мићо Љубибратић, видео је свој историјски задатак у измирењу православних и муслимана на чему је радио и пре самог устанка.¹⁵⁵ У једном прогласу „На мухамеданце у Босни и Херцеговини и Васојевићима“ муслиманима је гарантовано поштовање имовине као и верска и грађанска равноправност уз позив: „*Устајте аге и бегови, да гонимо Османлије, устајте браћо у братско коло и заједничку сарадњу*“.¹⁵⁶ И црногорски књаз Никола се у свом ратном прогласу на Делиграду обратио директно муслиманима: „*МУХАМЕДАНЦИ! И ако сте друге вјере ви сте браћа наша, јер у жилама вашијем тече српска крв. Зато ја долазим да вас ослободим исто као и браћу нашу Хришћане. У ослобођеној Херцеговини ви ћете живјети слободно. Закон ће у њој за свакога један и једнак бити, а за све праведан. У вјеру вашу као у светињу неће нико тицати. Ја вам јемчим за то, а о правичности и љубави мојој према вама свједоци су стотине једновјерника вашијех, који су у земљи мојој и код мене налазили вазда братскога дочека, помоћи и одликовања. Ја вас позивам дакле, Мухамеданци, да недижете оружја против своје једнокрвне браће Хришћана. Ако не можете већ данас са вашом браћом Хришћанима заједно*

¹⁵⁵ „Измирење са мухамеданцима српске народности моја је мисао на којој радим још од 1861. године. Од мог доласка у Београд 1867. ту сам мисао препоручивао свим српским владама до 1874.“, стајало је у Љубибратићевом писму упућеном „превасходству“ у Русији и датираном на 21. август 1879. године, *Godišnjak istorijskog društva Bosne i Hercegovine*, том 7, Сарајево 1955, 200.

¹⁵⁶ М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, 294.

*борити се против Османлија, нашега заједничкога непријатеља, ја вас позивам да сједите мирно. У томе случају са животом и имањем својим бићете сигурни од сваког нападаја и повреде. Ако не учините тако и ако ми свако племе и мјесто преко старешина својих не изјави своју мирољубивост и оданство своје, мени ће јако жао бити, али ћу морати с вама као с непријатељем поступати. Ја не желим и надам се, да до тога неће доћи. Напротив очекујем, да ће доиста у народу херцеговачком, без разлике вјере, завладати право братство из којег ће се подићи и развити слобода и срећа његова“.*¹⁵⁷ Колико је питање заједништва са муслиманима било значајно сведочи и пример где се током преговора одржаних на Цетињу о могућности трајног уједињења Србије и Црне Горе, предлагало да би се, уколико ниједна династија не би имала правог наследника, за владара могао поставити један муслимански феудалац.¹⁵⁸ И поред тога, мада се национално јединство са муслиманима прижељкивало и сматрало потребним за изградњу стабилне, модерне државе, тек је код малог броја њих, попут пљеваљског муфтије Шемсекадића и још неких херцеговачких муслимана, имало правог одјека. Ове намере највише су оповргавале муслиманске ханџар дивизије и фанатизовано муслиманско становништво у Босни, Источној Србији и Бугарској које је свом силином верске фанатичности бранило турску државу од пропасти, чинећи покоље и незамисливе злочине над сеоским хришћанским становништвом током трајања Источне кризе. Са православним Србима ће их донекле ујединити тек заједнички непријатељ Аустро-Угарска, која је иза ћошка чекала расплет кризе како би окупирали Босну и Херцеговину. Истина, њена појава је само унела трајну конфузију међу муслимане и значајно одмогла њиховом стварном националном опредељењу.

Српски кнез Милан Обреновић је у својој ратној прокламацији на Делиграду 30. јуна 1876. између осталог поручио српским војницима: *„Не заборављајте ни на један тренутак, да у пределима, у које идете, живе браћа ваша, која ће вас као своје избавитеље раширеним рукама дочекати. Има тамо, истина, и таквих, који су нам се вером одавно отуђили, али су и они, по крви и језику права браћа наша. Ако вам се они успротиве са оружјем у руци, оружјем их сузбијајте, али чим га положи,*

¹⁵⁷ Прокламација књаза Николе Херцеговцима, Дигитална Народна библиотека Србије, доступно на: scc.digital.bkp.nb.rs/document/PL-157-011

¹⁵⁸ М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*,

*штедите их, као и све друге противнике, и заклањајте њихов живот, њихове породице, имање и веру. То је Моја тврда воља, а вама света дужност; то ће вам набавити поштовање просвећеног света, и убедити га, да сте у њему заслужили боље место“.*¹⁵⁹ Из прогласа српског кнеза уочљива су два момента односа према муслиманима настала након што се завршио турски период у Србији и наступило време просвећености: први је била жеља за повратком муслимана у српско национално окриље, јер иако друге вере, порекло им је било неспорно, због чега су све више у српским круговима сматрани браћом по крви и језику, а осим тога, било је јасно да без народног уједињења неће бити ни јаке државе на овим просторима. Други моменат је чинила тежња за признањем просвећене Европе у којој је Србија тражила своје место, и којој је осећала да по свим мерилима припада. Та два момента обликоваће српску политику према муслиманима након 1878. године и на унутрашњем и на спољном плану, и у тим правцима ће се током читавог периода кретати муслиманско питање у независној Кнежевини и Краљевини Србији.

¹⁵⁹ *Прокламација моме драгом народу*, Дигитална Народна библиотека Србије, доступно на: scc.digital.bkp.nb.rs/document/PL-149-016

ПУТЕВИМА УРЕЂЕЊА (1878-1912)

Период између 1878. и 1912. године, у домаћој историографији се узима као заокружена целина аналогно политичким, друштвеним и територијалним оквирима тадашње српске државе. На Берлинском конгресу 1878. године Србија је и формално изашла из свог вазалног положаја, и након више од четири века, стекла пуну државну независност. Рат који је водила са Османским царством 1876-78. године, осим политичке самосталности, донео јој је и значајно проширење државне територије од 10.791км².¹⁶⁰ У изворима најчешће помињани као „новоослобођени предели“ или „ослобођени крајеви“, према новој административној подели формирали су Нишки, Пиротски, Топлички и Врањски округ. Ипак, идиличну слику несумњиве војне, и донекле политичке победе, кварили су на терену затечени, замршени етничко-верски односи. Пре него што су 1878. године ушли у састав Србије, ови крајеви су се налазили у оквирима Османског царства и припадали су Нишком санцаку Косовског вилајета. Према турској статистици која је обухватала само одраслу мушку популацију, у седам каза Нишког санцака живело је пре рата укупно 46.027 припадника муслиманског и 110.386 припадника српског, хришћанског мушког становништва.¹⁶¹ Највећи проценат муслиманске популације чинили су Албанци као сеоско, и Турци као већином градско становништво.¹⁶² У процентима то је износило 70,57% становника хришћанске наспрам 29,43%

¹⁶⁰ *Државопис Србије*, XVI, Београд 1889, VIII

¹⁶¹ Како турска статистика није давала податке о женском становништву, може се претпоставити да је њихов број био бар приближан броју мушког становништва обеју конфесионалних категорија. (М. Јагодић, *The emigration of Muslims from the new Serbian Regions 1877/1878*, *Balkanologie* 2-2 (1998), Доступно на: <http://balkanologie.revues.org/265>; В. Николић-Стојанчевић, *Етничке промене и миграциона кретања у ослобођеним крајевима Србије као последица српско-турских ратова 1876-1878*, Србија у завршној фази Источне кризе 1877-1878. године, Београд 1980, 100-101; М. Јагодић, *Насељавање Кнежевине Србије 1861-1880*, Београд 2004, 131-132.) Ипак, постоје подаци да је међу Турцима који су остали да живе у Нишу након ослобођења 1878. године, било и таквих који су имали и по две жене, док је међу онима који су се иселили било Турака и са три и четири жене. (М.Ђ.Милићевић, *Краљевина Србија, Нови крајеви*, Београд 1884, 108).

¹⁶² На основу података о језицима којима се служило муслиманско становништво у градским срединама Нишког санцака, може се извести закључак о њиховој етничкој припадности. Турска статистика бележи да су муслимани Ниша и Пирота говорили углавном турским језиком, у Прокупљу и Куршумлији говорило се албанским, док су Врање и Лесковац били мешовити. (В. Николић-Стојанчевић, *Лесковац и ослобођени предели Србије 1877-1878. године*, Лесковац 1975, 12).

становника муслиманске вероисповести што значи да је и тада, преко две трећине популације ових крајева чинио хришћански живаљ.¹⁶³ Ипак, иако у већини, као поданици муслиманског Османског царства, и поред верских и друштвених реформи које је Царство у теорији спроводило током 19. века, хришћани, нарочито сељаци који су обрађивали земљу, још увек су били у подређеном положају у односу на муслимане. Они су природно дочекали српску војску као ослободилачку, а српске избеглице из других делова Турске су похрлиле да се настане у својој матици, новој земљи слободних сељака. С друге стране, њихове комшије муслимани нису делили иста осећања према новој држави. Највећи број је избегао већ током самих ратних операција, док се остатак иселио у првим послератним месецима.

Муслиманско становништво Србије

Попис који су српске власти спровеле у новим крајевима 1879. године, затекао је укупно 7.061 муслимана. У Нишком и Пиротском округу они су чинили углавном варошко, турско, а у Врањском и Топличком сеоско становништво албанске националности.¹⁶⁴ Осим већинских Турака и Албанаца, међу муслиманима нових крајева се налазио и мањи број Татара и Черкеза, углавном у подручју неких срезова у Топличком, Нишком и Пиротском округу,¹⁶⁵ и од њих нешто већи број Цигана муслимана, готово у свим ослобођеним областима.¹⁶⁶

¹⁶³ Исто.

¹⁶⁴ *Државопис Србије*, XI, Београд 1882, 56-57.

¹⁶⁵ Миграције Албанаца у правцу северо-истока отпочеле су након великих српских сеоба 1690. и 1737. године проузрокованих аустро-турским ратовима, у којима су Срби учествовали на страни поражене Аустрије. На опустела српска имања населило се муслиманско, махом албанско становништво са југа. Османско царство је и иначе спроводило политику насељавања муслимана на Балканском полуострву па је то био случај и са насељавањем Албанаца на подручју Топлице. Током 19. века, муслимани су насељавани плански у циљу раздвајања хомогених хришћанских подручја Балкана. Након руског освајања Кавказа скоро сви Черкези су са овог подручја прешли у Турску. Део њих је колонизован на Балкану, већином у Бугарској али и близу српске границе, око Ниша, Пирота и на Косову. На тај начин, Србија је била окружена черкеским насељима на североистоку и албанским насељима на југо-западу. Овакве муслиманске зоне физички су раздвајале Србију од хришћанског становништва у Бугарској, Македонији и на Косову. Турци који су напустили српске градове 1862. године, такође су у истом циљу насељавани од стране Порте дуж граничних река Уне, Саве и Дрине као и у околини Ниша и Видина. (M. Jagodić, *The emigration of Muslims from the new Serbian Regions 1877/1878.*)

¹⁶⁶ В. Николић-Стојанчевић, *Етничке промене и миграциона кретања у ослобођеним крајевима Србије као последица српско-турских ратова 1876-1878*, 102.

Непосредно по ослобођењу нових крајева, донет је најпре „Привремени закон о уређењу ослобођених предела“ који је регулисао правни положај становништва нових округа, укључујући ту и муслимане. Иако је владајућа вера у Србији била источно-православна, пред законом су били једнаки сви српски грађани. Чланом 76. овог закона била је предвиђена заштита српских грађана хришћанске као и „мухамеданске или које друге законом признате вере“, док је чланом 77. регулисано право и слобода на једнако извршавање верозаконских обреда грађанима муслиманске, као и грађанима хришћанске и сваке друге законом признате вере.¹⁶⁷ Ипак, како је већ напоменуто, заштита права мањина кроз српско законодавство морала је да добије и свој међународни печат кроз Берлински мировни уговор који је овакве међународно-правне обавезе поставио као један од најважнијих услова коначном признавању независности и суверености балканских држава. На муслимане се посебно односио члан 39. Берлинског уговора којим су се регулисали имовинско-правни односи у крајевима припојеним Србији.¹⁶⁸ С друге стране, члан 35. Берлинског уговора гарантовао је сва грађанска и политичка права у земљи без разлике у вери и вероисповести, чиме је заштита мањинских права, иако у домаћем законодавству већ присутна, подигнута на ниво међународног јавног права.¹⁶⁹ Србија је обавезана да својим унутрашњим правним актима регулише и заштити положај верских мањина на својој територији што је и учинила тиме што је одредбе чланова 32 – 42. Берлинског уговора обнародовала у облику посебног закона, давши

¹⁶⁷ Зборник закона и уредаба у Књажеству Србији, 32 (XXXII), Београд 1878, 266.

¹⁶⁸ Члан 39. Берлинског уговора: „Муслимани који поседују имовину у крајевима припојеним Србији, а који одлуче да живе извен граница Кнежевине, моћи ће да задрже своје поседе тако што ће их дати у закуп или ће њима управљати трећа лица. Турско српска комисија биће задужена да за рачун Високе Порте, у року од три године, реши сва питања која се односе на начин отуђивања, коришћења или употребе државних имања и верских задужбина (вакуфа) као и друга питања која се односе на интересе појединца.“, *Balkanski ugovorni odnosi 1876 -1996*, priredio M. Stojković, tom I, Beograd 1998, 127.

¹⁶⁹ Члан 35. Берлинског уговора: „У Србији разлике у вери и вероисповести неће моћи да буду сметња да неко из тог разлога буде искључен или спречен да ужива своја грађанска или политичка права, да не буде примљен у јавне службе, на положаје и да му се не указују почести, или да не обавља разне занате и занимања, ма у ком месту то било. Слобода и јавно вршење црквених обреда свих вероисповести биће зајамчени свим грађанима Србије и странцима, и никакве сметње неће се моћи правити хијерархијском уређењу разних вероисповести нити њиховим односима са својим духовним старешинама.“, Исто, 126.

му чак и карактер уставног закона, јер је члан 35. примењиван као каснији законски акт.¹⁷⁰

На основу Устава из 1888. и 1903. године, владајућа вера у Србији је била источно-православна. С друге стране, духовне власти свих признатих вероисповести, укључујући и ислам, биле су под надзором министра просвете и црквених послова, док су унутрашњу управу вршили органи самих верских заједница.¹⁷¹ Према члану 3. „Закона о уређењу министарства просвете и црквених послова“, министарство је водило надзор над верозаконским пословима и установама других вера, и старало се о добром поретку просветних завода и побожних установа свих вероисповести.¹⁷² Муслиманска верска заједница имала је право да суди својим службеницима за све кривице учињене приликом обављања својих верских дужности, док су жалбе на злоупотребе које би учинили службеници муслиманске заједнице у вези грађанских односа и имовинских питања, биле решаване на основу државних закона.¹⁷³ Преписке са својим духовним центром у Истанбулу и верским заједницама у иностранству, муслиманска верска заједница је била дужна да подноси на увид и одобрење министарству просвете и црквених послова. Такође, школе у оквиру муслиманске верске заједнице биле су под надзором државне власти.¹⁷⁴ Осим овога, законом је било регулисано и служење у српској војсци припадника мањинских верских заједница. Према члану 20. Устава Краљевине Србије из 1888. године, ни један српски грађанин није могао, позивајући се на прописе своје вере, бити ослобођен војне обавезе. Владар је био заштитник свих признатих вероисповести у држави, а сви припадници мањина имали су право слободног вршења верских обреда и организовања по канонима своје вере.¹⁷⁵ Муслимани, као најбројнија верска мањина у Србији, касније су чак били упућивани у оне гарнизоне где је њихов проценат био највећи, и који су у близини имали џамије. Примера ради, од почетка

¹⁷⁰ К. Јончић, *Берлински конгрес и питање мањина у Србији и на Балкану*, Србија у завршној фази Источне кризе 1877-1878. године, Београд 1980, 346.

¹⁷¹ *Зборник закона и уредаба у Краљевини Србији*, књ. 44, Београд 1889, 134, 185-187; *Зборник закона и уредаба у Краљевини Србији*, књ. 58, Београд 1905, 552, 593-594;

¹⁷² АС, Министарство просвете – Црквено одељење (=МПС-Ц), 1898-I-20, министарство просвете и црквених послова, 11/23. октобра 1896, у Београду.

¹⁷³ Д. Новаковић, *Верске заједнице на размеђу векова*, Београд 2003, 44.

¹⁷⁴ Исто.

¹⁷⁵ М. Милкић, *Специфичности верског живота у војсци Кнежевине/Краљевине Србије*, Војно дело, 1. Београд 2003, 182.

1910. године, сви регрути муслимани са територије Нишког, Врањског, Пиротског и Топличког округа упућивани су на одслужење војног рока по командама нишког гарнизона, а регрути са осталих територија у београдски гарнизон. Осим овога, важан сегмент поштовања верских осећања припадника мањина у војсци било је и питање њихове исхране. Како би се избегло решавање овог питања појединачно по гарнизонима, Министарство војно је 3. фебруара 1884. године донело наређење да се иноверцима на име исхране издаје новац, што је 1894. године унето и у „Правила о снабдевању са људском храном“.¹⁷⁶ Такође, верске потребе војника мухамеданаца и мојсијеваца биле су регулисане „Правилима службе“ попут оног из 1901. године, које наводи да је иноверцима дозвољен одлазак у богомоље и ослобађање од дужности за време празника, с тим да је њиховим војним старешинама остављена могућност да, с обзиром на специфичност ситуације, одлучују о пуштању војника.¹⁷⁷

С друге стране, мада је Кнежевина Србија кроз слово закона поштовала и подстицала мањинска верска права,останак већег броја муслимана није био у интересу стабилности и безбедности још увек младе националне државе. Оно што је важно овом приликом напоменути је то да је Србија, попут својих суседа, уз поштовање права верских и националних мањина, природно следила пре свега своје државне и националне интересе. Амбиције које је показивала према ширењу таквих интереса у региону, а које јој се често стављају на терет и приписују у негативном контексту, нису се ни у чему разликовале од амбиција њених суседа. Слабљење и распад Османског царства и буђење младих националних држава из вишевековног османског зимског сна на Балкану, условиле су сву неминовност поступака српских власти и државе у датом тренутку и окружењу. С једне стране, за Србију је процес верске и националне хомогенизације био од изузетног значаја. С друге, Србија је тежила ширењу и јачању свог утицаја, управљајући свој поглед ка југу полуострва где је српско становништво трпело све већи јарам, све слабијег Османског царства. Депопулација муслиманског становништва у датим околностима била је неминовна. Због тога су након рата, српске власти здушно помагале њихов одлазак обезбеђујући им путне трошкове и бесплатан превоз до демаркационе линије, односно границе.

¹⁷⁶ Исто.

¹⁷⁷ Исто.

Српски генерал Коста Протић, писао је председнику владе Јовану Ристићу како је добио заповест од кнеза да „*Турке што брже сели*“, због чега је захтевао од министра унутрашњих дела да му се обезбеди 600 коњских запрега из Пожаревачког округа са кочијашима, што је овај и учинио.¹⁷⁸ Ипак, да Србију у овом процесу нису руководили само национални и верски, већ и економски интереси исељавања преваходно сиромашног муслиманског становништва које је могло само представљати терет неразвијеној српској економији, сведочи управо изјава Протића: „*Ко зна чија ће сила у кратком времену бити с оне стране границе и да л' ћемо се и како доцније моћи курталисати ове сиротиње...*“¹⁷⁹

С друге стране, српске власти нису имале много разлога за бојазан пошто ни сами муслимани нису показивали превелику жељу за останком. Још једном је на видело изашло дубоко верско опредељење муслимана да не желе да живе у „*неверничкој*“ држави, па су се и они који су крај рата дочекали у својим домовима, ужурбано паковали пут Османског царства. Одгајани да на однос муслимана и хришћана гледају искључиво као на однос господара и раје, нису могли да се помире са новим статусом који их је у новој држави чинио једнаким са хришћанским комшијом: „*Арнаути и Турци не могаху себи дозволити да их њихова раја гледа под заставом Кнежевине Србије, да им њихова раја рече: и ми смо сада аге као ви што бесте, па дајте и враћајте оно што сте отимали од нас; за то прегореше своја стара огњишта, и не сачекавши српску војску, бежаше дубље у Турску царевину*“.¹⁸⁰ Коста Протић је у истом писму Јовану Ристићу дао можда и најбоље виђење овог односа: „*До јуче ага и господар раји, а сада раји раван, никако им се не допада. Недише се оним духом, у коме је Турчин одрастао. Пред њим се доскора клањао ђаур, а сад он мора да прави темена ђаурској власти, - тешко је. Турчин је живео просто о зноју рајином; или га је цар ранио због његових заслуга или зато што је сиромаш, или је био спахија, па живео од ђаурске тековине – еле, тек је Турчин дембелисао и уживао, а Србин радио, те ранио и себе и Турчина. Сад је све ово престало. Србин ради себи, а Турчин ненавикнут на рад, скава од глади, нема*

¹⁷⁸ М. Јагодић, *Насељавање Кнежевине Србије 1861-1880*, 133-134.

¹⁷⁹ Исто, 134.

¹⁸⁰ Архив Југославије (=АЈ), фонд Јован Јовановић Пижон (=ЈЈП), фасцикла (=ф.) 77, бр. 28, Јосиф. К. Поповић, учитељ у Грачаници: приказ стања у Приштинском валилуку у времену од Првог српског устанка до отварања српских конзулата у Турској. Реферат писан око 1895. године.

начина да што стекне и просто црква од глади; - до сад је трајало понешто од старе тековине, те је то продавало и од тога живило, али и тога већ почиње да нестаје, и непретерујући у излагању догађаја, Турци просто почињу да ишчезавају од глади, особито удовице са ситном, и убиште са женском децом. Све ово и правда жељу Турака да се селе гди је турска власт, јер веле, тамо ће их падишах њихов опет да узме у закриље и да их храни.¹⁸¹ Ипак, убрзо се показало да ни падишах више није у стању да им пружи лагодан живот па је део муслимана, превасходно из Ниша и Пирота, који су за време и након рата емигрирали из вароши, долазио на границу у септембру 1878. молећи да им се допусти повратак својим кућама. Према Ристићевој препоруци, кнез је наредио да се онима који су се својевољно, после рата, иселили, „одсудно забрани повратак“ док је осталима требало саопштити да им се „засада неможе долазак овамо дозволити“.¹⁸²

Сличне миграције захватиле су и преостало сеоско муслиманско становништво, пре свега етничке Албанце са територије Врањског и Топличког округа. Након рата, они који су остали задржали су се на три подручја: девет села у Масурици, неколико села у Горњој Јабланици и непознат број села на левој обали Топлице. Ови последњи су, за време посете кнеза Милана Прокупљу, изразили жељу да се преселе у Турску како би, према службеним српским изворима, избегли служење војног рока.¹⁸³ За разлику од њих, јабланички Албанци, који су се предали српској војсци, представили су се кнезу Милану пре потписивања Берлинског споразума и касније, захваљујући томе, уживали његову личну заштиту.¹⁸⁴ Масурички Албанци су такође били положили оружје и обуставу ратних дејстава дочекали у својим кућама. Велики број њих се касније иселио па их је према попису из 1884. у читавом Врањском округу остало свега 50.¹⁸⁵

Ипак, постојала је друга врста бојазни у вези са емиграцијом муслимана која је тих година мучила српске власти. Ако не због жеље муслимана за останком, а оно због жеље за осветом, пре свега избеглог албанског становништва, српске власти су се нашле у проблему. Албанци из Топличког и Врањског округа који су се настанили

¹⁸¹ М. Јагодић, *Насељавање Кнежевине Србије 1861-1880*, 133-134.

¹⁸² Исто.

¹⁸³ Исто, 135.

¹⁸⁴ М. Jagodić, *The emigration of Muslims from the new Serbian Regions 1877/1878*.

¹⁸⁵ *Државопис Србије*, XVI, 264.

у Косовском вилајету, уз саму границу Србије са Турском, у наредним годинама су почели да врше оружане упаде на српску територију, у циљу освете и пљачке. Оваквим упадима обележене су највише три послератне године 1878, 1879. и 1880.¹⁸⁶ Поред људских жртава и материјалне штете коју су упади проузроковали, читаво питање претило је да остави и теже политичке последице по српску страну. Наиме, владе великих сила су, на основу извештаја британског амбасадора Гоулда, почеле да оправдавају албанске упаде сматрајући их одмаздом за протеривање са њихових имања и тумачећи то као њихову жељу за повратком својим кућама. Због тога су почеле да врше притисак на српске власти да дозволе репатријацију Албанаца претећи, у супротном, интервенцијом великих сила. Притисак је резултирао формалном нотом коју је турска влада уручила српској августа 1879. године, а којом се од Србије тражило да испуни три захтева: 1. Повратак Албанаца њиховим домовима 2. Поштовање њихових права према Берлинском уговору 3. Слобода исповедања њихове вере.¹⁸⁷ Друга и трећа ставка нису представљале тешкоћу за испуњавање. Како ће се касније испоставити, пре свега на примеру јабланичких Албанаца, српске власти су биле вољне да им излазе у сусрет по питању верских права и слобода, чак и када је то ишло на штету локалног српског становништва. То ће се најбоље показати на примеру села Сијарине у Јабланичком срезу Врањског округа. Ово мало погранично село заокупљало је убедљиво највећу пажњу српских власти када су у питању била верска права муслиманског становништва нових округа, што је резултирало и отварањем џамије и основне школе за албанску децу овог краја. Ипак, масовнији повратак албанског становништва за Србију је био неприхватљив. Нарочито су српске војне власти биле против њиховог повратка, сматрајући да је ван интереса Србије да унутар својих граница има „сурово и ратоборно муслиманско становништво“ које би могло да јој зада знатне потешкоће у случају новог рата са Турском.¹⁸⁸ Верска и национална хомогенизација, и у том смислу изједначавање нових округа са остатком Србије, представљали су основ безбедности и стабилности државе. То је био основни принцип на коме су све земље,

¹⁸⁶ Р. Љ. Павловић, *Сеоба Срба и Арбанаса у ратовима 1876 и 1877-1878 године*, Гласник Етнографског института Српске академије наука, књ. IV-VI, Београд 1955-1957.

¹⁸⁷ М. Јагодић, *Насељавање Кнежевине Србије 1861-1880*, 82.

¹⁸⁸ Исто, 82-83.

тек ослобођене вишевековне муслиманске управе на својим просторима, почивале на почетку свог самосталног, али још увек крхког бића. Столећима продубљиван верски антагонизам између хришћана и муслимана на простору Балканског полуострва није могао преко ноћи да буде анулиран, све и да су га захтевале стотине Берлинских уговора и званичних нота упућених од стране великих сила. Стање на терену једноставно се није поклапало са словом на папиру. То су, уосталом, показале и турска и албанска страна када су исказале једнако одсуство жеље за повратком албанског становништва у Србију. С једне стране, Турској су Албанци били потребни ради ојачавања муслиманског елемента у Косовском вилајету, због чега их је косовски валија активно спречавао у повратку, а с друге, ни сами Албанци се нису гурали у реду за повратак. Ексклузивност коју им је давао султан с оне стране границе била је ипак превише примамљива. На крају, иако је Србија под притисцима морала да пристане на репатријацију, до повратка Албанаца није дошло.¹⁸⁹ Испоставило се да то није одговарало ниједној заинтересованој страни, иако су представници великих сила, по обичају, знали шта је у интересу учесника догађаја боље од њих самих.

Због свега наведеног, значајно је поменути и настојање ондашњих српских влада да са Турском склопи конзуларну конвенцију. И поред тога што је Берлински уговор, кроз наметање међународних обавеза Србији, давао општа одређења за поступање земље и њених власти, требало је уредити бројна питања проистекла из новог стања и наметнутих обавеза. Многа од тих питања, попут трговачких, комуникационих, политичких, имовинских и правних, односила су се управо на дојучерашњег суверена, Турску. Тако је склапање конзуларне конвенције са Турском био је један од првих задатака владе Јована Ристића, непосредно по ослобођењу. Требало је постићи споразум о одређивању нове линије српско-турске границе, решити питање имовине оних муслимана који нису желели да остану да живе у Србији, као и државних имања или оних у власништву муслиманске верске заједнице. У Београд је 1879. године стигао новоименовани турски посланик Сермет-ефендија, са којим су отпочели преговори о закључивању српско-турске конзуларне

¹⁸⁹ Више о овом догађају и упадима Албанаца на српску територију видети у: М. Јагодић, *Упади Албанаца у Србију 1879. године*, Историјски часопис LI, Београд 2004, 87-107.

конвенције. Поред Турског посланства у Београду, Турци су у мају исте године изразили жељу да отворе и свој конзулат у Нишу, што су објашњавали потребом да Porta буде стално извештавана о жалбама тамошњих муслимана. Иако су одредили и будућег конзула, председник српске владе и министар иностраних послова Јован Ристић је одбацио такву могућност, све док се конзуларна конвенција не закључи.¹⁹⁰ Ипак, Турци су послали чиновника у Ниш да обавља конзуларне послове, мада му српска влада није давала привилегије.¹⁹¹ Конзуларна конвенција је на крају потписана 1896. године, након седамнаест дугих година преговора, упорног залагања српске и упорног одлагања турске стране. Према члану 14. конзуларне конвенције који се односио на парнице које се тичу вероисповести, турски поданици у Србији, и српски у Турској, подледали су истим поступцима као и сами држављани.¹⁹² Ово је, узимајући у обзир положај српског становништва у Турској, а пре свега у Косовском вилајету, било неповољно решење за Србију, међутим, конвенција је почивала је на апсолутном реципроцитету што је, у то време, представљало преседан у оваквим споразумима између једне хришћанске и једне нехришћанске земље; споразумима који су махом почивали на капитулацијама и пружали већа права и заштиту хришћанима у нехришћанским земљама. Како се наводи, Србија се на крају обавезала да ништа не тражи, а Турска да ништа не даје.¹⁹³

Све заједно, након рата 1876-1878, са подручја ослобођених округа иселило се, према различитим проценама, између 30000 и 70000 муслимана.¹⁹⁴ Као што су се

¹⁹⁰ Више о читавом процесу склапања конзуларне конвенције између Србије и Турске видети у: М. Војводић, *Конзуларна конвенција између Србије и Турске (1879-1896)*, Вардарски зборник, 3, Београд 2004, 9-39.

¹⁹¹ На основу извора и литературе није сасвим јасно када је тачно отворен Турски конзулат у Нишу. У сваком случају, конзулат се у изворима помиње као присутан након 1884. године. Милан Ђ. Милићевић пише да је 1884. Турска послала свог представника у Ниш, али да га краљева влада још није признала. (М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија, Нови крајеви*, Београд 1884, 110.)

¹⁹² М. Спалајковић, *Консуларна конвенција између Србије и Турске*, Студије и огледи о конзуларним односима, приредио Ђ. Лопичић, Београд 2006, 611.

¹⁹³ Исто, 603.

¹⁹⁴ Према Јовану Цвијићу, чији се подаци најчешће наводе у литератури, са ових простора се током и након ратних операција 1876-78. године иселило око 30.000 муслимана (Ј. Цвијић, *Основе за географију и геологију Старе Србије и Македоније*, Насеља III, Београд 1911, 1166). Ипак, поједини истраживачи сматрају да је тај број морао био већи. (Р. Павловић, *Сеоба Срба и Арбанаса у ратовима 1876. и 1877-1878. године*, Гласник Етнографског института Српске академије наука, књ. IV-VI, Београд 1955-1957, 24; М. Jagodic, *The emigration of Muslims from the new Serbian Regions 1877/1878.*) Јагодић сматра да је тај број износио најмање 71.000 исељених муслимана од чега је само Албанаца било око 49.000.

својевремено, након великих српских сеоба крајем 17. и у првој половини 18. века, муслимани насељавали на упражњена српска имања, тако је након српско-турских ратова 1876-78. отпочео обрнути процес у крајевима који су припали Србији. Након ових исељавања, поставило се и питање заостале имовине, пре свега оне непокретне, у виду напуштених кућа и имања. После Берлинског конгреса, донето је привремено решење да се сва турска државна имања, као и приватна имања исељених муслимана, или дају под ренту, или на јавну продају у случају презадужености одбеглих власника. Овакви дужничко-поверилачки односи наслеђени из периода пре ослобођења, решавали су се у српским судовима. Сви одбегли Турци позивани су преко Српских новина да дођу на судску расправу, уз упозорење да ће пресуда бити донета у њиховом одсуству.¹⁹⁵ Након доношења пресуде, позивани су на исти начин да исплате своја дуговања, уз упозорење да, у супротном, следи јавна продаја њихове непокретне имовине.¹⁹⁶ Спорови су најчешће и завршавани на овај начин, с обзиром да позиви до исељених Турака нису ни допирали. С друге стране, сељаци који су до тада радили на приватним турским поседима, остајали су исте да обрађују до доношења коначног решења.¹⁹⁷ Српска влада је најпре одлучила да им уступи земљу коју су, до тада, углавном обрађивали уз обавезу издвајања дела прихода свом муслиманском господару. Ипак, оваквом преузимању испражњених имања стао је на пут члан 39. Берлинског уговора који су српске власти имале обавезу да испоштују. На основу овог члана, сви муслимани који нису желели да живе у Србији, имали су право да задрже своје поседе и управљају њима, давајући их у закуп преко трећих лица, док је мешовита турско-српска комисија имала задатак да у року од три године реши сва питања везана за интересе појединаца, као и питања везана за отуђивање, коришћење и употребу турских државних имања и верских задужбина.¹⁹⁸ На тај начин је Берлински уговор онемогућио уступање земље сељацима без надокнаде њиховим правим власницима. Због тога је 1880. године донет „Закон о уређењу аграрних одношаја у новоослобођеним пределима“ којим је одлучено да сељаци

¹⁹⁵ С. Андрејевић, *Друштвено-економске промене у Нишу и околини од 1878. до 1884. године*, Нишки зборник, бр. 5, Ниш 1978, 61.

¹⁹⁶ Исто.

¹⁹⁷ М. Jagodic, *The emigration of Muslims from the new Serbian Regions 1877/1878*.

¹⁹⁸ *Balkanski ugovorni odnosi 1876 -1996*, 127.

треба сами да исплате земљу власницима, путем јавне лицитације.¹⁹⁹ Сами сељаци су, с друге стране, на различите начине избегавали примену овог закона, што из стварне немогућности да исплате земљу, што из простог веровања да ће им земља свакако остати. Због тога је држава, како не би заоштравала односе са Портом, 1882. године донела „Закон о аграрном зајму“ на основу кога је сама исплатила власнике земље и, уместо њих, постала поверилац сељацима.²⁰⁰

Етничка смена становништва нових крајева одвијала се и током наредних година, а број и кретање муслимана у Србији најлакше се може испратити на основу пописа становништва спроведених у периоду 1878-1912. година. У независној Кнежевини, а потом и Краљевини Србији, све до првог Балканског рата, пописи становништва спровођени су у годинама 1879, 1884, 1890, 1895, 1900, 1905. и 1910. Попис из 1879. године спроведен је само у новим крајевима Србије и њиме је обухваћено муслиманско и јеврејско становништво без разликовања муслимана по етничкој припадности, осим што се у уводном делу пописа наводи да половину пописаних муслимана чине „Цигани“, другу половину већином „Арнаути“, док „Турака“ има у мањем броју и то само у варошима Ниш, Пирот, Лесковац и Врање.²⁰¹ Исламизовано становништво српског, односно словенског порекла се током читавог периода не наводи као посебна категорија, и у пописима се углавном подводи под „Турке“, тамо где постоји етничко одвајање, или „Муслимане“, у оним пописима који не праве етничку разлику међу припадницима муслиманске вероисповести:

¹⁹⁹ *Зборник закона и уредаба изданих у Књажеству Србији*, 35 (XXXV), Београд 1880, 186-206.

²⁰⁰ *Зборник закона и уредаба изданих у Краљевини Србији*, 37, Београд 1882, 136-141.

²⁰¹ *Државопис Србије*, XI, 3, 56-57.

Табела 1.

Преглед броја муслимана и њихових домова према полу и врсти настањења у новим крајевима Србије 1879. године:

Округ	Нишки	Пиротски	Топлички	Врањски	Мали Зворник	Укупно
Број домо́ва	449	195	180	356	115	1295
Варошко становништво	1168	638	130	437	-	2373
Сеоско становништво	1277	186	917	1814	494	4688
<i>Мушко становништво</i>	1272	398	559	1168	270	3667
<i>Женско становништво</i>	1173	426	488	1083	224	3394
Укупно муслимана	2445	824	1047	2251	494	7061

Следећи попис из 1884. године, који је обухватао целу земљу, даје делимичне податке везане за етничку припадност муслимана. Тако имамо податак да је у земљи живело 1.862 становника албанске етничке припадности од чега само њих 46 у старим границама Србије. Сви остали су живели у новим окрузима где су чинили углавном сеоско становништво. Турака је било укупно 1.099 и били су готово равномерно распоређени у новим и у старим крајевима земље, с тим да су у новим крајевима чинили већином варошко, а у старим, сеоско становништво муслиманске вероисповести. Што се тиче Цигана, попис наводи њихов целокупан број у Србији, без разлике у вероисповести.²⁰² Ипак, може се слободно рећи да су они чинили остатак од укупног броја муслимана настањених у Србији.

²⁰² *Државопис Србије*, XVI, 256-273.

Табела 2.

Преглед броја муслимана према полу и врсти настањења у старим и новим крајевима Србије 1884. године:

Муслиманско становништво	Нови окрузи	Стари окрузи	Укупно
Варошко	2815	2037	4852
Сеоско	4565	5107	9672
Мушко	3864	3771	7635
Женско	3516	3418	6934
Укупно	7380	7189	14569

Из претходна два пописа може се видети да веће промене у укупном броју муслимана настањених у Србији у овом периоду није било, као и да је муслиманско становништво било готово једнако распоређено у старим и у новим крајевима земље чинећи, према попису, 0.76% становништва Србије. Ипак, гледајући појединачно по окрузима, дошло је до извесних померања међу муслиманима настањеним пре свега у новим крајевима. Тако се број муслимана у Нишком, Врањском и Пиротском округу, највероватније услед иселјавања пре свега турског становништва, смањило, док се у Топличком округу, где је живело претежно албанско муслиманско становништво, њихов број више него удвостручио:

Табела 3:

Кретање броја муслимана у новим српским окрузима 1879-1884. године:

Округ	Нишки	Пиротски	Врањски	Топлички
1879.	2445	824	2251	1047
1884.	2338	793	1480	2769

На основу овога се може закључити да су се Албанци у послератним годинама, у одређеној мери враћали у Србију, пре свега у Јабланички срез који је припадао најпре Топличком, а од 1890. године Врањском округу, али и да је природни прираштај међу муслиманима овог краја био велики, што најбоље показује попис из 1900. године. С обзиром да се 1884. године у Топличком округу наводе 1.742 припадника албанске народности, остатак до броја приказаног у табели је могао чинити евентуално већи број досељених Цигана муслимана у ове крајеве, мада оваквој појави, уколико је постојала, нисмо у могућности да утврдимо логичан узрок. Због тога се и овога пута поставља питање стварне етничке припадности Цигана муслимана у појединим крајевима Србије, о чему ће више речи бити касније у поглављу о масуричким Албанцима.

Пописи из 1890. и 1895. године, иако званично први пописи усклађени са захтевима модерне статистике тога доба, не пружају податке о појединачној вери и етничкој припадности становништва, већ само податке о матерњем језику, и то у две опште категорије – Срби и друге народности, као и податке о вери у смислу поделе на православно и неправославно становништво.²⁰³ У том смислу, тачан број муслимана, као и њихов број по основу етничке припадности (Турци, Албанци и др.) из ових пописа није било могуће утврдити.

²⁰³ *Статистика Краљевине Србије*, XII, Београд 1898, 1-714.

Последњи попис који нам пружа податке о верској припадности становништва Србије био је онај из 1900. године, с тим да су, према овом попису, припадници муслиманске вероисповести подељени у две категорије: Турци и Цигани муслимани. Тако је циганско муслиманско становништво пописано као посебна категорија први пут од 1874. године, док су сви остали муслимани, укључујући и Албанце, подведени под етничко-верску категорију „Турци“:²⁰⁴

Табела 4:

Преглед броја муслимана у Србији према полу и врсти настањења 1900. године:

Муслиманско становништво	Варошко	Сеоско	Мушко	Женско	Укупно
муслимани (Турци)	508	2548	1782	1274	3056
муслимани (Цигани)	4456	7233	5999	5690	11689
Укупно	4964	9781	7781	6964	14745

Из овог пописа се види да је на самом почетку 20. века, број муслимана настањених у Србији остао готово непромењен, с тим да су сада они чинили 0.59% становништва, што значи да је њихов удео у укупном броју становника Србије унеколико смањен. Ипак, интересантан је податак да је највећи број муслимана, њих 5.106, дакле више од једне трећине, био узраста до десет година, што значи да је природни прираштај међу овом популацијом био велики, као и да су морталитет, иселјавање али и покрштавање муслиманских Цигана постојали у већем обиму с

²⁰⁴ *Статистички годишњак Краљевине Србије*, V, Београд 1904, 71.

обзиром да се, на крају, укупан број муслимана у Србији све до 1900. године није значајније мењао.²⁰⁵

Што се тиче вршења верских обреда, за муслиманско становништво које је остало да живи у земљи постојало је, током наведеног периода, неколико џамија у којима се вршила верска служба. У старим границама је то била Бајракли џамија у Београду, док су у новим крајевима постојале џамије у Нишу, Врању, Лесковцу, Сијарини и Малом Зворнику. Издржавање ових џамија, као и плате муслиманског свештенства, исплаћивали су се делом из прихода џамијских имања, а делом из државног буџета из кога се сваке године издвајала прописана сума за ту намену. Плате муслиманском свештенству нису биле изједначене на нивоу целе Србије и зависиле су најчешће од окружења у коме је свештеник морао да ради. Тако су, примера ради, хоџе и вероучитељи у Сијарини где је живело бунтовно албанско становништво, и где су због близине српско-турске границе постојали већи безбедносни ризици, имали и највећа примања.²⁰⁶ Осим џамија, у Србији су отворене и три специјалне „турске“ основне школе намењене школовању муслиманске деце, и то једна у Нишу, једна у Сијарини и једна у Шапцу. Иза отварања ових школа стајали су, пре свега, виши национални и културно-просветни интереси везани за српско становништво у Косовском вилајету.

На челу муслиманске верске заједнице стајао је муфтија са седиштем у Нишу кога је постављао шејх-ул-ислам из Истанбула, а потврђивао владар Србије. Нишки муфтија је први пут постављен око 1884. године, када је у Нишу постављен и Турски конзул, док је Турско посланство у Београду отворено непосредно по ослобођењу, већ 1879. године након што су између Србије и Османског царства успостављени дипломатски односи. Турско посланство је имало великог утицаја на постављање и смењивање муслиманских свештеника и уопште на муслиманска питања у Србији, иако је тим правом званично располагао муфтија у Нишу чије је одлуке потврђивало

²⁰⁵ Исто, 75.

²⁰⁶ Тек од 1901. године, плате муслиманском свештенству нових крајева су изједначене, и износиле су 80 динара месечно, осим сијаринском хоџи који је и даље примао 120 динара месечне плате. (АС, МПС-Ц, 1901-I-75, нишки муфтија И. Али Спахић – министру просвете и црквених послова П. Маринковићу, 25. фебруара/9. марта 1901, у Нишу).

српско министарство просвете и црквених послова.²⁰⁷ Немали утицај нишког муфтије и заштита коју је уживао од београдског Турског посланства, потврђен је једном приликом кроз жалбу на српског министра просвете које је Турско посланство упутило српском министарству иностраних дела. У жалби је стајало да министар просвете, и њему подређено министарство, приликом постављања хоца и имама по Србији не воде никаквог рачуна о примедбама муфтије у Нишу, већ те послове министарство обавља на своју руку, губећи из вида чињеницу да је за избор и потврду муслиманских свештеника неопходно најпре муфтијино одобрење, пре потврђења од стране министарства просвете и црквених послова. Турско посланство је даље изјавило да ће, уколико се овакви и слични случајеви буду понављали, бити принуђено да о томе извести отоманску владу и предложи јој да и она на исти начин поступа при постављању српских свештеника у Турској, као и да одузме српским владикама право избора свештенства.²⁰⁸ Након тога, српски министар је упутио писмо нишком муфтији, уз напомену да ни до тада, као ни у будуће, неће бити противан да му он као верски старешина свих муслимана у Србији предлаже за хоце способна лица.²⁰⁹

Све у свему, почев од Берлинског уговора, преко Конзуларне конвенције и Устава Србије, за уређење муслиманске, као и других неправославних вероисповести, служиле су само опште законске и уставне регулативе. Предлози за доношење посебног закона о страним вероисповедима могли су се неретко чути, мада до њихове реализације није долазило. Иако је унутрашње уређење верских заједница званично спадало у надлежност самих верских заједница, све су, по слову закона, биле у надлежности министарства просвете и црквених послова на чија су плећа тако падала и сва појединачна питања и проблеми попут просветних, верско-обредних или чак породичних који су се током година појављивали у све већем броју. Услед непостојања ближих регулатива, сви ови проблеми решавани су у ходу, често не и на прави начин, што је неретко доводило до бројних манипулација, пре

²⁰⁷ АС, МПС-Ц, 1904-V-36, нишки муфтија И. Али Спахић – министру просвете и црквених дела А. Ђорђевићу, постављење хоце у Нишу, 22. маја/3. јуна 1898, у Београду.

²⁰⁸ АС, МПС-Ц, 1903-VI-25, министарство иностраних дела – министарству просвете и црквених дела, 31. октобра/12. новембра 1903, у Београду.

²⁰⁹ АС, МПС-Ц, 1903-VI-25, министар просвете и црквених послова Љ. Стојановић – нишком муфтији И. Али Спахићу, 1/13. новембра 1903, у Београду.

свега муслиманског свештенства, али и до безбедносних проблема током читавог наведеног периода. Српске власти су, истина, покушавале ближе да уреде ову област, али се најчешће све завршавало на предлозима и препорукама. Тако је Стојан Новаковић, као министар просвете и црквених послова 1883. године, покушао да реши питање накнаде муслиманским и јеврејским свештеницима за обављање верских обреда „*како би се избегли сукоби*“, распитујући се, преко српског посланства у Софији, на који начин је ово питање решено у суседној Бугарској. Како су и Бугарској муслимански свештеници и џамије у то време издржавани искључиво из прихода вакуфских добара, ово питање је и у Србији до даљег остало отворено.²¹⁰ У међувремену, ситуација је донекле решена на тај начин што су све џамије о којима је водило рачуна министарство просвете, пале на терет српске државне благајне, док су се свештеничке плате издавале делом из прихода џамијских имања а делом из државне касе, мада примена ових правила у пракси није увек била најјаснија. У том смислу је, почетком 1904. године, нишки муфтија, уједно и врховни муфтија надлежан за сво српско муслиманско свештенство, молио министра да се муслиманима одреди свештенички бир у износу од једног динара годишње по глави сваког муслиманског верника, позивајући се на исту ситуацију међу православним свештенством и верницима. Наглашавајући да према муслиманском верском закону, шеријату, хоће немају право на уживање свештеничког бира, муфтија је предложио да се проблем реши тако што би оваква надокнада припала искључиво џамијама, не и свештенству, чиме би се подмиривали ситни џамијски трошкови и на тај начин растеретила државна каса.²¹¹ Поменути муфтија, који је од стране својих једноверника често био оптуживан за разне врсте новчаних манипулација, предложио је да се целокупан приход од бира ставља лично њему на располагање, што је можда и био један од разлога да српске власти, изговарајући се да је у супротности са важећим Уставом и законима, одбију овакву молбу, иако би то, несумњиво, донекле растеретило државни буџет.²¹² Да су постојали изузеци, и да се

²¹⁰ АС, МПС-Ц, 1886-I-3, Председник министарског савета и министар иностраних дела М.С. Пироћанац – министру просвете и црквених дела С. Новаковићу, 1/13. јуна 1883. у Београду.

²¹¹ АС, МПС-Ц, 1904-II-10, нишки муфтија Ибрахим Али Спахић – министру просвете и црквених дела Љ.М.Давидовићу, 26. јануара/7. фебруара 1904, у Нишу.

²¹² АС, МПС-Ц, 1904-II-10, министар финансија Ј. Пачу – министру просвете и црквених дела Љ.М. Давидовићу, 13/25. фебруара 1904, у Београду.

свештенички бир ипак издавао појединим хоџама, показује и пример масуричког хоџе коме је одобрено да прима два динара годишње по пореској глави, колико је износио и годишњи бир православног свештенства.²¹³

Поред новчаних, као сталан проблем међу муслиманима било је и неуредно вођење књига рођених, венчаних и умрлих, тј. њихово уписивање у протоколе, сходно државном закону. Након ослобођења и успостављања цивилне власти, Стојан Новаковић је упутио захтев начелствима нових округа да поднесу извештаје о затеченом стању међу муслиманима Врањског, Пиротског, Топличког и Нишког округа, како би се што пре отпочело са уписивањем у књиге рођених, венчаних и умрлих, мада ни у старим границама ово питање још увек није било решено.²¹⁴ Начелник Пиротског округа је навео да у том округу и муслимана и Јевреја има само у вароши Пирот, и да ни једни ни други немају своје вероисповедне општине. Како наводи, Турци су за време своје управе водили само књиге рођених, а од рата се ни оне не воде, „зато што сви намеравају ускоро да се селе“.²¹⁵ Такође се наводи да у Пироту постоји хоџа који за локалне муслимане обавља вероисповедне послове и кога плаћа Општина пиротска. У Топличком округу, према извештају начелства, живели су углавном Албанци и то највише у Бувској општини, затим у Бањској њих око стотину двадесет кућа, Лебанској шест и Бојничкој две албанске куће.²¹⁶ Ни раније, као ни након ослобођења, међу њима нису вођени протоколи рођених, венчаних и умрлих, нити се о томе на било који начин водило рачуна. Што се тиче Врањског округа, такође према извештају начелства, у самом Врању су живеле четири турске фамилије, док је у Масуричком срезу било тридесетак албанских домова и изван број Цигана муслимана. Осим извесног хоџе из Турске кога су сами плаћали за рамазанске празнике, сталног свештеника није било, па тако ни протоколних књига са подацима о рођеним, венчаним и умрлим, већ су сами месни

²¹³ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, министар финансија В. Петровић – министру просвете и црквених дела Ј. Кљерићу, 13/25. јануара 1895, у Београду.

²¹⁴ АС, МПС-Ц, 1881-I-156, министар просвете и црквених дела С. Новаковић – начелствима Врањског, Нишког, Пиротског и Топличког округа, 31. октобра/12. новембра 1880, у Београду.

²¹⁵ АС, МПС-Ц, 1881-I-156, начелник Пиротског округа В. Поповић - министру просвете и црквених дела С. Новаковићу, 18/30. новембра 1880, у Пироту.

²¹⁶ АС, МПС-Ц, 1881-I-156, начелник Топличког округа С. В. Петровић - министру просвете и црквених дела С. Новаковићу, 19. новембра/1. децембра 1880, у Прокупљу.

кметови у пописним књигама бележили „*уколико шта дознају*“.²¹⁷ У Нишком округу, како стоји у извештају, муслимана је било у Лесковцу и у Нишу. У Лесковцу је живео тек мали њихов број и они су имали једног привременог хоџу са 20 динара месечне плате коју су му сами исплаћивали од новца који су добијали од Општине лесковачке на име издржавања џамије. У Нишу је ситуација била нешто сређенија. У граду је затечен један муфтија и један имам са по 45 динара месечне плате, као и мујезин који је примао 40 динара месечно. Осим њих, нишки муслимани су имали и мудериса, учитеља, са месечном платом од 60 динара, као и једног дервиша са приходима од 10 динара месечно. Сви су новац примали од начелства Нишког округа као и из прихода џамијских имања. Без обзира на то, књиге рођених, венчаних и умрлих нису вођене ни међу нишким муслиманима.²¹⁸ Да ни у наредном периоду ово питање није решено, сведочи писмо начелника Нишког округа упућено неколико година касније министру просвете и црквених дела у коме се наводи да у Нишу постоје и синагога и џамија, а од скора и Католичка вероисповедна општина, те да би било добро да се ова област уреди тако да се књиге свих вероисповести воде тачно и једнообразно.²¹⁹ Након овога, министар је покренуо иницијативу да се посебним законом уреди питање богомоља, администрације и верских обреда код других хришћанских и осталих вероисповести, као и питање њиховог односа према земаљским властима у Србији. У том смислу, он је консултовао српског митрополита Теодосија Мраовића да у договору са шабачким, жичким и нишким епископом изнесе предлоге за решавање овог питања.²²⁰ Иако су предлози били конструктивни у смислу неопходности доношења посебног закона за уређење ове области, верских права и слобода у вршењу обреда и подизању богомоља, као и формирања посебних комисија за усклађивање администрације разних вероисповедних друштава са земаљским законима, даље од предлога се није

²¹⁷ АС, МПС-Ц, 1881-I-156, начелник Врањског округа - министру просвете и црквених дела С. Новаковићу, 20. јануара/1. фебруара 1881, у Врању; исти – истом, 9/21. јула 1881, у Врању.

²¹⁸ АС, МПС-Ц, 1881-I-156, начелник Нишког округа Ј. Бабић - министру просвете и црквених дела С. Новаковићу, 29. јула/10. августа 1881, у Нишу.

²¹⁹ АС, МПС-Ц, 1889-I-105, начелник Нишког округа – министру просвете и црквених дела С. Д. Поповићу, 17/29. новембра 1884. у Нишу.

²²⁰ АС, МПС-Ц, 1889-I-105, министар просвете и црквених дела С. Д. Поповић – Архиепископу београдском и Митрополиту српском Т. Мраовићу, 20. новембра/2. децембра 1884. у Нишу.

отишло.²²¹ Митрополит је предложио и да рачун о протоколарним књигама треба да води полицијска власт а не црквене конзисторије. Ипак, вођење књига рођених, венчаних и умрлих код муслимана је на крају препуштено муслиманским свештеницима који су их водили неуредно или никако, и поред честог опомињања од стране српских власти. Проблем није решен ни током наредних деценија, нарочито у крајевима где је живело бунтовно, махом албанско муслиманско становништво. Тако се, примера ради, у статистичком прегледу рођења, венчања и умирања у Србији, у периоду од 1880. до 1887. године, наводи да тачне податке подносе само католички и протестантски свештеници, јеврејски су у томе доста неуредни, док „*О Мухамеданцима нису се до сад могли прибавити никакви подаци, и ако је то покушавано*“.²²² Тек 1902. године, на изричит захтев министарства просвете, нишки муфтија је послао прикупљене податке о броју муслимана у Србији чију су евиденцију водиле локалне хоце. Према тим извештајима, у наведеном периоду је у Србији живело укупно 6.622 муслимана с тим што подаци за Београд и срезове Моравски, Алексиначки, Сврљишки и Сокобањски, по речима муфтије, никада нису стигли.²²³ Појединачно по окрузима, на основу ових извештаја, распоред муслимана је изгледао овако:

²²¹ АС, МПС-Ц, 1889-I-105, Епископ нишки Димитрије - Архиепископу београдском и Митрополиту српском Т. Мраовићу, 16/28. децембра 1884. у Нишу; Епископ жички Корнелије – истом, 31. јануара/12. фебруара 1885. у Краљеву; Епископ шабачки С. Пантелић – истом, 11/23. марта 1885. у Шапцу; Архиепископ београдски и Митрополит српски Т. Мраовић - министру просвете и црквених дела С. Д. Поповићу, 29. марта/10. априла 1885. у Београду.

²²² *Статистика рођења, венчања и умирања у Краљевини Србији од 1880. до 1887. године*, Државопис Србије, свеска XVII, Београд 1893, XVIII

²²³ АС, МПС-Ц, 1902-IV-47, Нишки муфтија И. Али Спахић – министру просвете и црквених послова Д. Стаменковићу, 20. јула/1. августа 1902, у Нишу.

Табела 5:

Број муслимана у Србији према извештајима муслиманских свештеника за 1902. годину.

	Нишки округ	Пиротски округ	Топлички округ	Врањски округ	Мали зворник	Шабац	Укупно
Мушко становништво	1146	548	487	1013	293	260	3747
Женско становништво	530	490	462	887	261	245	2875
Укупно	1676	1038	949	1900	554	505	6622

Пошто попис из 1900. године не приказује број муслимана појединачно по окрузима, наведене податке није могуће упоредити са званичном статистиком како би се утврдила њихова прецизност. Ипак, значајан је податак да су после више од две деценије, протоколи рођених, венчаних и умрлих међу муслиманима почели да се воде релативно уредно.

Осим овога, примера проблема са којима су се српске власти суочавале услед недовољне уређености верских заједница у Србији било је много. Тако се крајем осамдесетих година 19. века догодио случај између српског Митрополита и председника Београдске општине, након што је Београдска општина донела решење о сахрањивању Јевреја и муслимана на Новом гробљу. Митрополит српски Инокентије написао је министру просвете протестно писмо, сматрајући сахрањивање Јевреја и муслимана на хришћанском гробљу вређањем хришћанских осећаја и омаловажавањем православне духовне власти у Србији, истичући да су гробља хришћанске светиње на којима право упоја имају само и једино хришћани.²²⁴ Ипак, први члан правилника за Ново гробље био је јасан и истицао је да се „у истој имају сахрањивати мртваци свих вероисповеди без разлике“, након чега је Суд општине града Београда донео наређење „да се јевреји ешкенаског обреда сахрањују у новоме

²²⁴ АС, МПС-Ц, 1889-V-28, Архиепископ београдски и Митрополит Србије Инокентије – министру просвете и црквених послова С. Милосављевићу, 7/19. октобра 1899, у Београду.

*гробљу, за шта им је и место одређено, као год што се у истоме гробљу сахрањују и мухамеданци“.*²²⁵

Такође, појавило се и питање регулисања муслиманских бракова и то пре свега код Цигана муслимана код којих је овај проблем био и најизраженији. Тако је крајем 1886. године у министарство лично дошао извесни Турсо Рамић, Циганин из Лешнице, да пита какав се поступак примењује када један српски грађанин муслиманске вере напусти своје имање, жену и децу и оде да живи са другом женом, или обрнуто, када жена, муслиманка, напусти мужа. Истичићи да малозворнички хоџа који је задужен за његово село „*ништа не зна о нашој вери, нити нам ништа казује, ни ради*“, поменути је питао постоји ли у Србији некакав закон или прописи којима се уређује питање брака код муслимана.²²⁶ Како такав закон у Србији није постојао, министар просвете је замолио министарство иностраних дела да се, преко Турског посланства у Београду, распита о овом поступку. У одговору је стајало да решења о ступању у брак, као и о разводу код муслимана спадају једино у надлежност шеријатских судова, те да је неопходно поверавати их муфтијама.²²⁷

Поред тога, било је и интересантних случајева у просветном животу српских учитеља са муслиманском децом. Само две године након припајања нових крајева Србији, учитељ из Јабланице писао је писмо министру просвете, излажући му случај муслиманског детета које је похађало други разред основне школе. Учитељ у писму наводи како је поменути ученик врло доброг успеха и владања, зна све хришћанске молитве и заједно их са осталим ђацима чита, али то увек чини гологлав и никада се при молитвама не крсти, што осталим ђацима рђаво пада у очи. Пошто, како наводи, о томе нема никаквог наређења у школском закону, учитељ је замолио министра да му пошаље упутства како да поступа по овом питању.²²⁸ Одговор који је министар просвете послао учитељу можда на најбољи начин приказује у којој мери је српска влада тих послератних година, нарочито у новоослобођеним крајевима, заправо

²²⁵ АС, МПС-Ц, 1889-V-28, Суд општине града Београда – истом, 21. октобра/2. новембра 1899, у Београду.

²²⁶ АС, МПС-Ц, 1888-II-38, изјава Турса Рамића из Лешнице дата у Министарству просвете и црквених послова, 9/21. октобра 1886, у Београду.

²²⁷ АС, МПС-Ц, 1888-II-38, министар иностраних дела Ч. Мијатовић – министру просвете и црквених дела В. Ђорђевићу, 15/27. маја 1888, у Београду.

²²⁸ АС, МПС-П, 1880-VI-329, учитељ у Јабланици Ж. Поповић – министру просвете и црквених послова А. Васиљевићу, 11/23. августа 1880. у Јабланици.

водила рачуна о верским правима мањина: „Препоручује се начелству да каже поменутом учитељу, да он не сме дете принуђавати, ни да се крсти, нити да хришћанске молитве учи, него ће то оставити на вољу детету и његовим родитељима. Што се тиче учитељеве примедбе, да то, што се поменуто јаче не крсти у школи, пада осталој деци у очи, тој примедби нема места, јер је дужност учитељева, да о томе простим и јасним начином обавести децу.“²²⁹

„Циганска вера“

У Србији је, како смо већ напоменули, живео један број Цигана муслимана.²³⁰ Од иселјења Турака 1867. па ве до ослобођења нових крајева 1878. године, према пописима становништва, Цигани муслимани су чинили практично једине становнике муслиманске вероисповести у Србији.²³¹ У новим крајевима, по одласку Турака, расули су се по свим селима и варошима новоослобођених области где су остали да живе као српски поданици. У првим пописима становништва ослобођених области, српске власти их нису посебно регистровале као Цигане муслимане, већ су убрајани у „Турке“ или „мухамеданце“.²³² Веће циганске оазе састављене претежно од Цигана муслимана и тек малобројних православних хришћана међу њима, налазиле су се углавном у Нишу, Лесковцу, Пироту и Врању, мада су ретка била и сеоска насеља која нису имала бар по неколико циганских породица.²³³ У старим крајевима били су насељени претежно у Шабачком и Подринском округу. У изворима најчешће називани „Турски цигани“ или „Цигани мухамеданци“, заједно са старим границама, чинили су око две трећине укупног муслиманског становништва оновремене Србије. Као посебна етничка група, без разлике у вероисповести, наводе се у попису из 1884.

²²⁹ АС, МПС-П, 1880-VI-329, министар просвете и црквених послова А. Васиљевић – Начелству Округа црногорског, 16/28. августа 1880. у Јабланици.

²³⁰ У раду за Ромску мањину употребљавамо реч Цигани, како су се званично називали у периоду који обрађујемо.

²³¹ Према попису становништва из 1874. године, у Србији је живело укупно 6176 муслимана. Од тог броја, осим њих 36 настањених у Београду, сви остали се воде као Цигани. (*Државопис Србије*, IX, Београд 1879, 152).

²³² В. Николић-Стојанчевић, *Лесковац и ослобођени предели Србије 1877-1878. године*, 73.

²³³ Тако је, примера ради, саму у Нишу, у јануару 1878. године било уписано 106 циганских варошких мухамеданских породица. (В. Николић-Стојанчевић, *Лесковац и ослобођени предели Србије 1877-1878. године*, 73).

године као највећа национална мањина после Румуна, када су старе границе Србије у питању, и највећа национална мањина уз Албанце у новим крајевима Србије.²³⁴ Пописом из 1900. Цигани муслимани су одвојени у посебну категорију и њихов број је износио 11.689 душа.²³⁵

Мада су носили муслиманска имена и званично били припадници сунитског ислама, припадници циганске мањине су практиковали неки свој облик вере који је у себи садржао и хришћанске и муслиманске и паганске елементе, па је и сам нишки муфтија говорио да се Цигани некад представљају као муслимани, а некад као православни, у зависности од тога шта им у том тренутку више одговара.²³⁶ Оваква пракса, наравно, није била везана само за оновремену Србију. Раширен став етнолошке науке је да су Роми, кроз читаву историју, пристајали уз религију већине, те да су, присећајући се прапостојбинске вере, лако прихватили религије оних средина у којима бораве, што је на крају доводило до необичног религијског преплитања.²³⁷ Таква специфична „циганска вера“, врста љараманства, осликавала се у томе што су се извесни хришћански елементи попут крсне славе и обредних односа у породици комбиновали са елементима ислама и обратно.²³⁸ Поред овога, мора се узети у обзир и чињеница да су Роми већином сиромашна популација, углавном на ивици егзистенције, због чега им је практиковање свих религијских обреда једне вере често материјално онемогућено. Уместо тога, прибегавање доступним верским обредима различитих религија, за ово становништво је увек представљало практично решење.

У Србији друге половине 19. века „Турски Цигани“ су обављали махом рабацијске, тежачке или ковачке послове. Као сиромашни и необразовани, па још и „нестални у вери“, нису били предмет интересовања заинтересованих страна, пре свега Турске и великих сила. Ту чињеницу су оновремене српске власти искористиле за њихово масовније покрштавање из кога су етнички Турци, Албанци и српско исламизовано становништво били у потпуности изузети. Осим тога, „циганска вера“

²³⁴ *Државопис Србије XVI, XXVII-XXX*

²³⁵ *Статистички годишњак Краљевине Србије*, књ. 5, 71.

²³⁶ АС, МПС-Ц, 1904-II-10, нишки муфтија Ибрахим Али Спахић – министру просвете и црквених дела Љ.М.Давидовићу, 26. јануара/7. фебруара 1904, у Нишу.

²³⁷ Д. Б. Ђорђевић, *Религије и вероисповести националних мањина у Србији*, Социологија, XLVII, Београд 2004, 205-206.

²³⁸ Т. Вукановић, *Роми (Цигани) у Југославији*, Врање 1983, 222.

је била препрека и за многе уступке који су иначе чињени муслиманима у Србији. Тако је, примера ради, отварање муслиманске основне школе у Лесковцу, након покретања истих у Нишу и у Сијарини, обустављено пошто је суд у Лесковцу установио да су „*Мухамеданске и Турске вере свега осам детета, а остали су цигани циганске вере.*“²³⁹ Осим тога, није се много водило рачуна ни о њиховим вероисповедним потребама. Начелник Врањског округа је известио српског министра просвете и црквених дела крајем 1896. године да у вароши Врању има 58 домова са 298 душа Цигана вере мухамеданске, док у околним селима Павловац и Бања има још 443 Цигана муслимана у 62 куће. Наводећи да о овом становништву нико не води рачуна по питању рађања, венчавања, умирања и вршења верозаконских обреда, већ им, напротив, општинске власти често праве сметње кад хоће да се венчају, моли министра да им се постави један хоџа попут оних који су одређени у Јабланичком, Лесковачком и Масуричком срезу, пошто су сви ови Цигани мухамеданци српски поданици који служе у сталном кадру српске војске.²⁴⁰ Српске власти су очито правиле разлику између Цигана муслимана и осталог муслиманског становништва, што не треба да изненађује с обзиром да су ту разлику правили и сами Турци, што у животу, што у својим пописним књигама.²⁴¹ Осим тога, и сами муслимански свештеници су се неретко жалили на њихово верско понашање, живот у ванбрачним заједницама, необрезивање деце, међусобну трампу и продају жена и уопште потпуно одсуство реда и поштовања вере. Сам Стојан Новаковић је, као министар просвете, нарочито инсистирао на томе да се мора стати на пут оваквом безверју међу Циганима, сматрајући да такво одсуство религиозне дисциплине може изазвати последице не само по појединца, већ и по читаво друштво: „*Сем овога, и сами односи грађански захтевају неког реда и у том погледу, јер је држави нужно да има правилних и тачних података о рођенима, венчанима и умрлима, колико за своје политичке и финансијске цели, толико и због правних*

²³⁹ АС, МПС-Ц, 1900-XXXVIII-69, председник суда Г. Јовановић - министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 1/13. марта 1900, у Лесковцу.

²⁴⁰ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, начелник Врањског округа Д. Драгићевић - министру просвете и црквених послова А. Николићу, 12/24. децембра 1896, у Врању.

²⁴¹ О. Зиројевић, *Роми на подручју данашње Југославије у време турске владавине*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. 45, Београд 1981, 228.

*односа појединаца који су законом регулисани, а не могу се све дотле извести, док постоји један ред људи, који у ствари ни једној вери не припада“.*²⁴²

Као такви, ни једној вери заправо неприпадајући, били су подложни лакшем покрштавању из кога су, као што смо напоменули, етнички Турци, Албанци и српско исламизовано становништво били у потпуности изузети. Српске власти су, истина, инсистирале на томе да покрштавање мора бити добровољно мада су притисци, пре свега од стране цркве и локалних власти у неким срединама, свакако постојали. Појединци су се, након покрштавања, обраћали министарству просвете и црквених послова тврдећи да су били приморани да се покрсте услед претњи локалних власти да ће, у супротном, бити протерани у Турску.²⁴³ С друге стране, разлози за жалбе покрштених муслиманских Цигана били су такође занимљиви. Иако су сви од реда изјавили да у суштини немају ништа против примања нове вере и обичаја, главна замерка српским властима је била у томе што нису покрштени сви Цигани муслимани. Како се испоставило, они који су примили нову веру били су подвргнути подсмеху, задиркивању, па чак и физичком злостављању, што од стране својих саплеменика који су остали у исламу, што од стране локалних, а још увек сујеверних Срба. Такође, било је и случајева потпуног одбацивања покрштених појединаца од стране породице и родбине, због чега су нововерци захтевали од власти покрштавање свих својих рођака и саплеменика уз претње да ће, у супротном, поново примити ислам. Према извештају начелника Бањског среза, сви покрштени су одмах на почетку изјавили „да они хоће да се крсте само ако виде да ће то да се изврши у целој Срези.“²⁴⁴ Ипак, да је било и таквих који су искрено жалили због своје „циганске вере“, и пре свега начина на који су покрштени, сведочи писмо групе Цигана из Сокобање упућено лично краљу Александру Обреновићу.²⁴⁵ Ово писмо је изазвало и највише пажње и полемике српских цивилних и црквених власти па га као веома упечатљиво, прилажемо у целости:

²⁴² АС-МПС-Ц, 1884-I-26, министар просвете и црквених послова С. Новаковић – Начелству Подринског округа, 15/27. маја 1881, у Београду.

²⁴³ АС, МПС-Ц, 1895-IV-67, А. Михајловић – министру просвете и црквених послова Љ. Ковачевићу, 4/16. децембра 1895, у Врђановици.

²⁴⁴ АС, МПС-Ц, 1895-II-72, намесник среза бањског – Митрополиту српском Михаилу, 4/16. септембра 1894, у Сокобањи.

²⁴⁵ АС, МПС-Ц, 1895-II-72, група Цигана из Сокобање – краљу Александру I Обреновићу, 29. августа/10. септембра 1893, у Сокобањи.

„Ваше Величанство
Премилостиви Краљу!

Ми долепотписани крштени цигани варошице Соко-Бање, узимамо слободу дични Господару најпокорније и најсходителније замолити Вас да изволите бити толико благонаклони према нама као вашим покорним поданицима, те да пружите руку Ваше Велике Милости и на нас незнано покрштене цигане.

Премилостиви Господару, наши ђедови и прађедови, живили су у овој слободној земљи у својој некрштеној вери, као и ми њихови потомци до пре годину дана, но драги Господару ми за све то време не бесмо башибозуци, но људи сиромашни мајстори, живили смо од свога заната, плаћали смо уредно држави данак, били смо и ми и наши синови редовни српски војници, сносили смо и сносићемо и даље све општинске и државне кулуке; ну једино Премилостиви Господару највећи је за нас удар тај што смо без наше воље покрштени, то нас Господару јако до срца боле, тако да и сами не знамо куда и на коју страну да се окренемо. Никад, недај Боже Премилостиви Господару да смо противни Твојим наредбама, па ма Ти заповедио да сви скачемо у ватру или воду, но незнамо Премилостиви Господару да ли је наредба да се ми покрстимо била Твоја или неког другог, ако је дакле Господару Твоја жеља и наредба била, онда Премилостиви Господару буди уверен, да ми сада потписати крштени Цигани имамо толико осећања и ако смо цигани, да Теби Господару изјавимо највећу благонаклоност; ну ако то није од Тебе Премилостиви Господару наређено но од некога другог који није за то надлежан, онда Те Господару најпокорније молимо и љубимо Ти Твоју Владалачку десницу да нас изволиш разрешити владалачким путем од нашег покрштења и да нас оставиш у оном стању у коме смо се и родили; а за све то Премилостиви Господару, ми се нашим животом обавезујемо да ћемо Ти од данас још више верни и одани бити но што смо то до данас и делима посведочили, јербо има наше браће који су данас и официри у Твојој војсци.

Господару, нама није толико тешко што смо покрштени, али нам наша савест то забрањује, како су наши ђедови и прађедови могли да живе по 50 до 60

година у њиховој вери, па им ништа није фалило, те ми сад млађи нараштај да тражимо преко леба погаче, када ми носимо све општинске и државне терете, па и војне, онда не знамо Премилостиви Господару шта је некога могла да руководи наша стара циганска вера, сад каква је таква је, она није била на штету Краља и отаџбине, но напротив корисна.

Према томе Премилостиви Господару ми долеподписати најпокорније молимо да ову нашу молбу изволите имати у виду и надлежним Вам путем изволите наредити да се у првобитно стање наше вере повратимо.

29. Августа 1893. г.

С. Бања

Вазда верни и одани

Краљу и отаџбини:

Алија Утковић

Дуле Денић

Бага Денић

Бале Утковић

Сали Асковић

Уле Мекић

Лиле Мекић

Сајт Муратовић

Ибиш Муратовић

Лаза Мујић“

Црквене власти су тврдили да су сви потписници добровољно покрштени „јер нико није могао чинити притиска на њихову савест“ те да су се сад поколебали због притиска „заоставших безвѣраца који заједљивим задиркивањем и исмејавањем својих саплеменика одвраћају ове од Хришћанске вере.“²⁴⁶ Како се ово више не би понављало, Црква је препоручила да се путем полицијске власти преостали Цигани Тимочког округа што пре преведу у православље јер је то у интересу како цркве и државе, тако и самих безвѣраца.²⁴⁷ У сваком случају, молба сокобањским Циганима свакако није могла бити услишена јер је српски закон забрањивао иступање из

²⁴⁶ АС, МПС-Ц, 1895-II-72, Епископ тимочки Мелентије – Архијерејском сабору, 9/21. септембра 1894, у Сокобањи.

²⁴⁷ Исто.

православне вере.²⁴⁸ Молиоцима је пак обећано да ће свако ко их буде исмевао и нападао бити кажњен по закону као онај који хули на хришћанску веру.²⁴⁹

Према подацима Жичке, Шабачке, Тимочке, Нишке и Београдске епархије, број преобращених „Турских Цигана“ у православну веру за период 1874-1900. се кретао на следећи начин:²⁵⁰

Табела 6:

Број Цигана муслиманске вере који су преведени у православље у периоду 1874-1900. година.

Година	Епархија	Жичка	Шабачка	Тимочка	Нишка	Београдска	Укупно
1874-1884		7	165	12	28	36	248
1884-1890		36	11	3	28	183	261
1890-1895		29	0	2223	302	808	3362
1895-1900		394	4	86	32	290	806
Укупно		466	180	2324	390	1317	4677

У наведеном периоду је, дакле, на нивоу целе Србије, под окриље Српске православне цркве ушло 4.677 „Турских Цигана“. Највише преведених је забележено у периоду 1890-1895. године и то у Тимочној епархији, одакле је стизао и највећи број поменутих жалби на покрштавање. Зашто је покрштавање Цигана муслимана на нивоу целе Србије интензивирано баш у овом периоду, нисмо успели да утврдимо. Проста логика би налагала ситуацију у којој би број прелазака у званичну државну религију требало да буде најинтензивнији у послератним годинама у којима је, с

²⁴⁸ АС, МПС-Ц, 1895-II-72, министар просвете и црквених послова А. Ђорђевић – начелнику Среза бањског, 27. септембра/9. октобра 1894, у Београду.

²⁴⁹ Исто.

²⁵⁰ АС, МПС-Ц, 1901-VI-15, Извештаји Духовних судова Жичке, Шабачке, Тимочке, Нишке и Београдске епархије – министру просвете и црквених послова Љ. Ковачевићу, 9/21. октобра 1901. у Чачку, 10/22. октобра 1901. у Шапцу, 9/21. октобра 1901. у Зајечару, 12/24. октобра 1901. у Нишу, 22. октобра/3. новембра 1901. у Београду.

друге стране, број преведених био најмањи. Такође, након овог петогодишњег периода масовнијег покрштавања поново је дошло до затишја, а број преведених драстично је смањен. У сваком случају, и поред већег броја покрштених Цигана муслимана, стварне религиозне спознаје у смислу чистоте вере међу њима и даље није било пошто су махом настављали да практикују неки свој облик „циганске вере“. На тај начин је једина практична корист државе од увођења циганског становништва у православље било њихово лакше праћење кроз статистику.

Ниш – друга престоница Србије

„Данас Ниш није тако многољудан, као пре његова ослобођења, пошто му се готово сво мухамеданско становништво иселило; но, ипак, са његових шеснаест хиљада и нешто више становника, он долази одмах за Београдом...“²⁵¹

Град Ниш лежи на обалама реке Нишаве, између два брда, Виника на северу и Горице на југу који, попут нишких врата, отварају све путеве ка Константиновом граду. Град бурне и величанствене историје, у турске је руке први пут пао 1385, четири године пре Косовске битке, и остао, са краћим прекидима, под турском управом све до 1878, када поново постаје српски град. Према описима савременика, током првих година по ослобођењу, на самом почетку изградње новог друштва и вароши, Ниш је био турска паланка у којој је власт морала, нешто милом а нешто и силом, да просеца град новим, правим улицама, јер су неке од њих, и то оне најглавније, биле тако узане и пуне кафана да ни воловска кола нису могла да прођу до пазара.²⁵² И поред тога, Ниш је одмах добио епитет друге престонице Србије у којој су се, у складу са идејом краља Милана, одржале седнице Народне скупштине у оба сазива 1878. и 1879/80. године, а за потребе краља и његовог двора купљена је једна прилично трошна зграда од наследника нишког Хафис-паше.²⁵³ Здање је изградио сам Хафис-паша, нишки мутесариф, који је 1805. године био заповедник

²⁵¹ В. Карић, *Србија, опис земље, народа и државе*, Београд 1887, 783.

²⁵² В. Стојанчевић, *Демографске промене у Нишу*, Историја Ниша II, Ниш 1984, 33.

²⁵³ С. Терзић, *Политички живот у Нишу до Првог светског рата*, Историја Ниша II, Ниш 1984, 86.

турске војске у бици код Иванковца у Првом српском устанку. Конак је најпре изграђен као удобна резиденција муслиманског великодостојника, са приземљем које је носило десет двоструких храстових стубова, два стамбена крила са таваницама изрезбареним турским орнаменталним дуборезом, и доксатом према Нишави са кога се пружао поглед на тврђаву. Осиромашени Хафис-пашин унук Бећир-бег, запустео је био конак толико да, како у свом опису сликовито приказује Феликс Каниц, у њему није било нити једне просторије у којој би се могло становати; ветар је звиждао кроз разбијена прозорска окна, док је снег у ковитлацима падао на непоплочани под.²⁵⁴ Упркос томе, пропали али поносити Бећир-бег није хтео да уступи двор краљу Милану. Отишао је у Цариград где је, због материјалних тешкоћа у које је запао, на крају извршио самоубиство, па је откупну цену за конак прихватио његов син и Хафис-пашин праунук Мустај-бег.²⁵⁵ Након што је здање доведено у ред, постало је омиљена резиденција краља Милана који се са његовог доксата више пута обраћао нишким житељима.²⁵⁶

Најсликовитији опис Ниша и краљевог двора по ослобођењу, попут каквог огледала стања у коме се читаво Османско царство у то време налазило, пружа нам Милан Ђ. Милићевић пишући тих послератних година о новим крајевима Србије:

„Онда је то био пакао у средини раја: у средини онако миле околине, варош нишка беше сметлиште турске нечистоће, где је чамао и опадао некад силни и страховити Турчин: куће не беху као куће, нити улице као улице. Ни сто корака није могао човек корачити, а да не уђе у какву улицу без излаза. И ту га обично среташу деца и вичу: - Не се искача туда, не!

У средини најживљег пазара двоја се кола нису могла размимоићи; него, ако се сретну, морају се или враћати назад, или расточити докле се прогурају једна мимо друга. У једној улици човек удара на џамију која се испречила на сред среде улице; у другој се мора провлачити испод каквог кафанског чардака, с кога му се често сливала за врат берберска сапуница...

Даље тамо, могао се човек углубити у какву барушину, или би натрапао на какве стрвине које се лагано распадају по вољи сунца, ваздуха и кише.

²⁵⁴ Ф. Каниц, *Србија, земља и становништво*, Београд 1991, 161.

²⁵⁵ Исто.

²⁵⁶ Исто, 162.

Неколико хиљада кола тога ђубрета дигнуто је с нишких улица и извезено ван вароши, па се онда довлачила чиста земља и песак за насипање.

Краљ Милан, ушавши у Ниш, био је најпре одсео у граду; али је „конак пашин“ био тако опао, да се у њему није могло ни лети боравити...Поред прозора у соби био је неки вајни миндерлук за седење. Краљ би некад, посевши на том миндерлуку, устао да прими кога, или да прохода по соби, а кад би се вратио, затекао би своје место већ завејано снегом.“²⁵⁷

Овако је у очима савременика изгледао Ниш по ослобођењу, мада треба истаћи да су и поред ујурбане изградње вароши и политичког живота који се често селио у другу српску престоницу, главна обележја старог Ниша и живота његових становника још дуги низ година остала балканско-оријентална. Иако се празнина настала одласком Турака доста брзо и динамично попуњавала новим становницима, старе Нишлије свих вера наставиле су да уживају у грицању леблебија, чибуцима и „сркању и печењу кафе“, док су стара нишка чаршија, варошке махале и четврти подељене према конфесионалној и етничкој припадности, источњачки типови кућа али и заната, начина трговања и караванског саобраћаја, одржавале оријентални колорит вароши још дуго по одласку Турака.²⁵⁸ Ма колико биле значајне и радикалне промене, пре свега на политичком, а потом и на етничком, имовинском, друштвеном и урбанистичком плану, тек после првог светског рата почеће видљивије да нестају стара традиционална ношња, стари говорни језик као и други облици патријархалног живота Нишлија.²⁵⁹

Када је кнез Милан, званично позван од представника нишких муслимана, Јевреја и хришћана, 16. јануара 1878. године ујахао у Ниш, поздравио је нишке грађане речима: *„Поздрављам вас, као заступник правде, као бранилац слободе, једнаке за све грађане, за све вере!“*²⁶⁰ Без обзира на обећану једнакост, и поред гарантовања живота и имовине, из Ниша се после рата иселио велики број Турака, о чему смо на претходним страницама већ говорили. Турска статистика наводи да је у

²⁵⁷ М.Ђ. Милићевић, нав. дело, 101-103.

²⁵⁸ В. Стојанчевић, *Демографске промене у Нишу*, 33.

²⁵⁹ Ј. Ђирић, *Ниш 1878-1915*, Нишки зборник, бр. 5, Ниш 1978, 75.

²⁶⁰ М.Ђ. Милићевић, нав. дело, 91.

Нишкој кази 1873. године живео 4.921 мушкарац муслиман,²⁶¹ уз претпоставку да је и број муслиманки био приближан.²⁶² Од овог броја, само незнатан део се бавио неком врстом трговине; већина је живела од прихода са својих пољопривредних имања и од заната.²⁶³ Према подацима српских војних и цивилних власти, из Ниша се, од краја рата до средине августа 1878. иселило 375 муслиманских породица са 1.711 душа на 691 колима.²⁶⁴ С друге стране, према извештају начелника штаба врховне команде министру спољних послова, из Ниша се, у истом периоду иселило 4.274 Турака, односно 1.075 турских породица.²⁶⁵ Судбина ових Турака који су се кроз читав 19. век исељавали у правцу Турске како је који крај Србије био ослобађан, приказана је и кроз једну анегдоту: *„Њих има који су се родили у Јагодини. Одатле их је дигао Кнез Милош и стерао у Београд. Из Београда кренуо их је Кнез Михаило у Ниш. Из Ниша потискује их краљ Милан даље. Турци се ти исељавају у Приштину, Скопље, Призрен, Солун. – Што идете тамо, кад ћемо ми ионако за вама, реку некад Срби, као шалећи се с Турцима.“*²⁶⁶ Ипак, да је свака шала имала и своју збиљу, сведочи и нишки начелник Коста Павловић коме је после ослобођења пало у задатак да олакша исељавање муслимана преко границе. Он је једном приликом изјавио како би се о трагичним сценама приликом расанка Турака од земље могла написати посебна књига. Само је незнатном броју пошло за руком да брзо прода своја имања, док је осталима, да ублажи беду, сам Павловић кад год је могао, помагао скромним средствима која су му била на располагању. Јадници су му били дубоко захвални а једна Туркиња му је донела комад миришљавог сапуна са речима: *„Дај то својој жени; од свега оног што ми је остало то је једина ствар која може да се понуди као поклон!“*²⁶⁷ Тако се у јануару 1878. године, на списку нишке сиротиње којој је српска врховна команда пружала помоћ у храни, налазило и 944 душе „Турака“, муслимана који су прешли у српско поданство.²⁶⁸ Осим њих, у граду

²⁶¹ М. Јагодић, *Насељавање Кнежевине Србије 1861-1880*, 131-132; В. Николић-Стојанчевић, *Лесковац и ослобођени предели Србије 1877/8. године*, 10-11.

²⁶² (Видети објашњење у фусноти 62); В. Николић-Стојанчевић, *Лесковац и ослобођени предели Србије 1877-1878. године*, Т I.

²⁶³ Ф. Каниц, нав. дело, 152.

²⁶⁴ М. Јагодић, *Насељавање Кнежевине Србије 1861-1880*, 133.

²⁶⁵ М. Ђ. Милићевић, нав. дело, 108.

²⁶⁶ Исто.

²⁶⁷ Ф. Каниц, нав. дело, 163.

²⁶⁸ В. Николић-Стојанчевић, *Лесковац и ослобођени предели Србије 1877-1878. године*, 72.

се, према актима из оног времена, задржало и неколико угледнијих нишких Турака попут Јакуп Мустафе, Хасан ефендије, Ибрахима Алиахметовића, Јемин-аге и Јунус-бега,²⁶⁹ мада углавном тек колико да продају своја имања.

На крају је, према извештају начелника штаба врховне команде, у Нишу по сопственој вољи остало да живи 79 турских породица са 316 душа, а сви су се настанили у Београд махали, где су имали једну џамију.²⁷⁰ Овај податак се донекле поклапа са подацима пописа из 1884. године према коме је забележено 375 Турака у вароши, што значи да се њихов број, вероватно путем природног прираштаја, унеколико увећао.²⁷¹ Иначе се број муслиманских становника Нишког округа у послератним годинама није значајније мењао што показују и подаци из спроведених пописа становништва:

²⁶⁹ Исто.

²⁷⁰ М. Ђ. Милићевић, нав. дело, 108; Попис становништва који су српске власти спровеле у ослобођеним крајевима 1879. године, прилаже број од 1.168 муслимана настањених у нишкој вароши (*Државопис Србије XI*, 56-57.) Разлика од 852 муслимана између ова два наведена податка може се приписати великом броју Цигана муслимана настањених у Нишу.

²⁷¹ Осим њих, у вароши је забележено и 24 становника албанске националности. (*Државопис Србије XVI*, 264-266).

Табела 7.

Муслиманско становништво Нишког округа према полу и врсти настањења у пописима 1879. и 1884. године:

Нишки округ	1879.	1884.
Мушко становништво	1272	1229
Женско становништво	1173	1109
У вароши	1168	1669
На селу	1277	669
Укупно	2445	2338

За преостало муслиманско становништво Ниша и њихове верске и обредне потребе, у граду је, од самог ослобођења, постојала и била активна џамија у Београд махали, као и муслиманско свештенство које се, према извештајима начелства Нишког округа, састојало од једног муфтије, једног мудериса, два имама и два мујезина.²⁷² Њихове плате издвајане су делом из државне касе а делом из прихода џамијског имања који је годишње износио 2.995 динара и 40 пара динарских, а којима је руководило Начелство Нишког округа према наредби Министарства финансија, пре него што је препуштено на управљање џамијским туторима.²⁷³

²⁷² АС, МПС-П, 1880-I-139, нишки муфтија Афус Сали – начелству нишком, 5/17. децембра 1879, у Нишу; начелник Нишког округа Ј. Бабић – министру просвете и црквених дела С. Бошковићу, 8/20. децембра 1879, у Нишу.

²⁷³ АС, МПС-П, 1880-I-139, исти- истом, 30. децембра 1879/11. јануара 1880, у Нишу.

Нишко муслиманско свештенство

„Ниш је друга престоница Србије, а поред тога, што је Ниш на средо-краћи железничког пута из Србије за Турску и обратно, из Турске за сву западну Европу, Ниш је огледало, које безбројни мухамедански путници са Истока у Европу, по урођеној осетљивости верској загледају и по њему цене ону пажњу која се њиховим духовним старешинама поклања. И са ове тачке гледишта, звање, служба и положај мухамеданског хоџе у Нишу, огледи су части, и ја коме је тај положај у део пао, сматрам за особиту част што сам ово добио.“²⁷⁴

Хафиз Ибрахим Махмутовић,
хоџа у нишкој џамији

По ослобођењу Ниша, затечено стање по питању нишког муслиманског свештенства било је следеће: један муфтија и један имам са по 45 динара месечне плате, један мудерис са платом од 60 динара, један мујезин са 40 динара примања, и један дервиш који је добијао 10 динара месечно. Сви су плату примали из прихода џамијских имања и никаквих других такси, нити доходака, нису имали.²⁷⁵ Једина активна џамија налазила се у Београдској махали, у којој су се настанили и сви преостали нишки муслимани. Београдска махала или Београд-мала захватала је простор између Тврђаве и реке Нишаве а њене темеље поставили су Турци по заузећу града 1455. године.²⁷⁶ Џамија која је остала за употребу локалних муслимана подигнута је највероватније у првој четвртини 18. века, у време изградње данашњег тврђавског објекта.²⁷⁷ У прво време, приходи од џамијских имања су били у надлежности начелства Нишког округа, да би исте године били предати на управљање џамијским туторима како би они плаћали џамијске трошкове и плате свештенству, уз напомену да *„новцем савесно рукују и за сваки издатак да морају*

²⁷⁴ АС, МПС-Ц, 1904-V-36, нишки хоџа хаџи И. Махмутовић – министру просвете и црквених дела А. Ђорђевићу, 23. јула/4. августа 1898, у Нишу.

²⁷⁵ АС, МПС-П, 1880-I-139, начелник Нишког округа Ј. Бабић – министру просвете и црквених дела С. Бошковићу, 8/20. децембра 1879, у Нишу.

²⁷⁶ Ј. Ђирић, *Урбани развој Ниша*, Историја Ниша II, Ниш 1984, 183-184.

²⁷⁷ Сам објект џамије као и минарет очували су се до пред Други светски рат, док су данас видљиви само њихови остаци. (Исто, 184.)

имати уредне признанице.²⁷⁸ Како су приходи џамијског имања за 1880. рачунску годину износили 2.995 динара и 40 пара динарских, министри просвете и финансија решили су да се из тог прихода део новца одваја за џамију и плате хоџама, а део за издржавање муслиманске сиротиње у граду. Осим овога, из државног буџета је одређена сума од 1.200 динара годишње, као помоћ за нишку џамију и свештенство.²⁷⁹ Такође, мухамеданска вероисповедна општина у Нишу требало је да пошаље мишљење министарству колико је лица заиста потребно за вршење верозаконских дужности код муслимана, како се они који нису потребни не би о џамијском трошку издржавали.²⁸⁰ Од тада су нишку џамију углавном опслуживали један или двојица хоџа, старији и млађи, и један муџезин.²⁸¹ Понекада су редовне хоџе уједно били и вероучитељи у турској основној школи у Нишу, мада се за учитеља турског језика и исламске веронауке често доводило посебно лице. Осим њих, како је већ напоменуто, у Нишу се налазио и нишки муфтија као духовни поглавар муслиманских верника у Србији, надређен свом муслиманском свештенству. Као што је било прописано на нивоу целе Србије, и нишке хоџе је предлагао нишки муфтија, а потврђивало министарство просвете и црквених послова.²⁸² Такође, попут осталих хоџа у Србији, и нишком је, поред редовних обавеза, у дужност падало и вођење књига рођених, венчаних и умрлих на српском језику, или у српском преводу, као и опела, венчања и образивања деце, зашта није постојала прописана надокнада као код православног свештенства, већ се плаћало по вољи и слободном нахођењу. Осим тога, хоџе су, за војне власти, морале бесплатно да врше заклетве над муслиманским војницима у српској војсци.²⁸³

²⁷⁸ АС, МПС-П, 1880-I-139, министарство просвете и црквених послова – начелству Округа нишког, 10/22. јула 1879, у Београду.

²⁷⁹ АС, МПС-Ц, 1889-XIII-76, признаница нишког хоџе и имама Мехмет ефендије и Хаџи Хамид ефендије, 10/22. фебруара 1884, у Нишу; АС, МПС-Ц, 1889-XIII-76, министар просвете и црквених послова С. Милосављевић – Начелству Округа нишког, 10/22. јула 1889, у Нишу.

²⁸⁰ АС, МПС-П, 1880 I 139, исти – истом, 4/12. јануара 1880, у Београду.

²⁸¹ Извори не пружају прецизније податке о нишким хоџама који су службовали у Нишу током периода о коме говоримо. Ипак, из докумената смо могли да утврдимо двојицу са најдужим стажом. Први је био Хусеин Хаџиасановић који је ту дужност обављао од 1880. до 18. марта 1898. године, када је и умро. Након њега, на место нишког хоџе постављен је Хаџи Ибрахим Махмутовић који је ту дужност обављао до краја периода који обрађујемо.

²⁸² АС, МПС-Ц, 1904-V-36, нишки муфтија И. Али Спахић – министру просвете и црквених дела А. Ђорђевићу, постављење хоџе у Нишу, 22. маја/3. јуна 1898, у Београду.

²⁸³ АС, МПС-Ц, 1904-V-36, нишки хоџа И. Махмутовић – министру просвете и црквених дела А. Ђорђевићу, 15/27. јануара 1903, у Нишу.

Што се тиче плата и других материјалних трошкова, муслимански свештеници су се обраћали директно министру просвете, а понекад је, у њихово име, то чинио и нишки муфтија.²⁸⁴ Како су нишке хоце имале међу најнижим платама у земљи,²⁸⁵ на адресу министарства просвете стизале су, најчешће, управо њихове молбе. Осим тога, Ниш је био и један од најскупљих градова Србије, па су овакви захтеви често били сасвим оправдани.²⁸⁶ И поред овога, министарство им није излазило често у сусрет. Пре свега, Ниш је, за разлику од пограничних крајева насељених албанским муслиманским становништвом, сматран мирним и безбедним градом, а осим тога, у Нишу је постојала и јеврејска црквена општина која се такође издржавала из буџета, па се морало водити рачуна о једнакости међу страним вероисповестима. Тако је, након једне у низу молби за повећање плате, начелник Нишког округа написао министру просвете да *„начелство, водећи рачуна о једнакости и суревњивости, налази: да је Мухамеданском вероучитељу довољна она плата која му се по Буџету издаје, кад се она Еврејском вероучитељу још не даје.“*²⁸⁷

Турска школа у Нишу

Осим џамије, у Нишу је, поред католичке и јеврејске, постојала и једна турска основна школа. Налазила се у дворишту џамије у Београд махали а за њено постојање српске власти као да су сазнале тек више година касније, када су нишки муслимани одлучили да од државе траже накнаду којом би се и турском учитељу, попут других учитеља редовних српских школа, плаћао стан и огрев. Суд општине

²⁸⁴ АС, МПС-Ц, 1896-V-52, молба за повећање плате нишког хоце Х. Асановића – министру просвете и црквених послова Ј. Бошковићу, 5/17. новембра 1892, у Нишу; молба за повећање плате имама Мехмед ефендије – истом, 5/17. новембра 1892, у Нишу; АС, МПС-Ц, 1896, V, 52, молба за повећање плате нишког хоце Х. Асановић – министру просвете и црквених послова Љ. Ковачевићу, 4/16. октобра 1896, у Нишу; АС, МПС-Ц, 1901-I-75, молба за повећање плате нишком хоци и мујезину, нишки муфтија И. Али Спахић – министру просвете и црквених послова П. Маринковићу, 25. фебруара/9. марта 1901, у Нишу.

²⁸⁵ *„По буџету за ову годину, одређена је помоћ 1) старијем хоци у Нишу 600 динара, 2) млађем хоци у Нишу 450 динара и 3) турском учитељу у Нишу 800 динара“*, АС, МПС-Ц, 1896-XII-106, министар просвете и црквених послова Љ. Ковачевић – начелству округа нишког, 3/15. маја 1896, у Београду.

²⁸⁶ *„Господину министру је познато каква је у Нишу скупоћа, те да се са 50 динара може само бедно живети, а о угледу и достојанству свог положаја не може се ни мислити.“* АС, МПС-Ц, 1904-V-36, нишки хоца И. Махмутовић – министру просвете и црквених дела А. Ђорђевићу, 23. јула/4. августа 1898, у Нишу.

²⁸⁷ АС, МПС-Ц, 1904-V-36, начелник Нишког округа Д. Стевановић - министру просвете и црквених дела А. Ђорђевићу, 11/23. септембра 1897, у Нишу.

нишке, тражећи по овом питању упутства од министарства просвете, писао је средином 1885. године министру о постојању турске школе у Нишу о којој се не зна ни када, ни како је отворена, нити шта се у њој предаје, осим да је похађају искључиво муслиманска деца, и да уче на турском језику.²⁸⁸ Како би се читава ствар што пре рашчистила и решила, министар просвете је затражио хитан извештај о следећим питањима: колико у школи има ђака и ко им је учитељ, колико дуго школа постоји и шта се у њој учи, има ли школа било какав надзор, колика је плата учитеља и одакле се издаје, као и пристају ли Турци чија се деца тамо школују, да се у школи учи и српски језик и друга општа знања која ће им бити потребна као српским грађанима.²⁸⁹ Тек када су нишке власти по овом налогу почеле да се распитују о школи, дошло се до ближих сазнања. Како се испоставило, школа је отворена одмах по ослобођењу Ниша и, како се чини, отворили су је сами нишки муслимани који су остали да живе у граду. Као мешовита мушко-женска четвороразредна школа, у првој години постојања уписала је укупно педесеторо деце. У години 1885. уписано је четрдесеторо деце, мада је увидом у фактичко стање школу похађало четрнаесторо мушке и осморо женске деце. У школи се изучавао турски језик, исламска веронаука, турско писање и турски грађански законик. Све предмете је предавао један учитељ, извесни Хаџи Саид-ефенди Мустафић, а школа, осим учитеља, није имала никаквог другог надзора. Плату у износу од 45 динара учитељ је примао из џамијских прихода и помоћи коју је краљ Милан давао џамији, док су му локални Турци давали стан на коришћење за који су сад тражили надокнаду од српске државе. На питање пристају ли да се у школи, поред турског, учи и српски језик као и друга општа знања, „*сви муслимани су ћутали*“.²⁹⁰

Према, пак, неким другим тврдњама, локалне власти су још 1882. године школи дале дозволу за рад, мада министарство просвете о томе очито није било обавештено.²⁹¹ И поред тога, српски језик се у школи није учио све до 1891. године када је за учитеља доведен Хусејин Бабић, млади Албанац и први свршени српски

²⁸⁸ АС, МПС-П, 1885-XXI-127, Суд општине вароши Ниша – министру просвете и црквених послова С.Д. Поповићу, 21. јула/2. августа 1885, у Нишу.

²⁸⁹ АС, МПС-П, 1885-XXI-127, исти – истом, 25. јула/6. августа 1885, у Нишу.

²⁹⁰ АС, МПС-П, 1885-XXI-127, Суд општине вароши Ниша – начелству Округа нишког, 30. јула/11. августа 1885, у Нишу.

²⁹¹ АС, МПС-П, 1886-XXI-106, Начелник среза нишког Н.С. Чохаџић – начелнику нишког округа, 5/17. априла 1896, у Нишу.

учитељ муслиман, фанатично одан српској ствари.²⁹² С друге стране, надзор над учитељима турског језика и исламске веронауке препуштен је нишком муфтији Ибрахиму Али Спахићу који је имао право да их прима и разрешава у дужност, по сопственом нахођењу. Оно што је важно је чињеница да су ђаци турске основне школе, по њеном завршетку, могли да наставе школовање у српским средњим школама и гимназијама, чиме је рад школе од стране министарства регулисан.

Ипак, то само по себи није значило и успешан, континуиран рад школе која се у наредном периоду сусретала са бројним проблемима. Пре свега је учитељ Бабић, доведен да у школи предаје српски језик и српску историју са земљописом, од почетка наилазио на отпор локалних муслимана који су га сматрали неверником и србофилом, због чега му је учионица најчешће била полупразна.²⁹³ Иако су званично изјављивали да прихватају да им деца уче српски, ђачки родитељи су, најчешће уз подстицај локалних хоџа и вероучитеља, избегавали да их шаљу на часове „ђаурског језика“. Због сталног сукоба и међусобних оптужби, Бабић је тражио премештај у неку српску школу, међутим, министарство је решило да уместо учитеља, из џамијске авлије премести читаву школу. Тако је 1895. године Турска школа у Нишу премештена у српску основну школу у Београд махали у оквиру које су, у посебним приватним зградама, са малим учионицама, од тада радиле две школе: Српско-православна и Српско-мухамеданска.²⁹⁴ Ни ово решење, међутим, није донело очекиване резултате пошто су школу очито похађала деца конзервативних, махом имућнијих нишких муслимана, невољних да се прилагоде новој држави и систему. Према извештају нишког школског ревизора, турске и циганске деце је било далеко више по српским школама у Нишу, него у овој турској.²⁹⁵

Осим нерешивог питања наставе српског језика, у школи се појавио још један, далеко већи проблем настао између нишких Турака и нишког муфтије, што је читаву причу додатно закомпликовало дајући јој шире политичке последице. Нишки муслимани, пре свега они чија су деца похађала школу, нису се слагали са

²⁹² АС, МПС-П, 1891-V-80, министарство просвете и црквених послова – управи вароши Ниша, 5/17. априла 1891, у Београду.

²⁹³ Р. Требјешанин, *Први дани основне школе за албанску децу у Сијарини и њен први учитељ Хусејин Бабић 1898-1906. године*, Лесковачки зборник XVII, Лесковац 1977, 194.

²⁹⁴ М. Миловановић, *Школство Ниша и околине*, Историја Ниша II, Ниш 1984, 123.

²⁹⁵ Р. Требјешанин, нав. дело, 195.

искључивим муфтијиним овлашћењима о постављању и смењивању учитеља, оптужујући га за злоупотребе услед којих су муслиманска деца остајала без адекватног школовања. Тако у једном писму, нишки Турци наводе да су престали да шаљу децу у школу зато што је муфтија на место учитеља довео извесног Османа Махмутовића, простог човека и рабацију који није способан да подучава ђаке, истовремено оптужујући муфтију да намерно поставља такве људе за учитеље како би лакше њима манипулисао: „из узрока обилне плате коју Српска Држава и Општина Нишка плаћа то место ради наше деце, којом платом можда располаже г. Муфтија на начин за који не пристаје да овде наводимо...“²⁹⁶ Месец дана касније, иста група је поновила своје оптужбе на рачун муфтије, али и градоначелника Ниша Ђорђа Генчића који је, како наводе, све знао али је поступао по муфтијиним жељама. Тражећи од министра просвете да им сам обезбеди способног учитеља, муслимани су изнели претњу да ће са са читавим случајем изаћи у новине јер „данас наша деца иду по сокацима а држава плаћа џабе учитеља.“²⁹⁷ Након овога, министар је тражио да му се хитно доставе квалификације поменутог учитеља за обављање учитељског посла.²⁹⁸ Уместо дипломе, у министарство је стигло Генчићево писмо у коме је нишки градоначелник стао у одбрану муфтије и учитеља, преузимајући на себе одговорност за довођење Османа Махмутовића у турску школу. У образложењу свога поступка навео је да је поменутог учитеља довео како би из школе, па и из земље, што пре уклонио његовог претходника, извесног Салима Садиковића, војног бегунца из Турске, кога је, без његовог знања, довео лесковачки хоџа. На основу Генчићевих сазнања, поменути Садиковић је агитовао против Србије, говорећи ђацима да не треба да уче „каурски“ језик, и прекоревајући родитеље што допуштају да им се деца „посрбљују“ због чега су му се, како наводи, нишки Турци жалили. У исто време је водио недозвољену преписку са турским властима у којој је потказивао српске учитеље у Старој Србији, надајући се да ће добити опроштај кривице и дозволу за повратак у Турску. Због тога је, у договору са муфтијом, Генчић одлучио

²⁹⁶ АС, МПС-П, 1886-ХП-106, мухамеданци грађани нишки Бекир Хаџиосмановић, Осман Хаџиавузовић, Етем Османовић, Мустафа Омеровић, Мустафа-бег Мехмедбеговић, Реџеп Фејзуловић, Ахмет-бег Хаџихасанбеговић – министру просвете и црквених послова Љ. Ковачевићу, 8/20. јануара 1896, у Нишу.

²⁹⁷ АС, МПС-П, 1886-ХП-106, исти – истом, 8/20. фебруара 1896, у Нишу.

²⁹⁸ АС, МПС-П, 1886-ХП-106, министар просвете и црквених дела Љ. Ковачевић – Управи града Ниша, 2/14. марта 1896, у Нишу.

да га отера и на његово место доведе Махмутовића, рођеног Нишлију и човека оданог Србији, кога, како се у Генчићевом писму наводи, не симпатишу и оптужују само они Турци који нису српски поданици и који у Србији привремено живе, те „који се приврженошћу према Србији ни мало не одликују.“²⁹⁹ Ипак, да у афери око турских учитеља нису била чиста посла ни са муфтијом, ни са учитељем, сведочи писмо начелника Нишког среза, Николе С. Чохацића, које, због значаја за поменуте догађаје, преносимо у целини:

„Господине Начелниче!

приликом повраћаја овог предмета, који се односи на постављање учитеља за турски језик, сматрам за дужност да Вас известим о правом стању ствари, колико је оно мени познато.

Турска школа у Нишу приватна је установа. За отварање њено добио је дозволу Ибрахим ефендија Али Спахић, турски хоџа још у 1882. години.

Он је ту дужност вршио више година. Ну кад је пре 2-3 године постао Муфтија, не могући обе дужности вршити, он је из Турске доводио друга лица, која су учитељевали, али је плату из окр. благајне увек узимао Ибрахим ефендија на своју признаницу, па је кратким путем предавао дотичном лицу. Кад се упразнило учитељско место прошле године одласком онд. учитеља, неколико оvd. Турака ниже класе и рођаци Османа Мамутовића, позову овог Османа да привремено врши дужност учитељску, док се из Турске не добави други учитељ. Ну, овај беспосличар да би што дужје остао на овој дужности, за коју ни најмање није спреман, разним интригама преко овдашњих либерала успе, да га узме у заштиту г. Генчић, и да га задржи на том месту, не дозволивши да се доведе други учитељ.

Поменути Муфтија и дан данас прима из касе учитељеву плату на своје име и на своју признаницу, па је по наредби г. Генчићевој издаје овом самозваном учитељу.

Сви су Турци извели из школе своју децу, само је остало неколико циганчади.

По мом мишљењу ову ствар треба реиити наредбом Начелству окр. нишког, да се не меша у постављању учитеља за турску школу већ да се то право и даље

²⁹⁹ АС, МПС-П, 1886-ХП-106, Управник града Ниша Ђ. Генчић – министру просвете и црквених дела Љ. Ковачевићу, 6/18. марта 1896, у Нишу.

остави Муфтији Ибрахиму ефендији, који је и добио дозволу за отварање турске школе и који је једини у стању да оцени квалификације турских учитеља.

Г. Министар кад је био овде у Нишу последњи пут питао ме је о овој ствари, и ја сам му у неколико дао обавештење у овом смислу. За то и Вас о овом извештавам, да би једном решили ову ствар у корист ових молилаца.

Примите Господине Начелниче, уверење о мом отличном поштовању.

Никола С. Чохаџић

*Начелник среза нишког.*³⁰⁰

У међувремену, на поновно инсистирање министарства, учитељ је послао на увид документ који је требало да му послужи као сведочанство о квалификацијама за обављање учитељског посла, међутим, како је документ био цео исписан на турском језику, у читаву причу је увучено и министарство иностраних дела са задатком да документ преведе и провери код надлежних турских органа. У одговору министарства иностраних дела је стајало да достављени документ не представља никакво сведочанство, већ потврду о учитељској спреми коју су, на основу слободне процене, на турском језику написали и потписали неки муслимански грађани Ниша, те да *„на основу извешћа Краљевског Посланства у Цариграду, имамо част јавити, да се и у Турској, као и у свима другим европским државама способност учитеља доказује сведоџбама школским, а не документима грађана, који не само да нису надлежни, него могу често пута бити пристрасни у оцењивању, да ли дотично лице има спреме да буде учитељ и то утолико мање, што грађани нишки, који нису имали прилике да се уче у вишим школама турским, нису у стању да приложеним документом докажу да Осман Махмудовић има квалификације за учитеља. Према томе поднети документ, који се овим враћа, не може послужити Махмудовићу као доказ да има спреме за учитеља турског језика. За то је једини доказ школска сведоџба.*³⁰¹

Оно што, пак, привлачи пажњу је одлука министарства просвете да, након овога, уместо да смени, дозволи Осману Махмудовићу да настави са обављањем

³⁰⁰ АС, МПС-П, 1886-ХП-106, Начелник среза нишког Н.С.Чохаџић – начелнику нишког округа, 5/17. априла 1896, у Нишу.

³⁰¹ АС, МПС-П, 1886-ХП-106, министарство иностраних дела – министарству просвете и црквених дела, 1/13. априла 1896, у Београду.

учитељског посла у турској школи у Нишу и поред даљих инсистирања и молби нишких Турака да се на то место доведе квалификовано лице. Шта је тачно стајало иза овакве одлуке није нам са сигурношћу познато, мада се из неких других преписки може закључити да су српске власти имале обичај да избегавају ангажовања школованих лица из Турске у муслиманским школама у Србији плашећи се агитације и негативног утицаја која су таква лица често имала, нарочито код муслиманске младежи. На такву политику утицао је и сам учитељ Хусејин Бабић, уједно и Махмутовићев зет, сматрајући школоване хоџе и вероучитеље опасним по српску државу и интересе.³⁰² Осим тога, Ниш је у то време био познат као поприште борбе између српских радикала и либерала који су у њему имали главно упориште. Позната је ствар да у то време скоро да није било питања из привредног, друштвеног и културног живота Ниша које није било предмет међупартијских трвења и обрачуна.³⁰³ Очито да је тако и ова афера нашла своје место у међусобним српским политичким размирицама. Либерали, којима је припадао и Ђорђе Генчић, уживали су велико поверење владајуће куће Обреновића, па се интереси који су стајали иза целе приче налазе пре свега у том домену.³⁰⁴ Осим тога, властима је било познато одбијање нишких Турака да им деца уче српски језик, о чему их је обавештавао учитељ Бабић, иначе нишки општински одборник близак краљевим напредњацима. Такође, и нишки муфтија, осим што је био краљев посланик, као врховни муфтија у Србији је уживао и заштиту Турског посланства. Настојећи да у што већој мери избегну дипломатске инциденте, српске власти се нису превише мешале у рад и одлуке нишког муфтије о постављању и смењивању

³⁰² Такав случај догодио се у српско-мухамеданској основној школи у Сијарини, када је учитељ за српски језик послао поверљиво писмо властима у коме инсистира на томе да вероучитељ буде искључиво Албанац „који је мало прост и који не зна много турски, т.ј. који није свршавао најновије турске школе. Алил (председник Бањске општине, прим.а.) врло греши у овоме, он не зна задатак и циљ ове школе него све слуша нишког муфтију...Молим Вас чувајте ово у тајности, јер ако сазна који Арнаућин, онда ја морам бежати из Сијарине.“ АС, МПС-П, 1900-XXX-48, Пбр. 967, X. Бабић – министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 12/24. јануара 1900, у Сијарини.

³⁰³ С. Терзић, *Политички живот у Нишу до Првог светског рата*, 91.

³⁰⁴ Ђорђе А. Генчић је био индустријалац, један од вођа Либералне странке, градоначелник Ниша (1894- 1899) и министар унутрашњих послова у влади краља Александра Обреновића (1899-1900). Био је један од оштрих противника женидбе краља Александра са грађанком Драгом Машин, чији је брак јавно осудио, након чега је неко време провео у затвору. Добио је епитет познатог српског завереника након што је био један од главних учесника у завери везаној за „мајски преврат“ 1903. године, када су убијени краљ Александар и краљица Драга. (више о овој личности погледати у: Ч. Попов, *Генчић, Ђорђе А.*, Српски биографски речник, 2, В-Г, Нови Сад 2006, 646-648).

хоџа и учитеља, докле год то није ишло на штету српских интереса. Крајња, мада не и званична одлука министарства је била таква да је учитеља за српски језик и опште предмете у турској школи постављао министар просвете, и он се равнао са учитељима српских народних школа и по плати и по станарини, док је постављање учитеља за турски језик и исламску веронауку у потпуности препуштено нишком муфтији.³⁰⁵ На тај начин су муслимани у Нишу, и њихов просветни и верски живот, иако званично под надзором српског министарства просвете и црквених послова, најчешће били препуштани њиховим сопственим верским поглаварима.

Ипак, читава прича овиме није добила свој епилог. Нишки муслимани су наставили да шаљу жалбе на нишког муфтију, истичући као главни разлог његову самовољу, да би се годину дана касније, жалбама придружио и сам учитељ Осман Махмутовић наводећи да, од када је почео да обавља дужност учитеља турског језика, никада од муфтије није примио плату у целости, док новац за стан и огрев никада није ни видео. Такође, Махмутовић у својој жалби истиче да је муфтија човек поред кога се ниједан учитељ није могао задржати у муслиманској основној школи у Нишу јер као услов за постављање учитеља тражи половину учитељских прихода.³⁰⁶ Након овога, Махмутовић је отпуштен из турске школе, а муфтија је наставио да поставља и смењује учитеље. Ипак, до међурешења се на крају дошло, мада је претходно морало да потече много воде. Нишки муслимани су остали истрајни, а неколико година касније, након отпуштања још једног у низу учитеља после само три месеца службе, у министарство је стигла до тада најозбиљнија притужба на нишког муфтију од стране нишких муслимана. Због увида у целокупно стање које се тиче међусобних односа између нишких муслимана с једне, нишког муфтије с друге, и српских власти с треће стране, писмо преносимо, и овога пута, у целини:

„Господину Министру Просвете и Црквених Послова

Српска Влада, водећи бригу о нама, као поданицима Српским – вере мухамеданске, отворила је за нашу децу једну српско-мухамеданску школу у Београд махали у Нишу.

³⁰⁵ АС, МПС-П, 1901-VII-45, Одбор нишких народних школа – школском надзорнику у Нишу, 16/28. новембра 1901, у Нишу.

³⁰⁶ АС, МПС-П, 1897-59-52, учитељ турског језика О. Махмутовић – министру просвете и црквених послова А. Николићу, 27. августа/8. септембра 1897, у Нишу.

Српска Влада, овим чином доказала је да подједнако води старање о свима Српским поданицима без разлике на веру.

На овом чину Српске Владе ми смо из дубине наше душе благодарни.

Но, у колико смо благодарни Српској Влади на толеранцији и човечанском старању о нашој деци, у толико смо принуђени да изјавимо Господину Министру наше негодовање против Муфтије Нишког г. Ибраима-Али-Спаића, оvd. зато:

I

а) Што г. Муфтија, не водећи довољно бригу о напредовању ове наше школе, поставља сам и сам разрешава учитеље мухамеданске вере, руковођен једино својим личним интересима.

б) Што г. Муфтија ни у колико не заслужује поверење ни једне Српске Владе, зато што је без знања Српске Владе, у 1892. години водио преко Нишког конзулата и Београдског Посланства у „Солун“ а одатле у „Цариград“ неког Лазара Донића, те да открије неку измишљену заверу бајаги управљену од стране Српских државника и Скупштинара против живота Њ.В. Султана.

По овој издајничкој достави Донићевој, Донић се са г. Муфтијом бавио у самом Сарају три дана.

Ну када је ово дело изашло на видело, исти Лазар Донић, осуђен је Нишким Првостепеним Судом на три године робије у лакој окову, а Муфтија г. Ибраим као саучесник Донићев није узет на одговор нити је стављен под кривичну истрагу! На њему је и данас морална осуда.

Дело ово још ни данас није застарело спрам г. Муфтије.

Све што смо до сад казали сушта је истина и оснива се на актима кривице Лазара Донића, која су свршена 1894. год. у Нишком Првостепеном Суду.

II

Муфтија г. Ибраим прима од српске државе плату у 200 динара месечно, зато није право да поред своје плате и друге зараде, преполовљава и учитељску плату; па кад учитељ изјави да са половином плате и пола квартирине не може да опстане, онда Муфтија г. Ибраим сам на своју руку из личног интереса одпушта таког учитеља, и тражи другог, па био добар или не.

Крајње је време да се такој егоистичној радњи и самовољи г. Ибраимовој стане на пут те да он са својим радом не буде Држава у Држави.

Наша деца и ако су мухамеданске вере, опет и на Српском и на Турском језику треба да буду васпитана, тако да љубе свога Краља и Отаџбину – Србију, и да љубе своју мухамеданску веру у којој су рођена.

Таково васпитање може им дати само интеллигентан светски човек, а никад фанатик, какове г. Ибраим претпоставља добрим и интеллигентним учитељима.

Зато молимо Господина Министра да изволи наредити: да се г. Ибраиму преко Господина Школског надзорника за округ Нишки закаже, да у будуће не располаже самовољно са службом учитеља мухамеданске вере, по томе, да не може ни из каквих својих надзора и личне користи примати, ни отпуштати учитеље без „општег школског одбора“ и одобрења Господина Министра Просвете и Црквених Послова.

За доказ наших навода нека Господин Министар изволи изискати акта од Нишког Првостепеног Суда, ако за потребно нађе; а о самом учитељу г. Јусуфу, даће нужно извешће г. Школски надзорник и г. председник општине Града Ниша.

Молимо да се наш досадашњи учитељ г. Јусуф Алиловић утврди у свом звању, као квалификован, интеллигентан и добар учитељ и човек.

Молимо да се о томе извешће на потпис преко ово-окр. Начелства.

Прилажемо пријавну таксу.

У нади да ће нам Господин Министар дати праведног задовољења, сматрамо за особиту част назвати се

ГОСПОДИНА МИНИСТРА

Понизни

4. јуна 1901. год.

у Нишу

Невзад-бег Есад-Беговић, Осман Мамутовић

Мустафа Нидаји, Осман Мудеризовић

Сајит Еминовић, Ђазим Абдуловић,

Рифат Н. Малбатин, Мамут Хаџи Мустафић,

Шериф кмет.³⁰⁷

³⁰⁷ АС, МПС-П, 1901-XXI-52, жалба нишких муслимана на нишког муфтију упућена министру просвете и црквених послова Љ. Ковачевићу, 4/16. јуна 1901, у Нишу.

По наређењу министра просвете поново је спроведена истрага али се читава прича сводила практично на исто. Учитељ је тврдио да је из Турске дошао на позив нишког муфтије како би предавао турски језик у муслиманској основној школи у Нишу и да је само у првом месецу примио пун новчани износ на име своје учитељске плате, док је следећег месеца примио половину суме. Након што се побунио код муфтије, и након што су му се придружили нишки муслимани, трећег месеца је примио пуну плату, али је одмах након тога, из њему непознатих разлога, био отпуштен из службе.³⁰⁸ Саслушан је и нишки муфтија који је, пак, изјавио да је поменути учитељ ђаке злостављао, да је неуредно долазио у школу и држао наставу, као и да је у школи, пред ђацима, показивао на слику краља Александра говорећи: „*Овај ће све да вас покрсти, па ћете јести свињско месо, а и сада већ нисте прави муслимани...*“ Након овога, муфтија је, према сопственој тврдњи, решио да га отпусти додајући да „*ја оваквог вероучитеља, који је чак почео и Нашег Светлога Краља да вређа, нисам смео више у школи трпети, него сам га отпустио.*“³⁰⁹ Да је истина можда негде на средини, посведочио је на крају школски надзорник за Нишки округ, сматрајући да је учитељ Јусуф Алиловић „*млад фанатизирани муслиман*“ кога треба што пре удаљити из земље због лошег утицаја на локалне муслимане, али да ни нишки муфтија није цвећка, и да му се треба одузети искључиво право да поставља и смењује вероучитеље по сопственом ћефу.³¹⁰ Тако се, на крају, дошло до компромисног решења. Учитељ Алиловић је отпуштен из службе, након чега је напустио Србију, док је нишком муфтији, Ибрахиму Али Спахићу, саопштено да нема више права да прима и отпушта учитеље српско-мухамеданске школе у Нишу, без претходног одобрења надлежне власти.³¹¹

³⁰⁸ АС, МПС-П, 1901-XXI-52, саслушање Јусуфа Алиловића у Окружном суду у Нишу, бившег учитеља српско-мухамеданске школе у Нишу, без датума.

³⁰⁹ АС, МПС-П, 1901-XXI-52, саслушање нишког муфтије Ибрахима Али Спахића, рађено у канцеларији окружног школског надзорника 27. августа/8. септембра 1901, у Нишу.

³¹⁰ АС, МПС-П, 1901-XXI-52, школски надзорник за Нишки округ П. Петровић - министру просвете и црквених послова Љ. Ковачевићу, 12/24. јуна 1901, у Нишу.

³¹¹ АС, МПС-П, 1901-XXI-52, министар просвете и црквених послова Љ. Ковачевић - школском надзорнику за Нишки округ П. Петровићу, 4/16. септембра 1901, у Београду.

Лесковац

Услед повлачења турских јединица према Врању, и даље на југ, Лесковац је 9. децембра 1877. године освануо без турске војске, турске управе и већине турског становништва. Српска војска је у град ушла тек два дана касније, па је Лесковац за то време био практично ничија земља. У страху од исхода борби у овом подручју, српски грађани Лесковца, у договору са преосталим турским и јеврејским становницима града, формирали су привремену заједничку варошку општину са заједничким представницима, у циљу заштите и одбране.³¹² У тренутку уласка српске војске, у вароши су, поред већинског српског становништва затечене још 62 сиромашније турске и 32 јеврејске фамилије.³¹³ Од ових преосталих лесковачких Турака била је формирана посебна мухамеданска „турска“ општина, на чијем је челу био Мехмед-ефендија Сулејман.³¹⁴ Временом се и тај број смањивао па је лесковачки хоџа Мула Шабан Галиповић, 1895. године забележио да у Лесковцу има само 16 муслиманских домова, као и да су сви муслимани крајња сиротиња.³¹⁵

Услед малог броја муслимана и њихове етничке структуре, српске власти нису придавале већи значај верско-просветној организацији овог живља у вароши. Ипак, Лесковац је био један од градова у коме је постојала и била активна џамија за верске потребе муслимана, па је самим тим остало забележено неколико интересантних догађаја у архиви надлежног министарства просвете и црквених послова Краљевине Србије. Лесковачку џамију је опслуживао један хоџа и један мујезин који су, као и у другим крајевима земље, издржавани делом из прихода џамијских имања, делом из касе министарства просвете. Осим џамије, на ободу вароши је постојала и једна текија, чији је старешина, дервиш по имену Хасан Бећир Бајић, покушао да је одржи активном, безуспешно тражећи од надлежних власти помоћ за ту намеру.³¹⁶ Поред тога, у Лесковцу је забележен и покушај отварања

³¹² В. Николић-Стојанчевић, *Лесковац и ослобођени предели Србије 1877-1878. године*, 90.

³¹³ Исто.

³¹⁴ Исто, 72.

³¹⁵ АС, МПС-Ц, 1895-IV-97, лесковачки хоџа Ш. Галиповић – краљу Милану I Обреновићу, 18/30 априла 1895, у Лесковцу.

³¹⁶ „У Лесковцу постоји и једна текија при крају саме вароши на западној страни пу Јабланичког среза у којој потписани као њен службеник врши све обреде по текијским дервишким законима, јер њу поред стално живећих у Лесковцу мухамеданаца посећују и Арнаути из Јабланичког среза

муслиманске школе, попут оних које су постојале у Нишу и Сијарини. Лесковачки хоџа и краљев посланик Махмут Умеровић очито је знао на коју карту треба да игра код српских власти, написавши у молби да „овај глас кад би се у Лесковцу отворила мухамедовска школа, не би остао без значаја и за српске интересе у отоманској царевини.“³¹⁷ И начелник Среза лесковачког је сматрао да би било добро отворити такву школу у Лесковцу јер „тима би се много учинило нашој општој идеји у Царевини Отоманској“³¹⁸ Министарство се заинтересовало за случај, па је затражен списак деце која би школу похађала, као и мишљење Окружног суда и школског надзорника за Врањски и Топлички округ. На списку који је прослеђен министру налазила су се имена тридесеторо деце, међутим, Суд је предложио да се отварање мухамеданске школе у Лесковцу не одобри након што је установљено да је „правих муслиманчића мали број“ и да већину деце чине Цигани муслимани „циганске вере“³¹⁹ Мишљења да школу не треба отварати био је и школски надзорник Сима Златичанин, иначе противник постојања муслиманских школа у Србији, сматрајући, често оправдано, да се у њима ништа не ради. Када је у питању лесковачка мухамеданска школа, сматрао је да за истом нема никакве потребе и да мали муслимани могу, као и до тада, похађати лесковачке народне школе у којима их, по доброј вољи, већ има одређени број.³²⁰ Након тога, министар је одговорио лесковачком хоџи да му се молба за отварање школе одбија, уз образложење да за то тренутно не постоје буџетске могућности.³²¹

нарочито петком и суботом кад због пазара долазе...Наши од памтивека предци живели су овде. Овде своје кости и пепео оставили нама у аманет као својим потомцима да као верни поданици узвишеног нам Краља Александра I испуњавају све грађанске дужности према Отаџбини и Краљу. У овој цели потписани службеник текијски у највећој поданичкој понизности моли Господина Министра да службенику односно сада мени одреди на конаку плату...“ АС, МПС-Ц, 1896-I-92, дервиш Х. Бећирбојић – министру просвете и црквених послова Л.Ђ. Докићу, 30. августа/11. септембра 1893, у Лесковцу.

³¹⁷ АС, МПС-П, 1899-XXVII-175, лесковачки хоџа М. Умеровић са грађанима Лесковца мухамеданске вере – министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 20. новембра/2. децембра 1898, у Београду.

³¹⁸ АС, МПС-П, 1899-XXVII-175, начелник Среза лесковачког З. Хациарсић – министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 20. новембра/2. децембра 1898, у Београду.

³¹⁹ АС, МПС-П, 1900-XXXVIII-69, председник суда Г. Јовановић - министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 1/13. марта 1900, у Лесковцу.

³²⁰ АС, МПС-П, 1900-XXXVIII-69, школски надзорник за Врањски и Топлички округ С. Златичанин - министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 18/30. марта 1900, у Врању.

³²¹ АС, МПС-П, 1900-XXXVIII-69, министар просвете и црквених послова А. Ђорђевић – лесковачком хоџи М. Умеровићу, 30. марта/12. априла 1900, у Београду.

Лесковац је тако остао без школе, а недуго затим и без свог хоџе Махмута Умеровића који је враћен да обавља дужност муслиманског свештеника у проблематичној Сијарини.³²² Мада је нишки муфтија Али Спахић предлагао свог кандидата за упражњено место у лесковачкој џамији, на овај положај је постављен бивши сијарински хоџа Мустај-бег Курбеговић.³²³ Управо пред ове догађаје је дошла и жалба муфтијина на постављање хоџа по Србији без његовог питања, након чега је реаговало Турско посланство у Београду упутивши већ помињано упозорење српским властима. Без обзира на то, Курбеговић је остао на положају лесковачког хоџе где је, од самог почетка, био на ратној нози што са муфтијом, што са својим верницима. Жалећи се да лесковачки Цигани муслимани међусобно трампе и продају своје жене тражио је од начелства да се томе што пре стане на пут.³²⁴ Као човек преке нарави умео је са њима и штапом да се обрачунава, након чега су се локални Цигани жалили на физичко злостављање.³²⁵ Нишког муфтију је оптужио за продају њиве која је била део вакуфских добара лесковачке џамије за износ од 1.050 динара, који је муфтија, уместо да преда џамији, задржао за себе,³²⁶ Муфтија је, с друге стране, тражио његову смену „због више жалби мухамеданаца из Ниша.“³²⁷ Свађе су се наставиле преко писама, хоџа је претио тужбом настављајући да оптужује муфтију за манипулације верницима, џамијским имањем па чак и његовим мујезином, док је муфтија наставио да тражи његову смену српском министру.³²⁸

³²² АС, МПС-Ц, Деловодни протокол црквеног одељења министарства просвете и црквених послова за 1903. годину, ЦБр. 1393, решење министра просвете од 28. септембра/10. октобра 1903, у Београду.

³²³ АС, МПС-Ц, Деловодни протокол црквеног одељења министарства просвете и црквених послова за 1903. годину, ЦБр. 1513, решење начелства Врањског округа од 10/22. новембра 1903, у Врању.

³²⁴ АС, МПС-Ц, Деловодни протокол црквеног одељења министарства просвете и црквених послова за 1904. годину, ЦБр. 1497, лесковачки хоџа М. Курбеговић – министарству просвете и црквених послова, без датума, у Лесковцу.

³²⁵ АС, МПС-Ц, Деловодни протокол црквеног одељења министарства просвете и црквених послова за 1904. годину, ЦБр. 1503, 1512, 1513.

³²⁶ АС, МПС-Ц, Деловодни протокол црквеног одељења министарства просвете и црквених послова за 1904. годину, ЦБр. 990, лесковачки хоџа М. Курбеговић – министарству просвете и црквених послова, 10/22. јуна 1904, у Лесковцу.

³²⁷ АС, МПС-Ц, Деловодни протокол црквеног одељења министарства просвете и црквених послова за 1904. годину, ЦБр. 1684, нишки муфтија И. Али Спахић – министарству просвете и црквених послова 24. октобра/5. новембра 1904, у Нишу.

³²⁸ АС, МПС-Ц, Деловодни протокол црквеног одељења министарства просвете и црквених послова за 1904. годину, ЦБр. 1498, 1713, 1822, 1950.

Случај Сијарина

Проналажење Сијарине на географској карти, мукотрпан је посао. Проналажење у литератури, готово узалудан. С друге стране, завиривањем у архивску праšину, могло би се помислити да је Сијарина била центар збивања оновремене Србије, бар када је њено муслиманско становништво у питању. Извештаји из овог места стизали су у српско министарство просвете и црквених послова на дневном нивоу, па се пред заинтересованим истраживачем неизбежно поставља питање несразмерног одсуства ових догађаја у литератури у односу на присуство у архивској грађи. Мада и за то постоји релативно јасно објашњење, кренућемо редом. Што се тиче географске карте, Сијарина је мало насеље у јужној Србији, њеном Јабланичком округу, смештено на 529-ом метру надморске висине, у подножју планине Гољак. Налази се између Лесковца и Врања, када се крене на запад пут Медвеђе и стигне у клисурасту долину Јабланичке реке, близу покрајинске границе са Косовом и Метохијом. Што се тиче литературе, једине податке о поменутих догађајима у Сијарини нам пружа Р. Требјешанин описујући рад основне школе за албанску децу и њеног учитеља Хусејина Бабића.³²⁹ Осим овога, Сијарина се не помиње чак ни у енциклопедијама. Када је поменута обимна архивска грађа у питању, она не треба да изненађује, с обзиром на значај овог етнички мешовитог пограничног места, у то време настањеног српским и албанским становништвом. Читав случај, и све догађаје који су се у наведеном периоду одигравали у Сијарини и околини, треба посматрати у контексту оновремених српско-албанских односа који су се одвијали, пре свега, с друге стране српске границе, у Косовском вилајету. У том смислу је и пуна пажња истраживача била усмерена искључиво у правцу тадашње европске територије Османског царства где је био и епицентар замршених српско-албанских односа. Управо због бурних догађаја на спољашњем, однос према албанском муслиманском становништву на унутрашњем плану, иако директно узрокован догађајима с друге стране границе, остао је, изузев у општим цртама, сасвим изван пажње истраживача. Ипак, како би се однос Србије према Албанцима који су остали да живе у њеним границама могао правилно разумети, потребно је

³²⁹ Р. Требјешанин, нав. дело, 187-206.

најпре бацити поглед у тадашњи Косовски вилајет и збивања у њему; збивања која су још од оног времена привлачила највећу пажњу не само српске науке већ и публицистике, јавних радника, књижевника, политичара и целокупне српске јавности која је са пажњом пратила судбину својих сународника у овој турској провинцији.

Косовски вилајет, као крајња северозападна провинција Османског царства, представљао је пограничну територију Турске према Краљевини Србији. Године 1877, када је формиран на стратешки важном подручју између Србије, Црне Горе и Босне и Херцеговине, у његов састав су ушли Новопазарски, Призренски, Приштински, Скопски, Дебарски и Нишки санџак који је годину дана касније, одлуком Берлинског конгреса, готово цео припојен Србији.³³⁰ У Косовском вилајету је, након 1878. године, остало да живи измешано српско и албанско становништво, међутим, како је једна од последица тек завршених српско-турских ратова била етничка смена становништва у јужним крајевима Србије, исто је важило и за Косовски вилајет у коме се масовно настанило избегло албанско становништво. Албанци су се населили махом у пограничним местима према Србији одакле су, већ у првим годинама, почели да врше оружане упаде у Топлички и Врањски округ, пре свега у циљу освете и пљачке, мада ни убиства нису била ретка појава.³³¹ Осим тога, нашавши се у стратешки изузетно значајној пограничној провинцији земље, Албанци су у највећој могућој мери користили своју улогу бедема царства, обезбеђујући себи привилигован положај прве линије одбране према потенцијално непријатељским хришћанским државама у окружењу. Без развијене националне свести, одани пре свега исламској вери, Османском царству и султану, представљали су најчвршћи живи зид Турске према Европи због чега им је турски султан Абдул Хамид II, чију су чак и личну телесну гарду чинили Албанци, сталним уступцима и бројним повластицама омогућио да стекну неформално ексклузиван положај у држави. Силни у таквом свом положају, наоружани и имуни на било какву кривичну

³³⁰ М. Јагодић, *Српско-албански односи у Косовском вилајету (1878-1912)*, Београд 2009, 4-5.

³³¹ Само током првих пет месеци 1879. године забележено је 73 упада на територију Топличког и 12 на територију Врањског округа. Биланс причињене штете до септембра месеца исте године само у Топличком округу је износио 39 мртвих и 25 рањених, 17 пожара, опљачканих 182 говеда, 31 биво, 160 оваца, 162 козе, 25 коња, 15 магараца и 4 пушке, М. Јагодић, *Упади Албанаца у Србију 1879. године*, 91.

одговорност, нису се зауставили на прекограничним упадима већ су своје нападе усмерили ка српском становништву унутар провинције кога су сматрали предстражом Србије и њеном продуженом руком. Захваљујући неравноправном положају Срба у Царству које је суштински почивало на супремацији муслимана над хришћанима, Porta је својом политиком попуштања Албанцима додатно подстицала такав неравноправан положај, услед чега је српско становништво представљало најлакшу мету за албанске разбојнике и њихове злочине. Примери злочина над Србима у Косовском вилајету били су бројни, и мада најинтензивнији након рата, током деловања Призренске лиге, наставили су се кроз читав период, све до Балканских ратова.³³² Отмице, крађе, убиства, силовања жена и друге врсте насиља били су свакодневна појава и дешавали су се на очиглед турских власти које, не само да су затварале очи пред злочинима, већ су их и толерисале, а често и подстицале, у складу са својом политиком верске хомогенизације земље. Османска политика верске хомогенизације пограничних области није била новина и одвијала се током претходних деценија, док је у Косовском вилајету тај процес појачан након 1878. године. Дуж границе са Србијом ницала су бројна албанска мухаџирска насеља а Porta је подстицала и насељавање муслиманских избеглица које су у великом броју напуштале Босну и Херцеговину након аустроугарске окупације. Наравно, овде се није радило о простом пружању уточишта избеглом становништву већ о јачању муслиманског елемента у вилајету, како због одбране земље, тако и због каснијег обесмишљавања територијалних претензија Србије и Црне Горе на основу етничког и националног принципа. Највећи део избеглица из Србије, Црне Горе, Босне и Херцеговине и Бугарске настањен је управо у Косовском вилајету.³³³ Примера ради, од 42 скопске махале, мухаџири су се настанили у њих 18.³³⁴ Како се то одражавало на српско становништво у Косовском вилајету, сведочи Јосиф К. Поповић, српски учитељ у Грачаници: *„Турска се влада одма побринула да им нађе станове да презиме, а на лето да им се нови подигну. Мухаџири су истина примани и по турским кућама, али су највише распоређени по српским кућама на селу. Срби су*

³³² Више о деловању Призренске лиге и њеним идеолошким основама као и о злочинима Албанаца над српским становништвом Косова и Метохије видети у: С. Терзић, *Стара Србија, драма једне цивилизације*, Нови Сад-Београд 2012, 111-120, 401-481.

³³³ Н. У. Аѓаноѓлу, *Balkanların Makûs Talihi: Göç*, İstanbul 2001, 46-47.

³³⁴ Исто, 47.

морали да се неколико задруга сабију у једну кућу и двориште, те да уступе своје куће за нове комшије... Срби су и дужни били да им кућу са двориштем уступе, дрва да им донесу, сламе да им даду за њихову стоку, мртваца њиховог да понесу до гробља њиховог итд. Но, кад сину пролеће, влада им је дозвољавала да где год нађу и бегенишу које празно место могу се насељавати, а земљиште биће им од државе поклоњено; куће пак да им направи раја кулуком... Мухаџири тако посташе воденичари у свима воденицама, посташе помаџима у свако српско село. Посташе заптијама, баишованима, и престо у свима гранама народног живота, а особито у оним у којима дотле живљаху само Срби. За прве три године свако српско село беше пуно просјака тих мухаџира, а после 10, 12 година они посташе боље газде од Срба староседеоца јер беше све у њиховим рукама. Србин који је имао коња више не беше његов, као ни добри волови и краве... те тако Србин постаде у пуном смислу речи раја, човек без слободе, човек сиромах, човек без наде и поноса, човек без сласти свога живота, коме се самом намећу оне страшне помисли и речи: «Устајте мртви, да легнемо живи»...³³⁵ Можда и најбољи пример овакве политике верске хомогенизације Царства представља Нова хришћанска махала у Скопљу у којој се по окончању српско-турског рата настанило најпре 55 мухаџирских породица, а која је већ 1884. године из „Нова хришћанска“ преименована у „Тешвикије махала“.³³⁶

Управо у интересу испуњавања оваквих циљева, турске власти су подстицале и албанске злочине који су, природно, доводили до појачане емиграције српског становништва. Иако су, најчешће под спољним притисцима, спорадични покушаји реформи и „увођења Албанаца у ред и закон“ постојали, они нису били искрени и најчешће су представљали само замазивање очију заинтересованим странама. За Порту су њени Албанци били исувише вредни да би се коцкала са њиховом лојалношћу. Због тога је са територије Косовског вилајета, у периоду 1878-1912, избегло око 150 000 православних Срба.³³⁷

Србија, природно, није могла да остане равнодушна на овакве догађаје. Национална политика Србије се, након аустроугарске окупације Босне и

³³⁵ АЈ, ПЈЈ, ф. 77, бр. 28, Јосиф. К. Поповић, учитељ у Грачаници: приказ стања у Приштинском валилуку, писано око 1895. године.

³³⁶ Н. У. Аѓаноѓлу, *Balkanların Makûs Talihi: Göç*, 47.

³³⁷ С. Терзић, *Стара Србија, драма једне цивилизације*, 438.

Херцеговине 1878. године, већим делом окренула ка југу полуострва и европским провинцијама Турске где се и даље налазио политички, национално и културно обесправљен српски живаљ. Осим тога, Србија се припајањем четири нова округа и физички наслонила на Стару Србију у којој је видела остварење свих својих националних и духовних тежњи, па је и интересовање за ове крајеве сразмерно томе расло. Овде се није радило само о припреми терена за ослобођење Старе Србије и Македоније, већ и о бризи за опстанак и судбину српског народа у Турској који је проживљавао своје најцрње дане. У надолазећем периоду, ово је постало кључно питање у односима Србије са Османским царством. У директној вези са тим било је и решавање српско-албанских односа у Косовском вилајету и српско питање у Турској, подстакнуто све горим и мрачнијим вестима о албанским злочинима над тамошњим српским становништвом. Нарочито је деловање Призренске лиге скренуло пажњу српских политичара на Албанце. Тако су се до краја осме деценије 19. века искристалисала два правца делатности српске националне политике у Старој Србији и Македонији. Један правац чинила је борба против бугарске пропаганде у циљу буђења и очувања српске националне свести код хришћанског становништва јужно од Шар-планине, а други правац су чинили српско-албански односи у северном делу Косовског вилајета.³³⁸ Због тога се однос Србије према југу полуострва није градио само кроз класичан однос према званичној Турској већ и кроз став према набујалом албанском покрету у коме је Србија видела једну од главних опасности.³³⁹

Доласком Милутина Гарашанина на чело српске владе 1885. године, почиње да се води организована и активна национална политика према Турској и борба за стицање што бољег културно-просветног положаја Срба у Старој Србији и Македонији.³⁴⁰ Гарашанин је тада саставио „Упутства за одржавање утицаја Србије у Македонији и Старој Србији“ и поднео их краљу Милану у виду мемоара.³⁴¹ План је,

³³⁸ М. Јагодић, *Српско-албански односи у Косовском вилајету (1878-1912)*, 306.

³³⁹ М. Војводић, *Србија и албанско питање крајем XIX века*, Србија и Албанци у XIX и почетком XX века, зборник радова Српске академије наука и уметности, Београд 1990, 75.

³⁴⁰ С. Терзић, *Стара Србија, драма једне цивилизације*, 131.

³⁴¹ М. Војводић, *Србија и албанско питање крајем XIX века*, 68; Мемоар је написан Грашаниновом руком, без назнаке коме је упућен, али са иницијалима краља Милана на првој страни и напоменом написаном краљевом руком на последњој. (М. Самарцић, *Делатност Милутина Гарашанина на*

осим организовања, ширења и јачања црквених установа и школа у европском делу Турске, штампању књига, новина и уџбеника, као и хитног склапања конзуларне конвенције са Турском и отварања српских конзулата као главних експонената овакве српске политике на терену, садржао у себи још једну занимљиву одредницу. Наиме, један део тог посла требало је да буде и успостављање веза са албанским главарима у Косовском вилајету од којих је требало тражити да сопственим ауторитетом обезбеде физички опстанак српског народа и заштиту његових верских и просветних институција у оним областима које су се налазиле под њиховим утицајем.³⁴² Иако на први поглед парадоксална, оваква политика није била без основа. Један од њених главних поборника био је и тадашњи вицеkonzул Србије у Приштини Бранислав Нушић који је одлучно стајао на становишту о неопходности успостављања српско-албанске сарадње.³⁴³ Он је сматрао да је приближавање Србије албанским поглавицама једини начин да се заиста помогне српском народу у Косовском вилајету, у исто време визионарски предвиђајући да ће Албанци једнога дана играти крупну улогу на Балкану, и да ће, захваљујући заштити великих сила, створити државу која би у наредним деценијама могла „неколико пута измењати карту Балкана“.³⁴⁴ И заиста, од краја 19. века, када се отворило на међународној сцени, питање односа према Албанцима је остало стално присутно. У том смислу, Гарашанин је предлагао да се у Косовски вилајет, међу Албанце, пошаље нека поуздана личност која би се на лицу места распитала о њиховом расположењу, очекивањима од Србије, као и могућностима за постизање било каквог споразума. Уз то, Гарашанин је сматрао да би било значајно да неко од важних албанских главара дође у Београд да са њим непосредно разговара.³⁴⁵ Једна од улога у оваквој политици према Албанцима поверена је и Тодору Станковићу који је због својих веза на југу постављен најпре на место начелника Врањског округа а потом и за конзула у Приштини. Станковић је лично храбрио своје сународнике путујући по Приштинском санџаку, истовремено купујући и поклањајући револвере појединим

организовању српске пропаганде у Старој Србији и Македонији 1885. године, Историјски часопис, LI, Београд 2004, 120.)

³⁴² М. Јагодић, *Српско-албански односи у Косовском вилајету (1878-1912)*, 308.

³⁴³ М. Војводић, *Прилике на Косову и метохији и политика Србије (1881-1912)*, Историјски часопис, XXXVIII, Београд 1991, 170.

³⁴⁴ М. Јагодић, *Српско-албански односи у Косовском вилајету (1878-1912)*, 312-316.

³⁴⁵ Исто, 308.

албанским главарима у циљу њиховог придобијања, иако све време свестан стварних домета оваквих узалудних мера.³⁴⁶ За читав период Абдул Хамидове власти, која је за Албанце била идеал благостања, Србија за њих просто није могла имати адекватну контрапонуду. Могућности српског деловања биле су прилично ограничене и у наредном периоду углавном су се сводиле на уручивање дипломатских нота Порти да пружи елементарну безбедност свом хришћанском становништву што, из познатих разлога, никада није уродило плодом, а камоли неком енергичном акцијом у том правцу. Због тога је Србија почела да прибегава алтернативним решењима, пошто војном силом којом би могла озбиљније да притисне Турску, није располагала. Таква алтернативна решења су подразумевала поткупљивање Албанаца новцем и ситним поклонима, најчешће револверима и сабљама са посветом краља Милана,³⁴⁷ али се отишло и даље. На терену су организована убиства локалних разбојника, образоване су чете које су ишле у вилајет ради чувања српских села, а српско становништво је снабдевано оружјем у циљу самоодбране.

У сваком случају, иако је политика приближавања Албанцима званично напуштена исте 1885. године, након рата са Бугарском, њени рецидиви су остали на терену, а читаво питање се неминовно одражавало и на однос према албанском становништву с ове стране српске границе. Какву прерасподелу карата носи будућност није се могло знати, па је краљ Милан, након што је прихватио Гарашанинов план, одлучио да у селу Сијарини, у Врањском округу, на самој граници Србије са Османским царством, подигне крајем 80-их година џамију и школу намењену локалном албанском становништву, исправно сматрајући да је за успех политике према албанском питању неопходно и придобијање албанског становништва унутар српских граница. За разлику од школе, џамија је одмах почела са радом, док је школска зграда служила у друге сврхе чекајући нека боља времена. Та времена су поново дошла крајем 19. века, када су 1897. године Тодор Станковић, нови-стари конзул у Приштини, и Бранислав Нушић као конзул у Серезу, покушали

³⁴⁶ Исто, 312-313.

³⁴⁷ Током теренских истраживања Горњег Полимља и Пештерске висоравни на којима смо учествовали у периоду 2009-2012. наишли смо на неколико оваквих сабљи са угравираном посветом краља Милана које су локални Албанци до данас сачували, и које потомци власника са поносом показују.

поново да отворе питање приближавања Србије Албанцима и њиховим главарима. У извештају који су поднели председнику владе Ђорђу Симићу стоји да, по том питању, до тада ништа „стварно“ није рађено, и да институционалне везе са албанским главарима не постоје.³⁴⁸ Указујући на изузетну везаност Албанаца за Турску и султана, Станковић је закључио да Србија своју прилику код Албанаца може да тражи једино као заштитница балканских муслимана од аустроугарских империјалних тежњи, јер би се у случају распада Османског царства, Албанци прикључили оној суседној држави за коју би били сигурни да би им омогућила очување вере и обичаја.³⁴⁹ Такође, Станковић је, ослањајући се на искуства из 1885, нагласио да би на чело Врањског и Топличког округа требало поставити лица која добро познају карактер Албанаца и која ће радити у духу зближавања са њима.³⁵⁰ У циљу овакве политике према Албанцима и приказивања Србије као добре заштитнице њихове вере и обичаја, министар просвете и црквених послова Љубомир Ковачевић, ангажовао се тих година око отварања сијаринске основне школе за албанску децу, која је ускоро заиста и почела са радом.³⁵¹ Осим тога, доказ да је политика приближавања Албанцима крајем века поново постала актуелна је и случај у Нишу из марта 1899. године када је краљ примио неке Албанце из Косовског вилајета, обдарио их одређеном сумом новца, и послао у приштински конзулат на даље споразумевање.³⁵² Такође, забележен је и покушај краља Милана да, крајем 1898. и у пролеће 1899. године, уз ангажовање неколико албанских првака из Сијарине, пре свега Халила Исламовића, председника Бањске општине и краљевог посланика, и Хусејина Бабића, учитеља српско-мухамеданске школе у Сијарини, покуша да приволи неке албанске породице избегле 1878. на повратак у Јабланички срез, чиме је желео да прикаже Србију као пријатељицу Албанаца.³⁵³ На тај начин је

³⁴⁸ М. Јагодић, *Српско-албански односи у Косовском вилајету (1878-1912)*, 320-321.

³⁴⁹ Исто, 321.

³⁵⁰ Исто.

³⁵¹ „Намеран сам да у Сијарини, среза јабланичког, отворим основну школу почетком нове школске године у којој ће се арнаутска деца учити писмености и вери...С тога препоручујем начелништву да у споразуму са сијаринским хоџом и Сајид-паином, арнаутским поглавицом, учини све што треба за отварање школе у овоме месту...“ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, министар просвете и црквених дела Љ. Ковачевић – начелству округа врањског 10/22. јула 1896, у Београду.

³⁵² М. Јагодић, *Српско-албански односи у Косовском вилајету (1878-1912)*, 330.

³⁵³ Исто.

српска граница са Османским царством представљала огледало српске политике према Албанцима које је бацало одраз са обе своје стране.

Задужбина краља Милана

Албанско становништво које је након српско-турских ратова остало да живи у Србији, углавном се сконцентрисало у селима Јабланичког среза који је припадао најпре Топличком, а од 1890. године Врањском округу, и то у Медвеђској, Бувској и Бањској општини којој је припадала и Сијарина. Према попису из 1884, дакле непосредно пред отварање албанског питања у Србији, етничка слика међу муслиманима ових крајева је изгледала овако:

Табела 8.

Муслиманско становништво Топличког округа према полу и етничкој припадности 1884. године:

Топлички округ	Албанци	Турци	Остали
Мушкараца	900	6	-
Жена	842	6	-
Укупно	1742	12	1015
Укупно муслимана	2769		

Према истом попису, само у Јабланичком срезу Топличког округа је живело 2.090 припадника „туђе народности“ од којих су већину чинили Албанци док је

православних Срба било 14.775.³⁵⁴ Према попису из 1895. године, у селима Медвеђске, Бувске и Бањске општине Јабланичког среза где је живело највише Албанаца, било је укупно 7.395 становника, од чега 5.741 православних и 1.654 „осталих“.³⁵⁵ Попис не садржи прецизне податке о вероисповести и етничкој припадности становништва, мада су неправославно становништво овог краја чинили махом етнички Албанци муслимани. Бањска општина у којој су отворене џамија и школа била је и најмешовитија, са односом 1.111 православних и 1.032 осталих.³⁵⁶ Према извештају начелника Врањског округа, у срезу је 1898. године било око две стотине албанских домова распоређених у два чисто албанска и 11 мешовитих српско-албанских села Медвеђске, Бањске и Бувске општине. Чисто албанска села била су Тупале и Капит Општине медвеђске, а мешовита српско-албанска Лопаштица и Дрводељи Општине бувске и Грабовце, Власе, Поменасе, Сијарина, Свирце, Радевце, Равна бања, Стара бања и Боровци у Општини бањској.³⁵⁷ Посебна погодност за ово становништво била је и чињеница да су се јабланички Албанци за време рата предали српској војсци и представили кнезу Милану, захваљујући чему су уживали његову заштиту.³⁵⁸ Управо су тим Албанцима биле намењене сијаринска џамија и школа, чиме је краљ Милан постигао успех по три основа: испунио је своју дужност њиховог заштитника, Албанцима је показао жељу за добрим односима, а свету да испуњава одредбе Берлинског уговора о заштити права верских мањина.

Истина, Албанци који су остали да живе у Србији ни непосредно после рата нису били сасвим без верске потпоре, иако су џамија и школа касније подигнуте. Њима су верозаконске обреде вршили муслимански свештеници који су најчешће у том звању били и пре рата, и који су се неко време задржали у земљи, док је служба вршена у џамији села Свирци које је српско-турска граница, након рата, поделила на два дела. Тако је јабланичким Албанцима као хоџа служио извесни Алија Куртовић, који је након свршене медресе у Цариграду радио као војни хоџа у турској војсци у Малој Азији, да би након тога био пребачен за хоџу у Ниш где га је затекао рат.

³⁵⁴ *Државопис Србије XVI*, 133.

³⁵⁵ *Статистика Краљевине Србије*, XII, Београд 1898, 40-46.

³⁵⁶ Исто.

³⁵⁷ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, начелник округа врањског В. Миленковић - министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 20. марта/1. априла 1898, у Врању.

³⁵⁸ М. Jagodić, *The emigration of Muslims from the new Serbian Regions 1877/1878*.

Одатле су га српске војне власти упутиле међу јабланичке Албанце да им врши верску службу. Међу њима се задржао непуне три године а како није примао плату од државе, на позив исељених Албанаца је отишао у Косовски вилајет, у Гњиланску нахију, за њиховог свештеника.³⁵⁹ Након седам година је, из непознатих разлога, оданде побегао назад у Србију тражећи од српске државе заштиту и држављанство.³⁶⁰

Ипак, о оваквим случајевима власти су слабо знале, али и слабо се интересовале, све док није порасло занимање за Албанце у Косовском вилајету. Тада се и на албанско становништво у Србији обратила већа пажња, па су 1888. године, као задужбина српског краља Милана I Обреновића, у селу Сијарини, у Јабланичком срезу тада још увек Топличког округа, подигнуте џамија и школска зграда око којих су се одвијале, и у којима су се огледале комплетне просветне, верске и политичке прилике не само у Јабланици, већ и у целој југоисточној Србији када је муслиманско албанско становништво у питању. За првог хоџу ове џамије постављен је 31. октобра 1889. године Махмут Умеровић, као први званични хоџа јабланичких Албанаца који је примао плату од српске државе.³⁶¹ Умеровић је био Турчин, родом из Прокупља, турски држављанин који је након рата био заступник исељених муслимана при продаји њихових имања.³⁶² Иако није био школован за хоџу, важио је за личност од угледа и поверења па је постављен у Сијарини са платом од 100 динара месечно, уз право на бир у роби од локалних Албанаца у виду двадесет ока жита, две оке масла и две оке сира, као и одређене накнаде за вршење посмртних обреда, венчања и обрезивања деце.³⁶³ Осим тога, хоџа је добио и земљу на уживање, као и кућу намењену школској згради да у њој станује. На тај начин, положај сијаринског хоџе био је један од материјално најисплативијих положаја када су муслимански свештеници у Србији у питању, а једино су већа примања имали нишки муфтија и

³⁵⁹ АС-МПС-Ц, 1892-IV-493, уверење председника суда Бањске општине Саита Османовића, 4/16. јануара 1892, у Сијарини.

³⁶⁰ АС-МПС-Ц, 1892-IV-493, начелник Јабланичког среза Ј. Томашевић – министру просвете и црквених дела А. Николићу, 29. априла/11. маја 1892, у Лебанама.

³⁶¹ АС, МПС-Ц, 1904-V-36, сијарински хоџа М. Умеровић - министру просвете и црквених дела А. Ђорђевићу, 23. маја/4. јуна 1894, у Београду.

³⁶² АС, МПС-Ц, 1904-V-36, сијарински хоџа М. Умеровић - министру просвете и црквених дела А. Ђорђевићу, 23. маја/4. јуна 1894, у Београду.

³⁶³ АС-МПС-Ц, 1892-IV-493, начелник Јабланичког среза Ј. Томашевић – начелству Врањског округа, 13/25. марта 1892, у Лебанама.

касније београдски хоџа. Ипак, да међу албанским становништвом није било лако живети, што због саме њихове природе, међусобних односа али и географије терена, показале се кроз читав надолазећи период. Сијаринском хоџи је у међувремену плата изједначена са београдским пошто су Албанци из Старе Србије, намерни да продају своја имања, често боравили код хоџе и по десет, петнаест дана, зашта је он, по муслиманском обичајима гостопримства, морао сам да сноси трошкове. Такође, интересантно је да су и локални Албанци, најчешће на путу за лесковачку пијаци, често имали обичај да свраћају код хоџе на неколико дана говорећи да је то краљева, а не хоџина кућа, и да је краљ подигао за све Арнауте који у њој желе да се одморе.³⁶⁴

У то време, председник Бањске општине и суда је био Саид-паша Османовић, локални албански главешина са којим је српска држава успоставила блиске односе. Ближе податке о њему налазимо код Феликса Каница коме је Сајид-паша, приликом Каницовог путовања по Србији, био водич кроз озлоглашени лебански арнаутски срез. Каниц га описује као пунокрвног Арнаутина, старости око 60 година, рођеног у оближњој Лапаштици као најстарији син Османа Саиловића чија је породица уживала од давнина стечен углед, и који је у овом крају умро као стогодишњак.³⁶⁵ Године 1878. Сајид-паша се борио против Срба на Црном врху да би потом, преко Врања, емигрирао у Турску. Ипак, одлучио је да се представи краљу Милану и да се као његов поданик врати на очевину предводећи групу избеглих Албанаца чијим је старешином и вођом од тада сматран.³⁶⁶ Мада у време повратка није заузимао никакав званични положај, проглашен је за „почасног“ официра са месечном платом од 92 динара, при чему му је дозвољено да носи турску униформу са черкеском и сабљом.³⁶⁷ Неколико година касније постављен је за државног чиновника на место председника најпре Медвеђске, а потом Бањске општине, где је остао све до почетка 90-их година 19. века када су га српски радикали сменили као наклоњеног краљевим напредњацима. Ипак, остао је уважен у сопственом роду а када је постављен први хоџа Сијаринске џамије Махмут Умеровић, Османовић се са њим није слагао

³⁶⁴ АС, МПС-Ц, 1904-V-36, сијарински хоџа М. Умеровић - министру просвете и црквених дела А. Ђорђевићу, 5/17. јануара 1898, у Београду.

³⁶⁵ Ф. Каниц, нав. дело, 335.

³⁶⁶ Исто.

³⁶⁷ Исто.

сматрајући га верским фанатиком и турским мистиком. Заједно са начелником Јабланичког среза Јованом Томашевићем, оптужио га је за сумњиве преласке у Турску где се, као турски држављанин, састајао са одређеним лицима, што је, како је навео, могло имати политичке последице штетне по земљу.³⁶⁸ Како је уз хоџу стала већина локалних Албанаца, и након што се испоставило да је иза оптужби ипак стајао сукоб личне природе, ствар се убрзо стишала, мада је битно нагласити да је тадашњи министар просвете Андра Николић, пре доношења било каквог закључка, подробно испитао цео случај наводећи како не жели својом одлуком да изазове сукоб међу локалним албанским становништвом.³⁶⁹ На крају је решено да хоџа Махмут остане на својој дужности, уз услов да он и његова породица приме српско држављанство.³⁷⁰ Оно што је у читавој афери можда и најинтересантније је детаљ из сукоба у смислу етничких погледа међу самим муслиманима. Наиме, осим оптужбе за издају, Османовић је хоџи на терет ставио и занемаривање верских дужности према локалним Албанцима наводећи, између осталог, да хоџиница не иде да купа преминуле Албанке, након чега је од хоџе добио одговор да „*не може бегова ћерка да пере арнаутска дупета...*“³⁷¹ И поред овакве етничке подвојености и донекле нетрпељивости међу самим муслиманима, ствар је решена мирним путем а хоџа и Сајид-паша су се јавно измирили обећававши да ће као најугледнији људи у својој општини дати добар пример пријатељства и слоге осталим Арнаутима.³⁷²

³⁶⁸ АС-МПС-Ц, 1892-IV-493, председник Бањске општине С. Османовић – начелнику јабланичког среза Ј. Томашевићу, 2/14. децембра 1891, у Сијарини; начелник Јабланичког среза Ј. Томашевић – начелству Врањског округа, 6/18. децембра 1891, у Лебанама.

³⁶⁹ АС-МПС-Ц, 1892-IV-493, министар просвете и црквених дела А. Николић – начелству Врањског округа, 7/19. јула 1892, у Београду.

³⁷⁰ АС-МПС-Ц, 1892-IV-493, министар просвете и црквених дела Ј. Бошковић – начелству Врањског округа, 27. септембра/9. октобра 1892, у Београду.

³⁷¹ АС-МПС-Ц, 1892-IV-493, група јабланичких Албанаца – министру просвете и црквених дела А. Николићу, 4/16. марта 1892, у Сијарини.

³⁷² АС-МПС-Ц, 1892-IV-493, начелство Врањског округа - министру просвете и црквених дела А. Николићу, 28. јула/9. августа 1892, у Врању.

Чудновата судбина учитеља Бабића

За све то време, спорадично су се јављале иницијативе за отварање муслиманске школе у овим крајевима. Тако је у пролеће 1888. године Милош Милојевић, директор гимназије у Лесковцу, писао начелнику Јабланичког среза о потреби зближавања локалних Албанаца са српском државом, предлажући отварање једне школе у Ђулекару у којој би православни Србин предавао прописане науке, док би један муслиман предавао турски језик и веру.³⁷³ Наредне 1889. године, након што су биле подигнуте зграде у Сијарини, питање отварања основне школе за албанску децу покренуо је и школски надзорник за Јабланички срез Цветко Петковић. Петковић је био професор Лесковачке гимназије, а у ове крајеве је и раније долазио ради испитивања локалне флоре и фауне, у чему му је, по сопственој тврдњи, увек помагао Сајид-паша Османовић.³⁷⁴ И по питању отварања школе, Цветко Петковић се саветовао са Сајид-пашом и још неколицином албанских првака, и о томе известио српске власти. У свом извештају је навео да у Сијарини већ постоји школа, али да то фактички није школа већ некакав хоџин експеримент „мејтепског типа“.³⁷⁵ Такође, по њему, школска зграда уствари није била школска, већ џамијска зграда, подигнута кад и џамија са становање хоџе и верске потребе тамошњих муслимана. Она је 1889. године, истина, била планирана за школу, на основу чега је извршен и упис ученика, али је хоџа одбио да уступи део зграде а ни локални Албанци нису били одушевљени идејом о отварању школе. Како је у међувремену у српској влади било утихнуло питање приближавања албанским главарима, утихнули су и догађаји у Јабланичком срезу, па је отварање школе за албанску децу морало да сачека нека друга времена. Тако је било све до 1896. године када је иницијативу по овом питању покренуо Љубомир Давидовић, потоњи министар просвете и црквених послова у Влади Краљевине Србије. У то време радио је као учитељ Врањске гимназије и надзорник основних школа за Врањски округ, захваљујући чему је добро познавао друштвене прилике у овим крајевима. Његов план за отварање школе се састојао у следећем: како локално албанско

³⁷³ Р. Требјешанин, нав. дело, 192.

³⁷⁴ Исто.

³⁷⁵ Исто, 192,193.

становништво не би ово доживело као атак на своју веру и верске обичаје, у договору са хоџом и локалним албанским поглавицом, Сајид-пашом Османовићем, отворити посебну школу у којој би се, бар у почетку, хоџи дала већа овлашћења у смислу контроле наставе и учитеља. За учитеља је требало поставити некога од поверљивих људи из редова Албанаца, а у школи би се, поред српског језика учила и исламска веронаука. Постепено, током рада школе, према утврђеном плану „*могле би се чинити мале, неосетне измене тако, да би она после неког времена била српска школа, у којој би само оца веронауку предавао.*“³⁷⁶ На тај начин, сматрао је Давидовић, албанска деца би се васпитавала у српском духу што би допринело њиховој лакшој асимилацији у српско друштво и смањивању опште бунтовности код овог немирног становништва, у исто време помало наивно верујући да неће бити потребна ни деценија да се Албанци искреном љубављу вежу за нову отаџбину и успоставе братске односе са Србима, ни налик дотадашњим.³⁷⁷ План је одмах прихваћен, обавештени су хоџа Махмуд и Сајид-паша, међутим, како се показало, од добре идеје до трајаве реализације није требало да прође много времена, а школа је почела да ради тек две године касније.

Пре свега, зграда у Сијарини намењена за школу била је већ у прилично лошем стању и на њој је требало извршити одређене оправке као и набавити школски материјал. Осим новца који је требало издвојити за ову намену, проблем је представљала и набавка грађевинског материјала из Лесковца. Због почетка јесени и лоших путева, набавка је одложена за следећу годину а самим тим и отварање школе.³⁷⁸ Осим тога, у згради је становао хоџа који није био рад да се из ње исели, нити је имао где.

Једина ствар која је одмах урађена било је постављање учитеља за српски језик. Избор је пао на Хусејина Бабића који је у то време предавао у турској школи у Нишу и који је годинама радио на томе да се за албанску децу отвори једна школа на југу са циљем да „*арнаутчиће који не знају турски нимало, васпитавати их у духу*

³⁷⁶АС-МПС-П, 1900-XXX-48, надзорник основних школа у Врању и срезовима: пољанички, пчињски и јабланички Љ. Давидовић - министру просвете и црквених послова Љ. Ковачевићу, 5/17. јула 1896, у Прокупљу.

³⁷⁷ Исто.

³⁷⁸АС-МПС-П, 1900-XXX-48, начелник среза јабланичког С. Стефановић - министру просвете и црквених послова Љ. Ковачевићу, 28. августа/9. септембра 1896, у Сијарини.

српском и зближавати са својом браћом православне вере.³⁷⁹ Хусејин Бабић, о чијем се животу и раду, попут саме сијаринске школе, веома мало зна, био је можда и најинтересантнија личност за целокупне културно-просветне али и политичке односе на релацији српска држава – албанско становништво. Ако су се комплетне просветне, верске и политичке прилике међу српским албанским становништвом огледале у сијаринској џамији и школи као материјалним објектима, на исти начин су се осликавале и у личности и духу Хусејина Бабића као појединца. Читав живот овог младог учитеља муслимана био је проткан настојањима за помирењем Срба и Албанаца за које је искрено веровао да као браћа, у љубави и слози, треба да живе заједно у својој српској отаџбини. Таква настојања су га, нажалост, одвела у прерану смрт, мада је Хусејин Бабић представљао вероватно једини заиста успешан пример политике српских власти према Албанцима. Овај млади Албанац рођен је 1868. године као Хусејин Исламовић, у селу Боровци, од мајке Ајше, Туркиње, и непознатог оца о коме ни сам Бабић не даје никакве податке у својим потоњим молбама за школовање.³⁸⁰ Из докумената се види да је са мајком прешао у Лесковац, највероватније током или непосредно након српско-турског рата, а прве помене о њему налазимо у молбама лесковачког свештеника и учитеља Луке Дожудића, уједно и управитеља лесковачких основних школа, за Хусејиново школовање. У првој молби, датираној на 27. јул 1883. године, сазнајемо да је млади Хусејин најпре одбијен за српску гимназију као престарао, те да му се молба за полагање пријемног испита одбија зато што ни основну школу није редовно завршио.³⁸¹ Ипак, свештеник Лука Дожудић је остао упоран у својим настојањима да школује младог муслимана, наводећи да је реченог Хусејина, и самог жељног да учи српску школу, приватно са српском књигом упознавао знајући да би општој српској ствари изузетно користило

³⁷⁹ „Има већ 4 године како радим да се код Арнаута отвори једна школа јер увиђам од ње доцније велике користи, свуда сам добро примљен, али некако све за данас сутра остаје.“ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Х. Бабић – референту основне наставе у министарству просвете и црквених послова Ј. Миодраговићу, 10/22. априла 1898, у Нишу.

³⁸⁰ У молбама за школовање из ренијег периода живота потписивао се као Хусејин Исламовић Бабић, да би у свим каснијим молбама и писмима која је упућивао на различите адресе користио само презиме Бабић. Како у његовом родном селу Боровцу није било Бабића, није познато зашто је узео баш ово презиме. АС, МПС-П, 1889-XXIX-234, ученик Лесковачке гимназије Х. Бабић – краљу Милану I Обреновићу, 3/15. јуна 1886, у Лесковцу; Р. Требјешанин, нав. дело, 205.

³⁸¹ АС, МПС-П, 1883-XXIII-137, Управитељ лесковачких основних школа, свештеник Л. Дожудић - министру просвете и црквених послова С. Новаковићу, 15/27. јула 1883, у Лесковцу.

када би се понеки мухамеданац у српском духу одгајао и васпитавао и као такав, послао за српског учитеља међу Арнауте где би и српске и турске мухамеданце преко границе, са српском књигом упознавао.³⁸² Као што се из приложеног писма види, првобитан план је био да се млади муслимани који се школују у српским школама у Србији, шаљу преко границе, у Косовски вилајет, да тамо, међу својим сународницима и једноверницима, шире српску реч. Министар просвете и црквених дела је у то време био Стојан Новаковић, и сам заговорник развијања српског културно-просветног рада у Турској, па је молба за младог Хусејина Бабића накнадно одобрена.³⁸³ Осим тога, у то време је у Лесковцу постојао и био веома активан пододбор друштва „Светог Саве“ на чијем је челу био Милош Милојевић, касније један од иницијатора отварања школе за албанску децу у Јабланичком срезу. Као председник одбора друштва „Светог Саве“ и директор Лесковачке гимназије, преко нашег конзуларног представника у Турској Милојка Веселиновића, водио је бригу о српским школама на територији Турске царевине.³⁸⁴ Милојевић је подржавао Дожудићеву идеју о школовању и оспособљавању младих муслимана за учитеље, сматрајући да ће такви кадрови са знањем турског језика, а одани српској ствари, бити најпотребнији српској конзуларној служби у Турској. Бабић је тако добио и месечно благодетење од лесковачке општине како би, по традицији свога фиса, могао да издржава себе и мајку која је на основу верско-традиционалних закона била лишена сваког јавног физичког рада.³⁸⁵ На тај начин, Бабић је успешно завршио српску гимназију, а његово школовање је представљало не само случајност или хумани гест, како се на први поглед може учинити, већ сплет политичких тенденција и културно-просветних настојања српске државе у Косовском вилајету.

У међувремену, као ученик трећег разреда Лесковачке гимназије, по избијању српско-бугарског рата 1885, пријавио се у активну војску као српски добровољац. У војсци је био од јула 1885. до марта 1886. године где је служио у Првом батаљону „Кнеза Милоша“. Током борби се истакао у више битака за шта му је додељен чин

³⁸² АС, МПС-П, 1883-XXIII-137, Управитељ лесковачких основних школа, свештеник Л. Дожудић - министру просвете и црквених послова С. Новаковићу, 17/29. јула 1883, у Лесковцу.

³⁸³ АС, МПС-П, 1883-XXIII-137, министар просвете и црквених послова С. Новаковић - управитељу лесковачких основних школа Л. Дожудићу, 24. августа/5. септембра 1883, у Београду.

³⁸⁴ Р. Требјешанин, нав. дело, 188.

³⁸⁵ Исто.

каплара и орден „Таковског крста V степена“³⁸⁶ Након тога се вратио у гимназију да би одмах по њеном завршетку, као краљев питомца, уписао Учитељску школу у Нишу. Да је његова идеја водила током читавог школовања, и касније живота, била *„постати учитељ скипетарске деце у свом завичају“*, сведоче и следеће његове речи упућене краљу Милану приликом уписа у нишку Учитељску школу: *„Да би се припремио за звање учитељско, како би моме Арнаутском племену и Српској држави од користи био, нужно је баш у интересу саме земље, да школу свршим. Ја сам вољан да изучим учитељску школу, и као учитељ отворим школу код Арнаута, те да их са књигом и својом прошлошћу упознам...Ја ћу сваком приликом само живети за Српску идеју, а бићу веран Вашем Краљевском Величанству, као и целом дому, борићу се храбро и јуначки, као што сам се борио на Буковој Глави, на Врапче, око ЦариБрода и на Пироту“*.³⁸⁷ Након завршене Учитељске школе почео је да шаље молбе за учитељско намештење тражећи најчешће место учитеља у Турској основној школи у Нишу.³⁸⁸ Ипак, српска држава није могла да му изађе у сусрет пошто се српски језик у тој школи још увек није учио, а Бабић као свршени српски ђак није могао да предаје исламску веронауку. Осим тога, и он сам је био упоран у намери да предаје српски језик а не само верска знања која су му, по сопственој тврдњи, била досадна и незанимљива.³⁸⁹ Године 1891, када је коначно решено да се у Турској школи у Нишу као обавезан предмет уведе и српски језик, место сталног учитеља је, природно, одмах понуђено Бабићу.³⁹⁰ Иако то није представљало остварење његових примарних циљева о подучавању албанске деце свога краја, уз благу бојазан да ће га нишки Турци анатемисати као муслимана који нити је учио турску школу, нити познавао исламску веронауку, Бабић је ипак радо прихватио ново намештење. Први пут се сусрећући са случајем да један муслиман постаје српски учитељ, што Законом о основним школама није било предвиђено,

³⁸⁶ АС, МПС-П, 1889-XXIX-234, ученик Лесковачке гимназије Х. Бабић – краљу Милану I Обреновићу, 3/15. јуна 1886, у Лесковцу; Р. Требјешанин, нав. дело, 188.

³⁸⁷ АС, МПС-П, 1889-XXIX-234, ученик Лесковачке гимназије Х. Бабић – краљу Милану I Обреновићу, 3/15. јуна 1886, у Лесковцу.

³⁸⁸ АС, МПС-П, 1891-V-80, Х. Бабић – краљу Александру I Обреновићу, 5/17. јула 1890, у Нишу; исти - министру просвете и црквених послова А. Николићу, 9/21. јануара 1891, у Нишу.

³⁸⁹ Р. Требјешанин, нав. дело, 194.

³⁹⁰ АС, МПС-П, 1891-V-80, министарство просвете и црквених послова – управи вароши Ниша, 5/17. априла 1891, у Београду.

министарство просвете је решило да се Бабић закуне пред хоџом, председником школског одбора и школским управитељем као и да заклетва буде написана на турском и српском језику.³⁹¹ Након тога, Бабић је и званично ступио у дужност и мада је, најчешће, заиста био у сукобу са ђачким родитељима око учења српског језика, али и са нишким Турцима који су га сматрали србофилом, у Нишу му није ишло лоше па је 1895. године, на општинским изборима, изабран за одборника.³⁹² У Нишу се и оженио, и то Туркињом Дервишом, ћерком познатог нишког велепоседника Османа Махмутовића, господара имања у Крајковцу, које му је одузето Аграрним законом, након чега је сасвим осиромашео.³⁹³ Махмутовићева жена и Хусејинова ташта била је надалеко чувена нишлијска лепотица Урумлија код које је краљ Милан чешће навраћао кад год би се затекао у Нишу. Прича се да је она 1915. године штитила нишлијске Србе од аустријских насиља, а њен портрет у уљу чувао је Нишки народни музеј.³⁹⁴

Ипак, иако стабилног живота и каријере, Бабић није одустајао од своје првобитне идеје о зближавању Срба и Албанаца кроз српски језик и науку. Изјашњавајући се као „*Скипетар Арнаутин, Мухамеданац и Србин*“³⁹⁵ још као ђак је говорио српским властима да га имају у виду као „*јединог Скипетара који жели и жуди за науком, да не само себи користи но и држави у којој живи, и народу скипетарском (Арнаутском), те да једном отпочну и моји земљаци, сада занети и занемарени Турском свирепом владавином, мислити и приближити се појмовима Српске државне идеје... Мене та идеја прожима, и надам се, ласкам себи, да ћу ја први бити, који ћу моје земљаке и браћу к Србима почети приближавати*“.³⁹⁵ Да је био искрен у својим намерама и према свом албанском народу, и према својој српској држави, посведочиће сви његови даљи поступци које је предузимао током читавог, мада краткотрајног, живота и рада. Проткан идејом братске љубави између Срба и Албанаца и пун ентузијазма према остварењу свог животног пута и циља,

³⁹¹ АС, МПС-П, 1891-V-80, министарство просвете и црквених послова – управитељу основних школа у Нишу, 10/22. априла 1891, у Београду.

³⁹² АС, МПС-П, 1895-XIV-118, Суд општине града Ниша – министру просвете и црквених дела Љ. Ковачевићу, 28. јуна/10. јула 1895. у Нишу.

³⁹³ Р. Требјешанин, нав. дело, 191.

³⁹⁴ Исто.

³⁹⁵ АС, МПС-П, 1889-XXIX-234, X. Бабић – министру просвете и црквених послова С. Новаковићу, 5/17. августа 1888, у Нишу.

једва је дочекао вест о премештају из нишке Турске школе у Сијарину, уверен да ће свој велики ентузијазам и љубав према српској држави успети да пренесе и на своје саплеменике. Осим тога, као државни краљев питомцац, српски добровољац, носилац ордена таковског крста и нишки општински одборник, Бабић је имао и политички ауторитет а његова преписка са српским властима и двором била је честа, присна и поверљива. Због тога су и српске власти донекле делиле његов ентузијазам налазећи у Бабићу једино решење својих политичко-просветних настојања према Албанцима: „Личност која би у школи предавала Мухамедову веру без које овде школа не би могла бити отворена и која би била нама наклоњена а знала српски и арнаутски језик јесте у овом тренутку једино Хусејин Бабић...”³⁹⁶

Стога је, одмах по доношењу одлуке о отварању школе за албанску децу у Сијарини, тадашњи министар просвете Љубомир Ковачевић, поверљивим писмом обавестио Бабића о својим намерама.³⁹⁷ Бабић је одмах отпутовао у Сијарину, међутим, по сопственој изјави, без основног школског материјала није могао отпочети са радом. Ни наредне две године се није далеко одмакло са плановима за отварање школе; новца није било, а хоџа је и даље становао у школској згради. Бабић је предлагао да се за становање хоџе и два учитеља подигне допунска зграда од слабог материјала, чије му је финансирање, по његовој тврдњи, обећао краљ Милан лично,³⁹⁸ међутим, окружни инжињери су махом били заузети око обнављања путева и мостова у новоослобођеним крајевима, а ни материјална средства није било лако издвојити. Године 1898. сијарински хоџа Махмут Умеровић је, на сопствени захтев, премештен у Лесковац, па је школска зграда привремено остала празна. На позив самих Албанаца „који су сви вољни да им се деца школују, али само у школи

³⁹⁶ Р. Требјешанин, нав. дело, 196.

³⁹⁷ „Одлучио сам да у селу Сијарини у срезу пољаничком отворим основну школу. С тога Вас овлашћујем, да тамо одете и да припремите земљиште за отварање основне школе, макар било и привремено у приватној кући. О овоме Вашем путу и раду не казујте никоме ништа.“АС-МПС-П, 1896-XXXVIII-195, Министар просвете и црквених послова Љ. Ковачевић – учитељу Х. Бабићу, 4/16. септембра 1896, у Београду.

³⁹⁸ „Пошто школа и џамија у Сијарини где сам ја сада постављен за учитеља арнаутске деце, потребују извесне оправке, као и подићи још две-три зграде од слабог материјала, за становање два учитеља и једног хоџе; па пошто су горе именоване зграде задужбина Његовог Величанства Краља Милана и пошто ми је Он, кад сам 31. прошлог месеца био код њега у аудијенцији, обећао, да ће све Он о својој трошци направити горе именоване зграде.“АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Х. Бабић – министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 10/22. априла 1898, у Лебанама.

код *џамије*“, Бабић је отишао у Сијарину да заузме зграду пре доласка новог хоџе.³⁹⁹ Образован је школски одбор који су чинили искључиво локални Албанци, и извршен упис деце, њих укупно 26.⁴⁰⁰ Од тог тренутка, Бабић је наставио да врши притисак на власти да се зграда што пре доведе у функционално стање и да се прибави школски материјал како би се што пре отпочело са радом, подсећајући самог министра просвете „*да ће ово место имати велике важности за наше опште ствари преко границе!*“⁴⁰¹ Тадашњи председник бањске општине, један од локалних албанских главешина, краљев посланик и носилац оредена „Милоша Великог“ Халил Исламовић, послао је лично краљу Милану молбу за што хитнију оправку школске зграде као његове задужбине, како би школа за албанску децу што пре отпочела са радом.⁴⁰² Краљ Милан је очито брзо одреаговао, па је министарство просвете добило одобрење да може за рачун благајне Његовог Величанства Краља отворити кредит код врањског окружног начелства у износу од 4.284,25 динара за оправку сијаринске школе и џамије као и набавку потребног школског материјала.⁴⁰³ План и предрачун за школску зграду је коначно израђен, а оправка је, без лицитације, уступљена

³⁹⁹ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, исти – истом, 3/15. марта 1898, у Нишу.

⁴⁰⁰ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, исти – истом, 21. марта/2. априла 1898, у Нишу.

⁴⁰¹ „*Господине Министре, важност и задатак ове школе код Арнаута нећу да Вам овде разлажем, јер је све то Вама боље познато. Зато Вас понизно молим, да изволите учинити корак где треба те да се рад овамо што пре предузме и набави све што треба.*“ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, исти – истом, 22. априла/4. маја 1898, у Лебанама; „*Школа у Сијарини још није отпочела рад зато што иста још није оправљена нити су набављене потребне ствари...зато учтиво молим Г. Министра просвете да изволи подејствовати где треба, те да се што пре предузме оправка школе...*“ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, исти – истом, 11/23. јуна 1898, у Сијарини; „...*молим да се од стране Министарства просвете и црквених послова набаве ниже именоване ствари за ново-отворену основну школу за арнаутску децу у селу Сијарини, среза јабланичког, округа врањског...*“ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, исти – истом, 13/25. јуна 1898, у Сијарини; „*Ја се налазим у Сијарини код школе, ту чекам док дође наредба од начелства врањског за оправку школе, џамије и квартира – па пошто иста до сада не дође – то учтиво молим Г. Министра просвете да изволи наредити где треба, те да се оправка што пре отпочне, јер су овамо брдски предели на већ настаје време мочварно и хладно...*“ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Пбр. 11734, исти – истом, 1/13. августа 1898. у Сијарини; „*Оправка школе и џамије у Сијарини још није отпочела – зато учтиво молим Г. Министра да изволи наредити гди треба, те да се што пре отпочне оправка, јер је већ крајње време*“ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Пбр. 13059, исти – истом, 15/27. августа 1898. у Сијарини. Иако је министар Ђорђевић такође инсистирао на што скоријем отварању школе, министарство грађевина се правдало да је њихово архитектонско одељење претрпано пословима, а начелство округа врањског да је окружни инжињер заузет грађењем новог пута Брестовац - Бојник, АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Пбр. 13596, инжињер окружни Д. Димић – министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 24. августа/5. септембра 1898, у Врању.

⁴⁰² АС-МПС-П, 1900-XXX-48, председник Бањске општине А. Исламовић – краљу Милану Обреновићу, 19/31. августа 1898. у Сијарини.

⁴⁰³ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Пбр. 13732, администратор краљеве цивилисте и крунских добара Ј. Павловић – референту за основну наставу Ј. Миодраговићу, 27. августа/8. септембра 1898. у Београду.

управо Исламовићу.⁴⁰⁴ За то време, учитељ Бабић је обилазио албанска села како би се упознао са Албанцима и њиховом децом и објаснио им какве ће користи имати од школе, успут напомињући како „*краљ воли Арнауते, како ће им оправити школу и џамију о своје трошку, како плаћа учитеље и хоће за њих...*“⁴⁰⁵

Како се не би дангубило док се нова зграда не подигне, Бабић је издејствовао код локалне арнаутске општине добровољну помоћ за оспособљавање макар једне учионице за ђаке,⁴⁰⁶ уз услов Албанаца да неће слати своју децу у школу да уче српски језик све док се не постави нови хоџа који ће децу истовремено учити и веронауци.⁴⁰⁷ Почеле су и оптужбе власти на рачун учитеља Бабића како није способан да отпочне са радом у школи, те да се опија и одуговлачи, а он је одговарао тврдњама да и кад је покушао да отпочне са наставом, ниједно дете му се у школи није појавило због одсуства вероучитеља. Коначно, децембра 1898. постављен је хоџа, међутим, због отпочињања муслиманског верског празника Рамазана, арнаутски школски одбор је одлучио да деца до краја празника школу не похађају „*јер је противно Курану.*“⁴⁰⁸ Наредних годину дана је прошло у међусобним свађама Албанаца око тога који је хоџа погодан да учи децу веронауци. Хоџе и вероучитељи су брже одлазили него што су долазили, а доводио их је махом председник општине Исламовић у договору са нишким муфтијом, што је министарство по правилу одобравало. Албанци су све више инсистирали на томе да деца треба да уче и турски језик у школи, те да им је потребан хоџа који добро влада турским језиком, на чему је инсистирао и нишки муфтија. Исламовић је због тога лично ишао у Турску да нађе подесног хоџу за овај посао, док је учитељ Бабић слао поверљива писма српским властима наглашавајући да вероучитељ треба да буде искључиво Албанац „*који је мало прост и који не зна много турски, т.ј. који није свршавао најновије турске*

⁴⁰⁴ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, министар просвете и црквених дела А. Ђорђевић – начелству Врањског округа, 21. априла/3. маја 1899, у Београду.

⁴⁰⁵ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Х. Бабић – министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 11/23. јуна 1898, у Сијарини.

⁴⁰⁶ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Х. Бабић – министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 5/17. септембра 1898, у Сијарини.

⁴⁰⁷ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Пбр. 17739, исти – истом, 1/13. октобра 1898; Цбр. 1207, школски надзорник Д. Марчић – министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 14/26. новембра 1898. у Владичином Хану.

⁴⁰⁸ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Пбр. 17739, исти – истом, 29. децембра 1898/10. јануара 1899. у Сијарини.

школе“, као и да у школи треба да преовлађује српски језик „а из Корана да се предају само неке главне молитве на арапском...“⁴⁰⁹ Ипак, српске власти су, из неког разлога, најчешће остајале глуве на оваква упозорења, по правилу дајући предност Исламовићу. Тако је у једном тренутку, уз посредовање нишког муфтије, турског конзула у Нишу и председника Бањске општине, министарство просвете поставило за сијаринског вероучитеља извесног Хаџи заде Мехмед-ефендију Цариградлију из Истанбула који је, након што се испоставило да је турски агитатор, по налогу истог министарства протеран из земље.⁴¹⁰ У међувремену, стигао је и извештај окружног школског надзорника да се у школи готово ништа не ради, да Албанци неће да шаљу децу у школу докле год нема вероучитеља, те да од школе никакве стварне користи нема.⁴¹¹ Као да претходно искуство није било довољно, српске власти су се поново одлучиле на помирљиво и надасве противречно решење постављајући, поново по препоруци Исламовића, за вероучитеља лице које не зна ни српски ни албански, већ искључиво турски језик, Халила ефендију Омеровића, родом из Плевне у Бугарској, уз даље инсистирање на томе да се турски језик у школи не сме учити.⁴¹²

Таман када се помислило да ће школа коначно почети да остварује своју основну намену и циљ, дошло је до првог озбиљнијег политичког инцидента. Десет ученика сијаринске школе побегло је у Турску, веровало се, у почетку, без знања родитеља и окружних власти, како се не би „однародили и покрстили.“⁴¹³ Претпостављало се да их је један од бивших вероучитеља, извесни Ћазим Хаџиасановић из Трновца убедио да Србија иде на то да ђаке покрсти, о чему је известио и турског конзула, па је уз помоћ појединих ђачких родитеља организовао

⁴⁰⁹ „Алил врло грешу у овоме, он не зна задатак и циљ ове школе него све слуша нишког Муфтију, што му он нареди то он овамо чини...Молим Вас чувајте ово у тајности, јер ако сазна који Арнаути, онда ја морам бежати из Сијарине.“АС, МПС-П, 1900-XXX-48, Пбр. 967, исти – истом, 12/24. јануара 1900, у Сијарини.

⁴¹⁰ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, школски надзорник за Врањски и Топлички округ Д. Марчић - министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 27. маја/8. јуна 1899, у Прокупљу.

⁴¹¹ „У овој се школи ништа не ради по закону све с изговором да то Арнаути неће.“ АС, МПС-П, 1900-XXX-48, Пбр. 179, школски надзорник за округ врањски и топлички С. Златичанин – министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 20. јануара/1. фебруара 1900, у Врању.

⁴¹² АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Пбр. 967., министар просвете и црквених послова А. Ђорђевић - школском надзорнику за округ врањски и топлички С. Златичанину, 4/16. фебруара 1900, у Београду.

⁴¹³ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, школски надзорник за округ врањски и топлички С. Златичанин - министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 5/18. марта 1900, у Врању.

њихово бегство преко грнице, у Турску, где је требало да наставе школовање.⁴¹⁴ Одмах је контактиран конзулат у Приштини а ђачки родитељи су инсистирали на добијању пасоша како би отишли у Турску да траже децу.⁴¹⁵ Среске власти су испитивале све, од првооптуженог бившег вероучитеља, преко председника Бањске општине Халила Исламовића, учитеља Бабића, хоџе, ђака и родитеља, али су изјаве биле исувише противречне и нејасне и стекао се утисак да се ствар само заташкава. Једино су ученици као главне подстрекаче наводили тројицу најстаријих ђака који су остале наговарали на бег у Турску, говорећи да ће тамо да добију чизме и фесове, да ће свакога дана јести месо и постати турски чиновници, те да више неће морати да уче „каурски“ српски већ само турски језик.⁴¹⁶ Испоставило се, између осталог, да је Хациасановић, током свог вероучитељевања у Сијарини, у једном тренутку напустио своју дужност, и то баш у време инцидента на српско-турској граници, када је 15. јуна 1899, приликом арнаутског упада код српске карауле Црна чука, дошло до сукоба између турских и српских регуларних јединица. Хациасановић је отишао из земље без знања српских власти, уз сагласност и помоћ Халила Исламовића, и у Турској се задржао наредних шест месеци.⁴¹⁷ За све то време је уредно добијао плату из касе министарства просвете.⁴¹⁸ Како било, читав случај око бекства ђака никада није добио свој епилог, иако се власт свим силама трудила да открије позадину ових догађаја. Албанци су пребацивали одговорност с једних на друге, док је Хусејин Бабић тврдио да иза читаве приче стоји председник Бањске општине Халил Исламовић, с обзиром да су сва одбегла деца с њим у сродству.⁴¹⁹ Исламовић је, с друге стране, нападао Бабића да се опија и бије децу која су побегла због његовог малтретирања, док се Бабић правдао властима да је то немогуће јер да је само пипнуо које арнаутско дете, више не би био међу живима. Начелник Јабланичког

⁴¹⁴АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Пбр. 921, председник суда Бањске општине А. Исламовић - министру просвете и црквених послова А. Ђорђевић, 16/28. фебруара 1900, у Сијарини.

⁴¹⁵АС-МПС-П, 1900-XXX-48, школски надзорник за округ врањски и топлички С. Златичанин - министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 5/18. марта 1900, у Врању.

⁴¹⁶АС-МПС-П, 1900-XXX-48, ученици основне школе у Сијарини О. Абазовић, Р. Садиковић, Х. Мустафић, С. Суљевић - начелнику среза јабланичког Т. Поповићу, 24. марта/6. априла 1900, у Сијарини.

⁴¹⁷АС-МПС-П, 1900-XXX-48, школски надзорник за округ врањски и топлички С. Златичанин - министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 9/21. априла 1900, у Врању.

⁴¹⁸ Исто.

⁴¹⁹АС-МПС-П, 1900-XXX-48, учитељ Х. Бабић – министарству просвете и црквених послова, 31. маја/12. јуна 1900, у Сијарини.

среза је на крају, у свом извештају, закључио да „*сви они арнаути који би ма шта у погледу расветљавања ове ствари имали казати, не смеју то да учине јер се боје освете убиством, што је у овоме крају сасвим обична ствар*“.⁴²⁰

Шта се после догађало са одбеглом децом, није познато, међутим, четири године касније, Албанци Бањске општине су писали министру просвете с молбом да српска држава преузме на себе даље школовање Зејнела О. Ајетовића, ученика сијаринске основне школе, у некој муслиманској верској школи у Скопљу или у Приштини, како би се он образовао за њиховог хоџу, те да „*убудуће и ми Арнаути и српска држава имају хоџу српског грађанина који би држави одговарао и служио као њен веран грађанин*“.⁴²¹ Српске власти су се сложиле да би ово било корисно за државу и њене интересе како би се „*избегли странци хоџе и свака сумња о њима једном за свагда скинула са дневног реда*“⁴²² па су, не слутећи да је предложени младић управо један од, не само бегунаца, већ и главних подстрекача бегства у Турску четири године раније, одлучиле да га као питомца министарства иностраних дела школују за албанског хоџу од поверења.⁴²³

На основу званичног извештаја окружног школског надзорника о сијаринској школи, видео се сав пораз идеје асимилације албанске деце у српски образовни систем и касније друштво. Резултати су, по свему судећи, били поражавајући. За целу школску 1899/1900. годину у школи је било укупно 78 радних дана. Од тридесет и једног уписаног детета само њих седморо је долазило у школу, и то нередовно. Десеторо је побегло у Турску, деветоро се никада није ни појавило у школи а петоро су се водили као болесни. Деца су долазила у школу само када је било хоџе јер им родитељи нису допуштали да уче „*кавурски језик*“ без Курана, а хоџе, осим што су се често мењале, често су и одсуствовале из земље одлазећи у Турску, успут не извештавајући о томе никога од српских власти. Такође, у извештају се наводи да се у Сијарини тренутно налазе четворица хоџа од којих је

⁴²⁰ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, начелник среза јабланичког Т. Поповић – начелнику округа врањског М. Обрадовићу, 7/30. априла 1900, у Лебанама.

⁴²¹ АС-МПС-П, 1905-I-25, А. Исламовић, И. Меметовић, Б. Рамић и Б. Алиловић – министру просвете и црквених послова Љ. М. Давидовићу, 7/20. новембра 1904, у Бањи.

⁴²² АС-МПС-П, 1905-I-25, председник суда М. Радовић – начелству среза јабланичког, 8/21. новембра 1904, у Бањи.

⁴²³ „*Према извештају приватном изабран је Зејнел О. Ајетовић за питомца Министарства спољних послова*“ АС-МПС-П, 1905-I-25, бр. 125, 22. јануара/4. фебруара 1905, у Београду.

један гост из Турске. Новопостављени хоџа је, и поред строге забране српских власти да се у школи учи турски језик, донео турске букваре из Ниша и поделио их деци, док су српске букваре, по наговору родитеља, деца цепала и бацала у воду због слике „поп“ и „свињска њушка“, па је учитељ Бабић морао да исече ове слике из буквара и тек их онда преда ђацима. Осим тога, како стоји у извештају школског надзорника, када је на једном од састанака школског одбора учитељ Бабић предложио да се казне ђачки родитељи који не шаљу своју децу у школу, председник општине Халил Исламовић је дошао са двадесет наоружаних Албанаца након чега су се одборници разишли не потписавши ни записник. У закључку истог извештаја се наводи да, услед свега овога, ова школа, иако по питању снабдевености боља од сваке народне школе у Србији, оваква каква је нема смисла више да постоји. Уместо да позитивно утиче на албанску омладину, њен је учинак сасвим супротан *„јер се грађанима овог народа даје маха да претпостављају да Српски Закони у Слободној Краљевини Србији за њих – Арнаути – не вреде, а ово услед тога, што им се допушта да игноришу школски закон и што им се толико повлађује.“*⁴²⁴ У исто време, школски одбор састављен од локалних Албанаца донео је, након саветовања са родитељима, одлуку да школа за албанску децу не може више опстати.⁴²⁵

Ипак, српске власти нису хтеле тако лако да одустану. Донета је одлука да се школа отвори и за женску децу, да се у школи постави образована учитељица која би преко деце могла *„непосредно утицати и на арнаутске женскиње“*, да се изради арнаутски буквар са ћирилицом и по потреби глагољицом *„као доказ да српска држава брине о просвећивању њиховом“*, као и да се јасно стави до знања албанском становништву да ће се њихова деца васпитавати у српском и албанском духу, да ће се поштовати њихова вера, али да се неће трпети никакве агитације појединих хоџа у циљу турске пропаганде.⁴²⁶ И овога пута све је остало слово на папиру а школа је

⁴²⁴АС-МПС-П, 1900-XXX-48, школски надзорник за округ врањски и топлички С. Златичанин - министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 3/16. маја 1900, у Врању.

⁴²⁵„Једни веле да им деца ништа не уче, тј. да овде не постоји школа, а други, нарочито старији сталеж – веле да школа постоји овде, али да се у њој учи само веронаука, а српски језик не...Одбор сажалева овај случај, што је био принуђен да Вам поднесе овакво своје решење, али шта ће, кад тако захтевају сви Арнаути“, АС-МПС-П, 1900-XXX-48, бр. 43, председник школског одбора А. Исламовић – школском надзорнику за округ врањски и топлички С. Златичанину, 6/19. маја 1900, у Сијарини.

⁴²⁶АС-МПС-П, 1900-XXX-48, министар просвете и црквених послова А. Ђорђевић - школском надзорнику за округ врањски и топлички С. Златичанину, 16/29. маја 1900, у Београду.

наставила да ради тј. не ради по старом. Албанци су сада условљавали српске власти враћањем одбеглих ђака говорећи да до тада неће слати своју децу у школу, а побунило се и српско становништво које је тражило да школу похађају и српска деца, а не само албанска.⁴²⁷ Додатни проблем је представљало и сазнање да сијарински хоџа никако није водио књиге рођених за албанску децу па се није знало ни колико уопште има ђака стасалих за школу.⁴²⁸ Учитељица никада није доведена те самим тим нису уписивана ни женска деца, мада је та намера од старта била илузорна, имајући у виду да Албанци традиционално нису дозвољавали женској деци учење школе. Хусеин Бабић је наставио да пише поверљива писма српским властима о хаотичном стању у овим крајевима, спрези Исламовића са разним хоџама на уништавању српске идеје међу Албанцима, разним убиствима, свакодневном шверцу и крађама заграничних Албанаца, хоџама који су тумарали по околини, спомињању турског султана уместо српског краља при молитвама у џамији, због чега је интервенисала полиција а Бабић од стране својих сународника проглашен српским шпијуном, па је, услед претњи убиством, краљ Милан наредио среском начелнику да Бабићу обезбеди заштиту.⁴²⁹ Да овакве мере заштите нису биле без основа сведочи и убиство сијаринског хоџе Османа Мудеризовића које се догодило средином 1902. године. За ово дело је оптужен управо председник Бањске општине и краљев посланик Халил Исламовић као главни организатор и подстрекач читавог догађаја. Хоџа је физички нападнут код српског села Шипова како би за његово убиство било окривљено српско становништво, међутим, ипак је поживео довољно да поткаже праве починиоце.⁴³⁰ Недуго потом је преминуо од последица напада.⁴³¹ Исламовић је стављен под истрагу због чега му је одређен притвор, међутим, од тог

⁴²⁷ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, секретар школског надзорника за округ врањски и топлички Р. Стевановић - министру просвете и црквених послова А. Ђорђевићу, 28. маја/10. јуна 1900, у Врању.

⁴²⁸ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Суд општине бањске – школи сијаринској, 11/24. септембра 1900, у Сијарини.

⁴²⁹ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, Х. Бабић – референту основне наставе у министарству просвете и црквених послова Ј. Миодраговићу, 31. маја/13. јуна 1900, у Сијарини; АС-МПС-П, 1900-XXX-48, исти - министру просвете и црквених послова Љ. Стојановићу, 8/20. септембра 1900, у Сијарини.

⁴³⁰ АС-МПС-П, 1902-IV-47, начелник Јабланичког среза И. Златановић – начелству Врањског округа, 19. јуна/1. јула 1902, у Лебанама.

⁴³¹ АС, МПС-Ц, 1904-V-36, удовица покојог хоџе О. Мудеризовића - министру просвете и црквених послова Ј. Лазаревићу, 14/26. јануара 1903, у Лесковцу.

дана се налазио у бекству, недоступан српским властима.⁴³² Што се тиче Хусејина Бабића, он је наставио да обавља посао учитеља и управника сијаринске школе, балансирајући између српских власти и својих сународника све до краја 1905. године када му је затражено из министарства да преда молбу за премештај у српско-мухамеданску школу у Нишу.⁴³³ У међувремену, са орденом Таковског крста и официрским знамењима резервног каплара ратног батаљона „Књаза Милоша“, бескомпромисно одан једној династији, након њеног брисања 1903. године, избрисан је и Бабић из формације војске краљевине Србије.⁴³⁴ На тај начин, практично отуђен од свог рода, вере и традиције, и донекле одбачен од српске државе у коју је бескомпромисно веровао, дубоко разочаран неуспехом идеје о братству између Срба и Албанаца која га је читавог живота дубоко прожимала, могуће је да је и сам тражио повратак у Ниш. Мада је прелазак у сред зиме сам по себи говорио о хитности његовог удаљавања из Сијарине или неопходности присуства у Нишу, тешко да је намештење у великој вароши ишло по казни, нарочито што је у Нишу био постављен са, за то време, изузетно високим примањима.⁴³⁵ Нову дужност је почео да обавља првог дана 1906. године међутим, физички и духовно изнурен, преминуо је већ након 17 дана, у 37-ој години живота. Сахрањен је на некадашњем турском гробљу у Нишу, о трошку Нишке општине чији је био одборник, учитељ и угледан грађанин. Иако заборављен од свог рода и српске државе, остаће забележене његове речи извучене из архивске праšине: *„Ми Арнаути немамо заједничко ништа са Турцима, нити нам треба турска историја. Ми смо одвојени од Турака и по крви и по народности и по обичајима итд. Само верујемо једну веру, а вера је сасвим друга ствар...“*⁴³⁶

⁴³² АС-МПС-П, 1902-IV-47, министар просвете и црквених послова М. Марковић – начелству Врањског округа, 3/15. јула 1902, у Београду.

⁴³³ АС-МПС-П, 1905-59-111, Х. Бабић – министру просвете и црквених послова Љ. Стојановићу, 28. новембра/11. децембра 1905, у Сијарини.

⁴³⁴ Исто.

⁴³⁵ АС-МПС-П, 1905-59-111, решење министарства просвете и црквених послова бр. 20523 од 1/14. децембра 1905, у Београду.

⁴³⁶ АС-МПС-П, 1900-XXX-48, учитељ Х. Бабић – министарству просвете и црквених послова, 31. маја/12. јуна 1900, у Сијарини.

„Краљевска српска основна школа Сијаринска
(за арнаутску децу)“

Године 1904, у министарство просвете и црквених дела стигло је писмо следеће садржине: „*За Арнаутску децу саграђена је и отворена је пре неколико година нарочита школа. Зграду ову саградила је српска држава, а уз знатну новчану помоћ пок. Краља Милана, који је о своме трошку саградио Арнаутима овога краја и врло лепу богомољу – џамију...Али ово кавалерство према Арнаутима треба да има и својих граница, јер се почиње осећати незадовољство од стране осталих грађана овога краја, који су православне вере. Док Арнаути имају у овоме планинскоме и пустошноме крају за себе велелепну џамију, а за своју децу доста добро уређену и лепо саграђену школу, дотле тамошњи Срби, нити имају своје цркве нити им деца имају школе. Овој очевидној неправди и оправданоме приговарању и огорчењу православнога становништва треба дати задовољења*“.⁴³⁷ Задовољење локалним Србима је дато, па је у Сијарини, непун месец касније, отворена основна школа и за православну децу.⁴³⁸ Како је надлежни министар у том тренутку био Љубомир Давидовић, исти онај који је са места школског надзорника и учитеља Врањске гимназије покренуо отварање основне школе за албанску децу у Сијарини, њему је на тај начин припала част да буде покретач школског образовања јабланичког краја. Иако се налазила у другој згради, водила се као иста школа под заједничким називом „Краљевска Српска основна школа Сијаринска“ са нагласком „за српску“ и „за арнаутску децу“, с тим да је сваки одељак имао свога управника.⁴³⁹ У школи за албанску децу, тај посао је наставио да обавља Хусејин Бабић, да би га по одласку заменио извесни Хасан Фејзуловић који је за ово место посебно припреман као питомац друштва „Светог Саве“. Да ни за новог учитеља није све ишло глатко сведочи и његово писмо упућено министарству просвете у коме се жали на услове рада у школи, оптужујући сијаринског хоџу, уједно и вероучитеља Мустафу

⁴³⁷ АС-МПС-П, 1904-60-44, школски надзорник за Врањски и Топлички округ П. Петровић – министру просвете и црквених послова Љ. Давидовићу, 15/28. фебруара 1904, у Врању.

⁴³⁸ АС-МПС-П, Решење министра просвете и црквених послова Љ. Давидовића Пбр. 2464. од 10/23. марта 1904. године у Београду.

⁴³⁹ Овај назив је школа званично носила још од школске 1900/1901. године. До тада се у документима углавном називала „Српско-мухамеданска основна школа у Сијарини“ или само „Основна школа сијаринска.“

Умеровића, да му својим „туркофилским понашањем“ руши све напоре у остваривању васпитања и образовања албанске деце: „Школа ова има врло узвишен задатак колико га могу схватити, и то с једне стране, да подигне интелект у младом нараштају а с друге стране, да благодари срце и душу нараштају, те да – као грађани доцније – не буду као што су им дедови били, већ да су могући умно да данашњу цивилизацију и културу човечанства правилно схвате, а Бога ми и да се што више сроде са Србима...та омладина има себи за вероучитеља човека у највећем степену Туркофила, затим васпитача без и трунке васпитног ауторитета и најзад рушитеља свега онога у погледу васпитања што ја као васпитач будем урадио...Па бар, да мени не смета у васпитачком послу, ни по јада, но и моје руши, што ја назидам:“ *Што је Марко за дан сазидао, то је вила за ноћ порушила.*“ У овом случају ја сам Марко а г. Мустафа је вила загоркиња.⁴⁴⁰ Како би заиста утврдиле ко је Марко а ко вила, српске власти су наложиле Суду општине сијаринске да испита читав случај и о томе пошаље извештај.⁴⁴¹ Изненађења није било и још једном се показало да су уз локалне албанске главаре, хоће представљале један од главних фактора дестабилизације и сталан извор проблема за српску државу. У извештају суда се, осим потврде учитељевих речи, наводи још и то да је хоца Мустафа Умеровић један од главних иницијатора разних убистава над тамошњим Србима међу којима је и убиство јединог Србина председника општине за последњих тридесет година, Милоша Радовића, те да је жалосно што држава Србија оваквој личности издаје плату из свог буџета.⁴⁴² Хоца је након овога прошао са „озбиљним упозорењем“,⁴⁴³ а школа је наставила као и до сада, корак напред, два назад. Деца су више одсуствовала из школе него што су је похађала, што због

⁴⁴⁰АС-МПС-П, 1907-8-1, Управитељ сијаринске школе Х. Фејзуловић – Министарству просвете и црквених послова, 23. јануара/5. фебруара 1907, у Сијарини.

⁴⁴¹Мустафа Умеровић је био син првог сијаринског хоце Махмута Умеровића. На место вероучитеља је доведен у школској 1900/1901. години на предлог нишког муфтије и председника бањске општине. (АС, МПС-Ц, 1904-V-36, министар просвете и црквених послова П. Маринковић – школском надзорнику за Врањски и Топлички округ, 23. новембра/5. децембра 1900, у Београду).

⁴⁴²АС-МПС-П, 1907-8-1, за Председника суда, В. Трајковић – окружном школском одбору, 11/24. фебруара 1907, у Бањи.

⁴⁴³„Препоручује се начелнику да саопшти г. Мустафи Умеровићу, вероучитељу сијаринске школе за арнаутску децу, да тачно и савесно врши своју дужност и уопште удеси своје понашање онако, како то доликује положају који заузима. Ову опомену г. Умеровић сматраће као врло озбиљну, јер ће у противном искусити строге законске последице.“ АС-МПС-П, 1907-8-1, министар просвете и црквених послова А. Николић – начелнику среза јабланичког, 24. фебруара/9. марта 1907, у Београду.

муслиманских празника, што због разноразних познатих и непознатих болести и зараза. Примера ради, само у школској 1906/1907. години ђаци нису похађали школу најпре тридесет дана због Рамазана, шест дана због Курбан бајрама, а потом још четири недеље због непознате заразне болести.⁴⁴⁴ У школској 1908/1909. години није се радило месец дана због Рамазана, шест дана због Курбан бајрама, три недеље због шарлаха и четири недеље због непознате заразне болести.⁴⁴⁵ Није се радило ни о другим празницима⁴⁴⁶ мада пријатно изненађење представља чињеница да је школа радила током ратних година 1912, 1913. и 1914. и да никакви инциденти током овог периода нису пријављени властима. Иако није забележен рад школе током самих ратних операција, учитељ Хасан Фејзуловић је 1914. године добио додатну новчану награду „за рад у тежим условима“⁴⁴⁷

На први поглед, отварање сијаринске основне школе за албанску децу могло би се посматрати као неуспешан пројекат српских власти које сталним уступцима албанском становништву нису успевале да истрају у првобитним намерама о асимилацији албанске деце у српско друштво и систем. Истина, ни на други поглед слика није много другачија. Школа је радила или лоше или никако а усађивање српског духа код младих Албанаца, или још горе, њихових родитеља, показало се као превелики залогај. Албанско становништво свакако није представљало плодно тле за усађивање лојалности према новој држави. Чак и ако је било жеље за асимилацијом код појединачних случајева, јавно показивање таквих намера међу сународницима било је и превише опасно. С друге стране, и српске власти су доста траљаво обављале посао допуштајући да од обећања до реализације понекад прођу и године да би потом бројним уступцима покушавале да надоместе пропуштено. Стално попуштање локалним албанским главарима, чиновничка намештења са широким овлашћењима, поклони и краљевска признања, произвели су потпуно супротан ефекат од очекиваног, стварајући уместо лојалних грађана, локалне

⁴⁴⁴АС-МПС-П, 1906-III-46; АС-МПС-П, 1906-IX-104; АС-МПС-П, 1906-X-82.

⁴⁴⁵АС-МПС-П, 1908-40-1; АС-МПС-П, 1908-53-126; АС-МПС-П, 1909-5-22.

⁴⁴⁶„Овдашњи Арнаути празнују како Ђурђевдан тако и Светог Марка. Прво зову „Шинђерђ“ а друго „Шмак“. Ови су им празници најсветији. Сваке године почев од уочи Ђурђев дана па до другог дана Светог Марка ниједан од ученика школу посећивао није мада их никада пустио нисам.“ АС-МПС-П, 1912-26-36, Х. Фејзуловић – министру просвете и црквених послова Љ. Јовановићу, 17/30. априла 1912, у Сијарини.

⁴⁴⁷АС-МПС-П, Попис предмета за 1914. годину, 4/17.

разбојнике и агитаторе. Ипак, мора се имати у виду да овај пројекат није стајао сам за себе већ је представљао део дубљих и далекосежнијих намера српских власти обликованих сложеним политичким догађајима који су се тих година одвијали што у земљи, што у њеном непосредном окружењу. Турска политика, албанска самовоља и ограничене војно-политичке могућности Србији нису остављале широк дијапазон потенцијалних решења. Стање анархије у Косовском вилајету преливало се и са ове стране српске границе међу албанским становништвом. Млако поступање према албанским главарима зарад вишег циља до кога се никако није стизало, довело је до тога да се анархија међу Албанцима у Косовском вилајету одрази и на њихове саплеменике у Србији. Као што је османски султан давао ексклузивност Албанцима с једне стране границе, слично је чинио и српски краљ са друге. Разлози за уступке су, истина, били другачије природе, али је принцип био исти: умирити албанско становништво и њихове поглавице како би се национални интереси у што већој мери могли остварити. Посматрано на дужи рок, Турска као да се боље снашла у тој игри.

Питање масуричких муслимана

Масурички срез са варошицом Сурдулицом као административним центром, налазио се у Врањском округу, на самом југу Краљевине Србије. Године 1891. српском министарству просвете и црквених послова представио се извесни Алицик Хусеиновић из села Длугојнице у Масуричком срезу, наводећи да у том крају живи 400-500 душа Цигана вере мухамеданске, настањених у варошици Сурдулици и селима Јелашници, Длугојници и Биновцу, као и преко Мораве у селу Прекодолце суседног Пољаничког среза. Пошто ово становништво које уредно плаћа порез и даје војнике српској војсци нема свог хоцу и вероучитеља, Хусеиновић се предложио министру просвете за овај посао како би се избегли њихови административни, полицијски, војни и духовни проблеми са српским властима.⁴⁴⁸ По сопственој тврдњи, његов отац, Хаџи Хусеин Јаховић, био је у време турске власти званични хоца за овај крај, да би под српском управом ту службу наставио да обавља тајно,

⁴⁴⁸ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, А. Хусеиновић – министру просвете и црквених дела А. Николићу, 7/19. августа 1891, у Сурдулици.

све до 1886. године, када је и умро. Као његов син је наставио, такође у тајности, да обавља посао локалног хоџе, све док држава није подигла џамију и поставила хоџу јабланичким Албанцима у Сијарини, након чега је одлучио да иступи пред српске власти. Како је био материјално обезбеђен великим имањем којим је располагао, одрекао се државне плате тражећи само да му се додели бир какав су примали православни свештеници у Србији.⁴⁴⁹ Тај бир је износио 2 динара по пореској глави годишње, уз напомену да је Хусеиновић пристао да се одрекне и наплате чинодејства за вршење обреда сахрањивања, венчања и обрезивања деце најсиромашнијих муслимана. Пошто је пред нишким муфтијом положио прописани испит за муслиманског свештеника добивши о томе потврду Царско-Отоманског конзулата у Нишу,⁴⁵⁰ и након што је окружни начелник посведочио да у срезу има преко 1000 мухамеданских Цигана, као и да Хусеиновић „има свог знатног имања од кога пристојно као грађанин и поданик ове земље живи“,⁴⁵¹ министарство је донело одлуку да Алицика Хусеиновића постави за хоџу муслиманима варошице Сурдулице и околних села Јелашница, Дугојница, Биновце и Прекодолце.⁴⁵² Како су на збору одржаном пред среским начелником у Сурдулици сви муслимани пристали да плаћају прописани свештенички бир своје хоџе, његов разрез од муслиманских мушких пореских глава је пао у надлежност среског начелства.⁴⁵³ Такође, накнадно је донета одлука да се Хусеиновићу из касе Министарства иностраних дела одреди и плата од 40 динара месечно, с тим да уредно води књиге рођених, венчаних и умрлих међу својим верницима.⁴⁵⁴ Како се показао управо онаквим кавим се представио, као добар муслиман и угледан грађанин са којим власти нису имале никаквих проблема, од 1898. године је вршио и дужност хоџе у Пчињском и Пољаничком срезу, као и у вароши Врање у којој све до тада хоџе није

⁴⁴⁹ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, А. Хусеиновић – министру просвете и црквених дела А. Николићу, 28. октобра/9. новембра 1891, у Сурдулици.

⁴⁵⁰ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, Царско-Отомански конзулат у Нишу – Управи вароши Ниша, 21. јануар/2. фебруар 1892, у Нишу.

⁴⁵¹ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, начелник Масуричког среза – министру просвете и црквених дела А. Николићу, 24. септембра/6. октобра 1891, у Сурдулици.

⁴⁵² АС-МПС-Ц, 1904-V-36, министар просвете и црквених дела А. Николић – начелнику Масуричког среза, 27. јануара/8. фебруара 1892, у Београду.

⁴⁵³ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, министар финансија В. Петровић – министру просвете и црквених дела Ј. Клерићу, 13/25. јануара 1895, у Београду.

⁴⁵⁴ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, министарство иностраних дела – министарству просвете и црквених послова, 6/18. фебруара 1897, у Београду.

било, мада је у међувремену у Врању отворен Турски конзулат. За ову службу му је додељен додатак на плату у износу од 20 динара месечно као и бесплатан железнички превоз.⁴⁵⁵ У наредном периоду Алиџик Хусеиновић је своју службу вршио на задовољство свих заинтересованих страна, без иједне примедбе или жалбе, па читава прича не би привукла значајнију пажњу да није једне етничке недоумице која се кроз читаву преписку појављује.

Наиме, када су муслимани у питању, овај крај је пре рата био настањен већином етничким Албанцима. Попут Јабланичких, и они су положили оружје пред наступајућом српском војском због чега су обуставу ратних дејстава дочекали мирно у својим кућама. Ипак, према попису спроведеном 1884. године, у срезу је остало да их живи свега 50.⁴⁵⁶ Тако су у Масуричком крају званично остали настањени само муслимански Цигани. Ипак, да је и овога пута основ за постављање локалног хоце било првенствено албанско питање, сведоче два писма српских министара просвете упућена министарству финансија у периоду између 1892. и 1894. године. У првом писму министар Јован Бошковић наводи да је именовани хоца постављен као способно лице које ће својим знањем дејствовати на тамошње мухамеданце, „*махом Арнауте*“, како би „*престало оно стање међу њима које је увек задавало највеће бриге и тешкоће држави, само да не пређе у размере које би могле донети веће несреће*“.⁴⁵⁷ Сличног мишљења је био и М. Веснић две године касније, наводећи хоцу Алиџика као способног да утиче на тамошње мухамеданце „*...махом Арнауте те да се они предаду сталном и поштену раду и постану мирни грађани од којих би и држава имала ваљане поданике, те да тако престане оно стање међу њима које је увек задавало највеће бриге и тешкоће државним властима услед тога што се они нису покоравали државним законима и живели су више као некакви дивљаци*“.⁴⁵⁸ Овакве тврдње и бојазни о наношењу озбиљнијих последица по државу односиле су се увек на албанско, никад на циганско мухамеданско становништво, а ова писма српских министара наводе на претпоставку да је број Албанаца у овим

⁴⁵⁵ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, министар просвете и црквених дела А. Ђорђевић – начелству Врањског округа, 19/31. маја 1898, у Београду.

⁴⁵⁶ *Државопис Србије*, XVI, 264.

⁴⁵⁷ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, министар просвете и црквених дела Ј. Ђорђевић – министру финансија Д. Стојановићу, 16/28. децембра 1892, у Београду.

⁴⁵⁸ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, министар просвете и црквених дела Ј. Ђорђевић – министру финансија Д. Стојановићу, 16/28. децембра 1892, у Београду.

крајевима ипак био већи, као и да су ово становништво чинили „махом Арнаути“. Уколико је тако, поставља се питање могуће замене етничког идентитета локалног становништва нашта указују и поједини детаљи из преписке са Хусеиновићем. Наиме, хоца Алицик Хусеиновић, у својим писмима, ни у једном тренутку не помиње масуричке Албанце нити своју албанску етничку припадност. У свим својим писмима он исказује искрену бригу искључиво за локално циганско муслиманско становништво називајући себе чак „циганским хоџом“ тј. хоџом „мухамеданских Цигана“, иако му је, по сопственој тврдњи, матерњи језик „Арнаутски“.⁴⁵⁹ Хусеиновић је свакако био Албанац из угледне и добростојеће хоџинске породице, а останак овакве породице у послератној Србији могао је да има два узрока. Један је обично било веће непокретно имање на чију се продају чекало, што би, након наплате, по правилу резултирало одласком у Турску. Како код Хусеиновићевог оца, хоџе Хусеина Јаховића то није био случај, други разлог за задржавање могао је лежати у потреби да као верски старешина остане са својим саплеменицима и настави да им пружа духовну и верску потпору. Мада се из Хусеиновићевих писама стиче утисак да су у овоме крају живели само муслимански Цигани, брига за велики број Цигана муслимана тешко да је могла бити узрок останка овакве породице, с обзиром да на Цигане, иако муслимане, ни Турци ни Албанци нису гледали благонаклоно, нити су им поклањали већу пажњу. Осим тога, за „Цигане мухамеданце“ свога краја, Хусеиновић је пристајао да ради без државне плате, само за свештенички бир, што би био природан поступак да су у питању били његови саплеменици или чак рођаци. С друге стране, исте услове је одбио када му је понуђена надлежност за Пчињски и Пољанички срез, сматрајући да у томе нема интереса с обзиром да су тамошњи Цигани махом сиромашни.⁴⁶⁰ Због свега наведеног, поставља се питање да ли су масурички Цигани заправо били масурички Албанци који су остали да живе у Србији кријући се иза другог етничког идентитета, поготово што их је, за разлику од циганског становништва у другим крајевима Србије, одликовало и пристојно материјално стање. Иако стоји чињеница да би

⁴⁵⁹ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, А. Хусеиновић – министру просвете и црквених дела А. Николићу, 7/19. августа 1891, у Сурдулици.

⁴⁶⁰ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, А. Хусеиновић – суду општине Сурдуличке, 17/29. фебруара 1897, у Сурдулици.

овакав поступак представљао деградацију у очима самих Албанаца на коју би они и у најтежим условима тешко пристали, страх од нових политичких, друштвених и етничких односа у земљи могао их је одредити на овакав корак. Осим тога, можда је међу њима постојало уверење да ће на тај начин, осим вере, лакше задржати и личну сигурност. О томе да је бојазан била присутна, говори у прилог и податак да су Алиџик Хусеиновић и његов отац муслиманске верске обреде над локалним становништвом вршили у тајности више од деценије по ослобођењу ових крајева, мада је муслиманска верска пракса у Србији свакако била присутна. Истина, Хусеиновић тврди да је радио у тајности зато што није имао званично одобрење за овај посао, међутим, ни након ступања у званичну дужност он ни у једном тренутку не помиње чињеницу да је етнички Албанац, а ни срески начелник у својим извештајима не наводи албанско већ искључиво циганско мухамеданско становништво у свом крају. Како каснији пописи не приказују национално одређење муслиманског становништва, остаје отворено питање етничке припадности муслимана ових крајева у послератном периоду.⁴⁶¹

Мали Зворник и Сакар

Када се у историографији говори о новим крајевима Србије припојеним земљи 1878. године, Мали Зворник је најчешће изостављен. У литератури уопште, под новим крајевима Србије обично се подразумевају Нишки, Пиротски, Топлички и Врањски округ па је слабо познат податак да је заједно са ова четири округа, у састав земље истовремено ушао и малозворнички крај који је, све до тада, заједно са суседним селом Сакаром, био у саставу турског Босанског пашалука. Тако је река Дрина и у овом делу свога тока постала природна граница Кнежевине Србије са суседним Османским царством, и то оном његовом територијом која се од 1878. године налазила под аустроугарском окупацијом. Мали Зворник је наставио да гледа

⁴⁶¹ На сличан начин стоји и отворено питање муслимана у периоду до 1878. године. Наиме, свих 6.176 муслимана који су након турске предаје градова кнезу Михаилу 1867. године остали да живе у Србији, у пописним књигама се воде као Цигани мухамеданци, осим 36 београдских, што би значило да је комплетно муслиманско становништво Србије у периоду 1867-1878. било циганско. (*Државопис Србије*, IX, Београд 1879, 152). У вези с тим, остаје отворено питање могуће замене етничког идентитета и код дела преосталих муслимана овог периода у Кнежевини Србији.

преко реке на старији Зворник по коме је добио име, с тим што је, од 1878. године, то чинио као део српске територије.

Према попису становништва ослобођених области који је обухватао Мали Зворник и Сакар, у њима је било укупно 115 домова са 494 становника од којих су сви били муслиманске вероисповести. Ни према попису из 1884. године ситуација није била знатно другачија с тим да су Малозворничкој општини прикључена села Радаљ и Читлук са већинским српско-православним становништвом, чиме је општина Мали Зворник у статистици постала мешовита:

Што се самог муслиманског живља и његове вероисповедне праксе тиче, занимљив је податак да су у Малом Зворнику постојале и биле активне чак две џамије које су, по одобрењу државе, опслуживала двојица хоџа. Из докумената сазнајемо да се старији хоџа звао Сали Хасан Хасаначевић а млађи Омер Имшировић Мустафић. Како 1880. године, када је властима упућена прва молба за званично постављење малозворничког хоџе, према речима смог министра просвете, још увек нису постојали никакви законски прописи за одређивање плата муслиманском свештенству, хоџи је препоручено да пошаље министарству ценовник муслиманских вероисповедних обреда на основу кога ће примати зараду.⁴⁶² Тако сазнајемо да је сума предвиђена за венчање у Малом Зворнику износила 24, а за сахрањивање муслимана 20 гроша чаршијских.⁴⁶³ Током наредних година малозворничком хоџи је одређена плата из државног буџета у износу од 50 динара месечно коју су обојица хоџа имали да деле. Имшировић који је верске школе завршио у Тузли и Зворнику, био је писмен на српском језику, па је министарство плату издавало на његово име.⁴⁶⁴ Након што је старији хоџа 1904. године умро, наследио га је син, те су обе џамије наставиле да опслужују локалне муслимане и у наредном периоду. Све до 1912. године, Мали Зворник и Сакар су била једина насеља у Србији са већинским муслиманским становништвом.

⁴⁶² АС-МПС-Ц, 1881-IX-47, министар просвете и црквених дела А. Васиљевић – начелству Подринског округа, 1/13. августа 1880, у Београду.

⁴⁶³ АС-МПС-Ц, 1881-IX-47, Суд општине Мали Зворник – начелству Рађевског среза, 5/17. јуна 1881, у Малом Зворнику.

⁴⁶⁴ АС-МПС-Ц, 1881-IX-47, министар просвете и црквених дела П. Маринковић – начелству Подринског округа, 5/17. августа 1900, у Београду.

Шабац

Као и пре српско-турског рата, у Шапцу и околини је наставило да живи циганско муслиманско становништво настањено у Циганској махали, тј. Циган-мали, непосредно уз саму варош. Према попису из 1874. године, у Шабачком округу је њихов број износио 688 душа,⁴⁶⁵ а остао је приближан и дванаест година касније када је у овом крају пописано 649 муслимана, што је чинило 0.69% укупног броја становника Шабачког округа.⁴⁶⁶ Међу њима је било 10 Турака, док су остатак чинили све мухамедански Цигани. Оно што је важно напоменути је да су сви до једног Цигани који су живели у вароши били муслиманске вероисповести, а према попису их је било 391. У вароши Шапцу је, осим њих, живело и пет Турака, све мушкарци, а сви заједно су чинили 3.76% укупног становништва саме шабачке вароши.⁴⁶⁷

Табела 9:

Муслиманско становништво Шабачког округа према етничкој припадности и настањењу 1884. године:

Шабачки округ	Турци	Цигани	Укупно
Варошко становништво	5	391	396
Сеоско становништво	5	248	256
Укупно	10	639	649

⁴⁶⁵ Државопис Србије, IX, 152.

⁴⁶⁶ Државопис Србије, XVI, XXVI

⁴⁶⁷ Државопис Србије, XVI, 268-272.

Већ 1878. године Шабац је имао своју муслиманску верску општину која је сама уговарала послове са хоџом, и кога су локални муслимани, углавном материјално нешто боље стојећи Цигани, уз одобрење министарства просвете, сами бирали и плаћали. Хоџе су довођене из суседне Босне као школована лица за ту службу, мада се нису дуго задржавали и у наредном периоду их је промењено неколико. Углавном су се жалили на верско понашање Цигана који су, по њиховим тврдњама, били без сваке религиозне дисциплине. Нити су хтели да се сахрањују по муслиманским верским прописима, нити да се венчавају, нити да врше сунет својој деци, а живели су међусобно махом невенчани.⁴⁶⁸ О овом проблему међу мухамеданским Циганима је говорио и министар просвете Стојан Новаковић инсистирајући на томе да се верски прописи ма које вере морају поштовати међу становништвом, те да не може ни један слој друштва живети и умирати као да ни једној вери не припада.⁴⁶⁹ Ипак, ту помоћи није много било а министарство је тек 1896. године решило да и у Шапцу постави званичног хоџу муслиманима са платом од 60 динара месечно коју је имао да прима из државне касе.⁴⁷⁰ За хоџу је постављен Мехмед Хашимић из Мостара као школовано лице за тај посао, иначе познат као наклоњен српској националној идеји. Након тога, у министарство су почели да пристижу и захтеви локалног становништва за подизање једне мање исламске богомоље пошто је у Шапцу није било.⁴⁷¹ Министарство је овај предлог послало на мишљење начелнику Подринског округа, а овај председнику суда Шабачке општине. Мишљење је било више него негативно, а председник шабачког суда је изјавио да од свих шабачких муслимана има само неколико старих и угледних људи, док остатак не верује апсолутно ни у шта, „ни у Христа, ни у Мухамеда“.⁴⁷² Осим тога, пошто према истој тврдњи, ни свога хоџу неће да плаћају за чинодејства која врши, на крају би терет издржавања џамије сигурно пао на саму државу. Позивајући се на тачку 6.

⁴⁶⁸ АС-МПС-Ц, 1884-I-26, шабачки хоџа Ф. Сајдагић – министру просвете и црквених дела С. Новаковићу, 14/26. маја 1881, у Шапцу.

⁴⁶⁹ АС-МПС-Ц, 1884-I-26, министар просвете и црквених послова С. Новаковић – Начелству Подринског округа, 15/27. маја 1881, у Београду.

⁴⁷⁰ АС, МПС-Ц, 1904-V-36, решење министра просвете и црквених послова Љ. Ковачевића од 7/19. маја 1896, у Београду.

⁴⁷¹ АС, МПС-Ц, 1898-I-20, група шабачких муслимана - министру просвете и црквених дела Љ. Ковачевићу, 13/25. августа 1896, у Шапцу.

⁴⁷² АС, МПС-Ц, 1898-I-20, група шабачких муслимана - министру просвете и црквених дела Љ. Ковачевићу, 13/25. августа 1896, у Шапцу.

члана 97. Закона о црквеним властима по коме свако село, уколико жели да зида цркву, мора да има одређен број домова и средстава за одржавање исте, министар је одбио ову молбу изговарајући се тиме да шабачки муслимани немају довољно средстава за издржавање своје богомоље.⁴⁷³ Две године касније, муслимани Шапца су организовали збор на коме су једногласно изабрали трочлани одбор за подизање богомоље и тачну расподелу новчаних средстава за тај циљ,⁴⁷⁴ међутим министар је одлучило да се по овој ствари „за сад ништа не предузима“.⁴⁷⁵

Муслиманска школа у Шапцу

Тако је Шабац остао без џамије у Београд махали. Уместо тога, шабачки муслимани су имали школу. Наиме, годину дана пре него што је уопште послат захтев за подизање исламске богомоље, у Шапцу је радила основна школа за муслиманску децу. Иницијативу да се у оквиру постојеће шабачке основне школе отвори још једно одељење тј. четвороразредна неподељена школа за мале муслимане, покренуо је 1895. године Одбор шабачких основних школа, наводећи три главна разлога за овај поступак. Први је био тај што деца муслиманских Цигана, како се наводи, имају такво домаће васпитање које веома штетно утиче на осталу децу са којом заједно похађају школу; други разлог је задовољство самих родитеља због отварања такве школе у којој би се већи број њихове деце школовао, и трећи, да је за овакву школу постојао довољан број ученика, учионица и свих осталих потреба, захваљујући чему би школа могла веома брзо прорадити.⁴⁷⁶ Министар просвете је донео одлуку да се школа отвори па је тако, уз Ниш и Сијарину, Шабац постао трећи српски град са званичном основном школом намењеном образовању муслиманске деце.⁴⁷⁷ Осим тога, како се не би помислило да држава намерно одваја циганску децу

⁴⁷³ АС, МПС-Ц, 1898-I-20, решење министра просвете и црквених послова Љ. Ковачевића од 11/23. октобра 1896, у Београду.

⁴⁷⁴ АС, МПС-Ц, 1898-I-20, записник са збора шабачких муслимана, 11/23. јануара 1898, у Шапцу.

⁴⁷⁵ АС, МПС-Ц, 1904-V-36, референт министарства просвете и црквених послова П. Петровић – начелству Подринског округа 7/19. марта 1898, у Београду.

⁴⁷⁶ АС, МПС-Ц, 1896-XVIII-33, Одбор шабачких основних школа – министру просвете и црквених послова Љ. Ковачевићу, 16/28. јула 1895, у Шапцу.

⁴⁷⁷ АС, МПС-Ц, 1896-XVIII-33, министар просвете и црквених послова Љ. Ковачевић - Одбору шабачких основних школа, 21. октобра/2. новембра 1895, у Београду.

од православне, решено је да се школа смести у исту школску зграду, само у посебно одељење.

Убрзо се, међутим, показало да отварање посебне муслиманске школе у Шапцу није била добра идеја. Циганска деца која су до тада похађала српску основну школу у близини Циган-мале, сада су морала да прелазе дугачак пут до нове школе. Родитељи су почели да се жале да им се деца често разбољевају пошто, већином сиромашна, иду гола и боса у нову, удаљену школу. Такође, иако мешовита, што се само по себи није допадало ђачким родитељима, школа није имала учитељицу која би женску децу подучавала женском раду, мада је то био првенствени циљ. Учитель је такође истицао лош утицај који су дечаци Циганчићи имали на женску децу у овом мешовитом одељењу, говорећи да им је понашање до те мере раскалашно и непријатно да често ни сам није знао шта да ради.⁴⁷⁸ Због свега тога, од 31 уписаног детета у сва четири разреда основне школе, долазио је веома мали број, па је школска година за ову децу претила сасвим да пропадне. Највећи проблем је ипак било издвајање деце у засебно одељење исте школе због чега су, према речима школског управитеља, циганска и српска деца почела да се одвајају у групе, уз све већу међусобну нетрпељивост, што се најбоље видело за време школских одмора када су изгледали као два противничка табора.⁴⁷⁹ Осим тога, родитељи су се жалили председнику суда да им децу по путу нападају и туку друга деца православне вере, називајући их погрдним именима, што се често дешавало и у самој школи између часова.⁴⁸⁰ Како се све ово није дешавало док су деца ишла у српску школу и била измешана са осталим ученицима, школски управитељ је био мишљења да школу треба затворити.⁴⁸¹ И сам министар је сматрао да је учињена грешка приликом отварања школе за „*децу мухамеданске вере и народности* у

⁴⁷⁸ АС, МПС-Ц, 1896-ХVIII-33, учитељ М. Ковачевић - управитељу шабачких основних школа А. Станојевићу, 7/19. јануара 1896, у Шапцу.

⁴⁷⁹ АС, МПС-Ц, 1896-ХVIII-33, управитељ шабачких основних школа А. Станојевић – министру просвете и црквених послова Ј. Ковачевићу, 16/28. новембра 1895, у Шапцу.

⁴⁸⁰ АС, МПС-Ц, 1896-ХVIII-33, учитељ М. Ковачевић - управитељу шабачких основних школа А. Станојевићу, 7/19. јануара 1896, у Шапцу.

⁴⁸¹ АС, МПС-Ц, 1896-ХVIII-33, управитељ шабачких основних школа А. Станојевић – министру просвете и црквених послова Ј. Ковачевићу, 9/21. јануара 1896, у Шапцу.

Шапцу“, међутим, донета је одлука да се школа не може затворити у сред школске године, а када година прође, одлучиће се за даље.⁴⁸²

У међувремену, у школи се догодио и један инцидент када је група Цигана од којих је један био наоружан, упала у школу. Повод је била туча која је у школи избила између самих Циганчића због неравномерне расподеле трешања након чега је учитељ неколико изгредникао казнио клечањем у школској учионици. Деца су се пожалила родитељима који су након тога дошли у школу, претећи да ће распорити учитеља.⁴⁸³ Реаговала је полиција па се читва ствар завршила без озбиљнијих последица, осим што је министарство након овога донело одлуку да се школа и дефинитивно затвори.⁴⁸⁴ Тако се неславно завршио још један покушај српских власти да пронађе модел приближавања муслиманског, овог пута циганског становништва новој држави и друштву, иако у овом случају, иза добре намере, нису стајали неки дубљи политички интереси.

Престони Београд

У српској престоници је од ослобођења, па током читавог наредног периода, живео тек незнатан број махом сиромашних муслимана окупљених у дорђолском крају Зереку око једине преостале градске исламске богомоље – Бајракли џамије. Од обнове Бајракли џамије 1868. године, па све до рата који је Србија водила са Османским царством 1876-1878. године, у Београду је живело четрдесетак муслимана, махом занатлија, посластичара и надничара који су ту боравили пре свега послом, углавном без фамилија и сталног настањења. Када је рат почео, сви су, заједно са хоџом и муџезином, напустили град, због чега је и џамија затворена остајући да чека нека нова времена и вернике. Нова времена су дошла, а са њима и стари верници, углавном исти они који су и пре рата боравили у граду па је 1883. године град, према тврдњи самих београдских муслимана, поново бројао

⁴⁸² АС, МПС-Ц, 1896-ХVIII-33, министар просвете и црквених послова А. Нинчић - Одбору шабачких основних школа, 13/25. јануара 1896, у Београду; АС, МПС-Ц, 1896-ХVIII-33, исти - истом 26. јануара/7. фебруара 1896, у Београду.

⁴⁸³ АС, МПС-Ц, 1896-ХVIII-33, учитељ М. Ковачевић - управитељу шабачких основних школа А. Станојевићу, 6/18. јуна 1896, у Шапцу.

⁴⁸⁴ АС, МПС-Ц, 1896-ХVIII-33, министар просвете и црквених послова А. Нинчић - Одбору шабачких основних школа, 5/17. августа 1896, у Београду.

четрдесетак припадника муслиманске вероисповести, углавном мушкараца без фамилија.⁴⁸⁵ Већ следеће године, највероватније као последица избијања Херцеговачког устанка, број муслимана у Београду се удвостручио.⁴⁸⁶

Табела 10.

Муслиманско становништво Београда према полу и етничком одређењу 1884. године:

Град Београд	Турака	Осталих муслимана	Укупно
Мушкараца	68	15	83
Жена	2	-	2
Укупно	70	15	85

Знајући да су пре ратних збивања имали хоџу кога је плаћала српска држава да их опслужује, одлучили су да се обрате властима и оживе своју џамију коју им је још кнез Михаило обновио као симбол верске једнакости и слободе у оновременој Србији.⁴⁸⁷ Ипак, нова времена су Србији донела и нове крајеве чије је уређење изискивало не само увећану пажњу, већ и материјална средства усмерена ка овом региону. Осим тога, нови крајеви су донели и нове, далеко бројније муслиманске вернике а са њима и нове симболе верске слободе муслимана у виду џамија и школа подизаних пре свега проблематичном албанском становништву. Министар просвете Стојан Новаковић је, истина, одобрио да се Бајракли џамија може отворити да служи београдским муслиманима, али без обавеза српске државе, уз услов да се муслимани

⁴⁸⁵ АС-МПС-Ц, 1886-I-5, група београдских Турака - министру просвете и црквених дела С. Новаковићу, 16/28. априла 1883, у Београду.

⁴⁸⁶ *Државопис Србије*, XVI, 272.

⁴⁸⁷ АС-МПС-Ц, 1886-I-5, М. Хаџимехметовић - министру просвете и црквених дела С. Новаковићу, 5/17. априла 1883, у Београду.

сами организују и плаћају свог хоџу.⁴⁸⁸ Како ови то нису били у стању да чине, Бајракли џамија је и током наредних година остала да као дух старих, чека нека још новија времена.

И поред тога, Београд је после рата представљао истинско седиште решавања муслиманског питања, не само на техничком нивоу у смислу верско-просветних регулатива које су за целу земљу стизале из српског министарства просвете и црквених послова, већ пре свега као центар окупљања и организовања муслимана избеглих из Босне и Херцеговине пред аустроугарском окупацијом. Са овим муслиманима који су се махом изјашњавали као Срби муслиманске вероисповести, српска држава је тесно сарађивала у смислу национално-пропагандног рада у окупираној Босни и Херцеговини. Та сарадња ће се током година појачавати, међутим, како ће о овоме више речи бити у наредном поглављу, овде ћемо, као увод у поменуто, далеко битније догађаје, само изложити верски живот муслимана око Бајракли џамије, као и личности које су у њему директно учествовале.

У наредним годинама, напоре са албанским питањем у Косовском вилајету Османског царства, развијало се и национално питање у окупираној Босни и Херцеговини које је укључивало и босанске муслимане. Национални рад и придобијање становништва у Босни и Херцеговини Србија није желела тек тако да препусти Аустро-Угарској, без обзира на тајну конвенцију коју је кнез Милан, по стицању независности, склопио са монархијом.⁴⁸⁹ У Београду су почели да се окупљају, школују, организују и раде муслимани из Босне, па је и Бајракли џамија у томе требало да одигра своју улогу. Године 1890, са места градоначелника Београда, министру просвете Андри Николићу је писао Никола Пашић, са молбом да се издвоје средства за обнову сада већ доста запуштене Бајракли џамије. Да је национално питање босанских муслимана било у свом пуном јеку сведочи сам Пашић, називајући све муслиманске становнике Београда „Србима мухамеданске вере“ којих у Београду има око стотину, уз закључак да „*Општина београдска гаји*

⁴⁸⁸ АС-МПС-Ц, 1886-I-5, министар просвете и црквених послова С. Новаковић – Управи вароши Београда, 4/16. маја 1883, у Београду.

⁴⁸⁹ Тајни уговор од 16. јуна 1881. године, познат и као Тајна конвенција, значио је потпуно потчињавање Србије аустроугарској балканској политици. Заузврат, Србија је могла да очекује аустроугарску подршку приликом проглашења за краљевину, као и подршку при ширењу својих јужних граница, изузимајући Новопазарски санџак. (С. Терзић, *Стара Србија, драма једне цивилизације*, 124).

пуно наде да ће се нашој браћи, Србима мухамеданске вере, који су невоље допали, обратити толика пажња, колика се обраћа другим вероисповедима, и то ју је побудило да прихвати молбу наших Срба мухамеданаца, да је својом молбом поткрепи и Господину Министру на милостиво призрење поднесе“.⁴⁹⁰ Иако држава ни овог пута није нашла средства за обнову саме богомоље, министар је одмах поставио хоџу чија је плата у износу од 75 динара месечно имала од тог тренутка да се издваја из државног буџета.⁴⁹¹ Нови хоџа, Сулејман-бег Халилпашић, био је родом из околине Ужица, одакле се иселио у Сарајево код родбине по мајчиној страни, да би одмах након аустроугарске окупације Босне и Херцеговине, пошто му је имање конфисковано, побегао назад у Србију.⁴⁹² На место хоџе постављен је по препоруци самог Николе Пашића и ту дужност је обављао током наредних годину дана. Представљао се као Србин мухамеданац а у џамији је током молитви често славио име српског краља и државе због чега је у једном тренутку реаговало Турско посланство у Београду тражећи његову смену. Читав случај је доспео и у Српске новине које су под насловом „Врло чудновато“ овако описале поменути догађај: „У прошлом броју смо донели, како је ономад, приликом турскога бајрама, хоџа у овдашњој џамији помињао име нашега Краља, митрополита и народа, и означили тај поступак као вредан сваке похвале. Сад међутим дознајемо, да је хоџа зват у турско посланство и да су га тамо питали, да ли је истина, да је он спомињао у богослужењу име српскога Краља, народа и митрополита, и ако је то истина, како је то смео чинити. Хоџа је, како веле, одговорио, да му је дужност да тако ради, пошто је он у Србији, која је допустила да и Турци имају своју џамију. Турско се посланство, веле, негде жалило, али ће без сумње све то остати без озбиљних последица. Овакви поступци турскога посланства врло су чудновати нити се дају чиме објаснити. Није нам намера да бранимо хоџу, али је његов поступак свакојако за похвалу кад он у својим молитвама помиње име српскога Краља и народа који допуштају да он слободно може вршити своје верске ствари. неумесно поступање

⁴⁹⁰ АС-МПС-Ц, 1891-IV-24, председник Београдске општине Н. Пашић - министру просвете и црквених послова А. Николићу, 1/13. маја 1890, у Београду.

⁴⁹¹ АС-МПС-Ц, 1891-IV-24, министар просвете и црквених послова А. Николић – председнику београдске општине Н. Пашићу, 2/14. маја 1890, у Београду; АС-МПС-Ц, 1891-IV-24, решење министра просвете и црквених послова бр. 527 од 4/16. маја 1890, у Београду.

⁴⁹² АС-МПС-Ц, 1891-IV-24, С. Халилпашић – краљу Александру I Обреновићу, 22. новембра/3. децембра 1895, у Београду.

турскога посланства може изазвати велико незадовољство у нас, јер показује да му је мало стало до поштовања онога што и ми поштујемо“.⁴⁹³ Ипак, ни писање српске штампе, ни инсистирање самог Николе Пашића, нису били довољни да оставе хоџу на својој дужности. Хоџа Халилпашић је тврдио да је радио само у интересу српске државе а захтев за остављањем хоџе је потписало и послало у Турски конзулат 40 београдских муслимана.⁴⁹⁴ Ипак, притисци Турског посланства су уродили плодом и на место хоџе у Бајракли џамији је постављен извесни Хафиз Мехмед хоџа из Сарајева који је турском конзулу био више по вољи.⁴⁹⁵ Незадовољство због претходног догађаја је, међутим, очито потрајало, због чега се ни нови хоџа није на том месту задржао дуже од свог претходника, тражећи од министра да га разреши дужности због нанетих тешких увреда и напада на његову личност и част, након чега је напустио земљу захваливши се српској држави на гостопримству које је уживао као странац.⁴⁹⁶ У међувремену је, противно уобичајеној пракси, кључеве џамије хоџа однео у Турско посланство које их је потом вратило варошкој управи, након чега је џамија привремено поново остала празна.⁴⁹⁷ Сулејман Халилпашић је наставио да врши верске обреде по Србији над Циганима муслиманске вере у оним крајевима где није било хоџе, као и заклетве над војницима муслиманима.⁴⁹⁸ Ни то није ишло лако пошто је дозволу за обављање ових послова нишки муфтија већ дао свом кандидату, па је 1895. године, већ потпуно осиромашен и без крова над главом, у писму српском министру изјавио да: „истина, поштење и патриотизам ништа не вреде, и да лаж, клевете и подлост царују“.⁴⁹⁹

Од тог тренутка, представници српских власти су одлучили да се озбиљније позабаве питањем београдских хоџа, постављајући у наредном периоду искључиво

⁴⁹³ АС-МПС-Ц, 1891-IV-23, исечак из Српских новина.

⁴⁹⁴ АС-МПС-Ц, 1890-III-40, копија Уверења са потписом 40 београдских муслимана од 15/27. јула 1890, у Београду.

⁴⁹⁵ АС-МПС-Ц, 1891-IV-24, решење министра просвете и црквених послова бр. 490 од 4/16. априла 1891, у Београду.

⁴⁹⁶ АС-МПС-Ц, 1892-III-326, београдски хоџа Х. Мехмед-ефендија - министру просвете и црквених дела А. Николићу, 14/26. јула 1892, у Београду.

⁴⁹⁷ АС-МПС-Ц, 1892-III-326, управа вароши Београда - министру просвете и црквених дела А. Николићу, 24. јула/5. августа 1892, у Београду.

⁴⁹⁸ АС-МПС-Ц, 1895-IV-125, Уверење министра просвете и црквених послова Ј. Бошковића од 4/16. децембра 1892, у Београду; АС-МПС-Ц, 1895-IV-125, Уверење команданта VII пуковског округа, 21. априла/3. маја 1892, у Београду.

⁴⁹⁹ АС-МПС-Ц, 1895-IV-125, С. Халилпашић - министру просвете и црквених дела Љ. Ковачевићу, 20. јуна/2. јула 1895, у Београду.

муслимане из Босне и Херцеговине на ово место, и то пре свега оне наклоњене српској националној идеји, са којима се и иначе тесно сарађивало. Прва таква личност је био Сулејман-ефендија Фалацић, родом из Мостара, центра муслиманско-православне сарадње, где је као Србин мухамеданац био један од вођа муслиманске мостарске опозиције против Аустро-Угарске монархије. Након херцеговачког устанка 1882. године, Фалацић је преко Цетиња и Скадра отишао у Цариград са израђеним протестом против аустријског војничког закона.⁵⁰⁰ У Цариграду је наставио да ради на агитацији против поменутог закона и аустроугарске владе, да би 1892. године, на позив српске владе, стигао у Београд. Читава ствар је представљена као „веома хитна“, а Фалацић је имао задатак да у сарадњи са српским властима учествује у пословима око спречавања емиграције из Босне и Херцеговине.⁵⁰¹ Сулејман Фалацић је тако у августу 1892. године постављен за хоџу београдске Бајракли џамије са платом од 80 динара месечно коју му је издавало српско министарство просвете и црквених послова из партије одређене буџетом за помоћ свештеницима „турске вере“, и 40 динара додатка из касе министарства иностраних дела.⁵⁰² Након тога је и сама џамија дочекала боље дане, па се убрзо, иницијативом новог хоџе, приступило њеној обнови. Обнова је отпочела 1893. године о чему сведочи и хронограм на турском језику сачуван у самој џамији. Овај натпис који доносимо у преводу Абдулаха Хаџића, гласи:

„ХРОНОГРАМ

изречен од стране Кади-заде Теуфик ефендије Нишлије приликом поправке и обнављања часне Бајракли џамије у вароши Београду, унутар Србије, учињеног од стране владоаца Србије, његовог Величанства Краља Александра:

Заменик Божјег Посланика, Узвишени Халифа Времена Старешина

муслимана, Његово Величанство Султан Абдул Хамид хан. Тај цар, који просипа

⁵⁰⁰ Х. Капицић, *Прилози историји херцеговачког устанка 1881/82 године*, Мостар и Херцеговина, приредили Р. Димитријевић, Ј. Радуловић, А. Наметак, Југословенско професорско друштво 1937, 36.

⁵⁰¹ АС-МПС-Ц, 1892-V-114, Председник министарског савета и министар иностраних дела Ј. Авакумовић - министру просвете и црквених послова Ј. Бошковићу, 15/27. августа 1892, у Београду.

⁵⁰² АС-МПС-Ц, 1892-V-114, министар просвете и црквених послова Ј. Бошковић - Председнику министарског савета и министру иностраних дела Ј. Авакумовићу, 17/29. августа 1892, у Београду; АС-МПС-Ц, 1892-V-114, Председник министарског савета и министар иностраних дела Ј. Авакумовић - министру просвете и црквених послова Ј. Бошковићу, 15/27. августа 1892, у Београду; АС-МПС-Ц, 1892-V-114, решење министра просвете и црквених послова Ј. Бошковића од 17/29. августа 1892, у Београду.

светлост, праведношћу и милошћу уистину је постао предметом дивљења свих владоаца, зато што тај цар служи прејасној вери. Без сумње се нашој вери повсуда указује пажња. Услед политичких промена и течајем времена ова часна џамија је била постала рушевна и пуста. Да се она поправи и обнови, нареди Његово Величанство Краљ Александар Обреновић, Владалац Србије. У своје младалачком добу тај славни владалац све муслимане учини веселим и насмејаним. Београдска општина и угледни прваци стекоше глас и славу уложивши свој новац и труд. Бог хиљадио сваки дан томе славном краљу. Нека хиљаде (година) живи са својим оцем и мајком докле свет постоји. Иницијатор оправке је Сулејман ефендија Фалацић, нека Свемилостиви и њему даде места у најузвишенијем рају.

„Ху“ (Он, Бог) рече Теуфик и јавно изрече хронограм: Данас хришћански хлеб поправи Бајракли џамију!

Име „Ху“ при израчунавању додај.

11

1300 = 1893/4 год.

1311⁵⁰³

Након обнове џамије образован је и џематски одбор, а живот муслиманске верске заједнице у Београду од тог тренутка почиње да се развија уобичајено. Такође, бригу о издржавању џамије и њених верских службеника је од државе преузела Општина града Београда.⁵⁰⁴

Независно од његовог активног политичког рада међу муслиманском емиграцијом у Београду, Сулејман ефендија Фалацић је у историји града остао упамћен и као добар човек и хоџа, па је о њему писао и Лука Лазаревић, српски историчар и филолог и познати друштвени и национални радник, описавши свог савременика Фалацића као човека чистог срца и широке душе који је говорио: *„ако нас вера дели, везују нас језик и жеље, јер смо иста крв“*.⁵⁰⁵ Лазаревић је, пишући биографије својих савременика и људи које је, како наводи, лично познавао и био са њима у додиру, забележео и једну анегдоту везану за београдског хоџу: *„Има жена*

⁵⁰³ А. Хацић, *Бајракли џамија у Београду*, Годишњак Музеја града Београда, књ. IV, Београд 1957, 97-99; Абдулах Хацић је обављао дужност имама београдске Бајракли џамије у периоду од 1920. до 1949. године.

⁵⁰⁴ Исто, 99.

⁵⁰⁵ Л. Лазаревић, *Мали поменик*, Београд 1933, 375.

простих и сујеверних: верују да ће у туђој богомољи пре дозвати Бога. Дошле две православне у џамију да се помоле Богу. Фалацић их после молитве, призва: пита их шта их је одредило да дођу у мухамеданску богомољу. Једна му рече да јој је кћи годинама у болесничкој постељи. Није вели, сасвим при себи: не може дуго ни да седи; на ноге никако. Ни лекари, ни врачари, ни свештеничке молитве – ништа не помаже. Дошла је да га моли за запис, за какву амајлију, не би ли дао Бог да јој то буде лек. – Друга исприча да болује од утробе. Све јој нешто живо иде по трбуху. Боји се да јој није у спавању ушао гуштер, или, сачувај Боже, змија. И она моли хоџу за помоћ. Разборит човек – хоџа нити им се подсмехну, нити се одазва молби њиховој. – Послушајте што ћу вам рећи, - Молите се Богу и у својој цркви и у својим домовима. Бог помаже онима који му се искрено моле. Не мора се зарад тога ићи у туђе богомоље. Никакви записи, никакве амајлије нису вам потребне, нити ја то дајем. – Идите ви благо мени у болницу да вас прегледају лекари. Има у Београду добрих лекара. Слушајте њихове савете. Свакој болести има лека. Молитва Богу и лекар – то вам је најбоља амајлија, и једина“⁵⁰⁶.

Као практичан човек, Сулејман Фалацић је покушао да уреди муслиманску вероисповест у Србији доносећи правилник са укупно 24 члана о вршењу верозаконских обреда и религиозном понашању муслимана и муслиманки у земљи. Поред наведених основних дужности према исламској вери пропраћених, у преводу самог хоџе, пригодним цитатима из Курана, и то у смислу пет обавезних молитви током дана, поста за време Рамазана, давања милостиње, забране алкохола и свињског меса итд., правилник је садржао и упутства везана за склапање и развод брака међу муслиманима, сахрањивање умрлих као и обавезе родитеља приликом рођења детета:

„О ступању у брак.

Чл. XV

Кад се који хтедне да жени, или жена да удаје мора прво, да иште од свог хоџе или махалбаше џедуљу, да му се допушта ступање у брак са Н.Н. Пак ће ову џедуљу, мушко или женско лице донети Општинском суду, од кога ће добити уверење, да се може венчати; за коју ће бити дужан суду платити таксу. Без ове

⁵⁰⁶ Исто.

Чл. XX

Ако и муфтија хоџину пресуду донешену у корист једне или друге стране одобри, она је одма извршина; и муж ће по свршеном разводу морати жену да издржава, ако је трудна, док се дете роди, и после тога времена још 1 месец и 10 дана, а ако није 4 месеца и 10 дана; колико ће издржавање давати, то ће суд одредити; а сем тога муж ће жени дати при свршеном разводу оних 60.20 дин., и остало које је поменуто у чл. XVI ових правила. Па ће и о овоме хоџа суд известити.

О рођењу.

Чл. XXI

Дете, чим се роди мора га отац, или мати махалбаши и хоџи јавити, а ови ће у књигу завести, кад је дете рођено, ког месеца и дана, с каквим телесним манама; је ли ван брачно или близанац, или не, и најзад име и презиме као и занимање оца и матере, и где живи. Па ће и о томе хоџа суд известити.

О сарањивању умрлих

Чл. XXII

Кад ко умре, мушко или женско – мало или велико, мора се опет махалбаши јавити, а он ће хоџи. Хоџа ће бити дужан извршити обреде код куће покојникове, и на гробу; а за ово од мушке главе - покојникове фамилије, наплатити за опело код куће 4, а на гробу 2 дин, свега 6 дин, а за женске само два дин. на гробу. Од овог се плаћања изузимају по све сиротни, које хоџа мора бесплатно извршити. И о овоме мора хоџа списак водити и суду достављати....⁵⁰⁷

Мада су се правила, како је и сам Фалацић истицао, односила пре свега на шабачке муслимане, махом Цигане, код којих је вероисповедна пракса била и најнесређенија, српско министарство просвете је на крају одлучило да их не потврди као обавезујуће за муслимане, погрешно тумачећи читав Фалацићев документ као превод из Курана.⁵⁰⁸ Ипак, изгледа да су међу српским муслиманима имала неког ефекта с обзиром да је у наредним годинама вођење књига рођених, венчаних и умрлих постало доста уредније.

⁵⁰⁷ АС-МПС-Ц, 1895-IV-96а, београдски хоџа С. Фалацић, Правила, 22. јула/3. августа 1894, у Шапцу.

⁵⁰⁸ „Ово нису правила већ превод из Корана, зато ово министарство не може то потврдити...“ АС-МПС-Ц, 1895-IV-96а, референт министарства просвете и црквених дела М. С Нешковић, 22. јуна/4. јула 1896, у Београду.

Године 1900. Сулејман-ефендија Фалацић се разболео након чега је тражио шестомесечно одсуство са дужности београдског хоце. Званична лекарска дијагноза је била хронично запаљење десног плућног врха, због чега му је препоручен дужи боравак на мору.⁵⁰⁹ О трошку државе је упућен на лечење у Цариград где је након неколико месеци преминуо.⁵¹⁰ На његово место је постављен Мустафа Скопљаковић, још један активни политички борац за српску националну идеју међу босанско-херцеговачким муслиманима. Скопљаковић, чији је отац такође био хоца, рођен је и одрастао у Сарајеву где је од стране аустроугарске управе представљан као заблудели син који је рано пао под утицај развратних политичких идеја.⁵¹¹ О трошку српске владе је отишао на школовање у Цариград, а потом у Бејрут.⁵¹² За београдског хоцу Скопљаковић је званично постављен 27. фебруара 1901. године, с тим што се у тренутку постављења још увек налазио на школовању у Бејруту па га је до доласка заступао Јусуф ефендија Гранић, млађи имам, као дотадашњи заступник београдског хоце.⁵¹³ Скопљаковићу је одређена плата од 1200 динара годишње из касе министарства просвете и црквених послова, из партије одређене буџетом за свештенике мухамеданске вере коју је имао да прима по ступању на дужност, док му је из исте буџетске партије одређена помоћ у износу од 30 динара месечно током школовања у Бејруту која му је сума исплаћивана преко српског посланства у Цариграду.⁵¹⁴ Такође, по завршетку школовања обезбеђено му је и 250 динара на име путних трошкова за долазак из Бејрута у Београд.⁵¹⁵ Августа 1902. године, по повратку из Бејрута, Скопљаковић је, након положене заклетве, уведен у дужност имама београдске Бајракли цамије на којој је остао непуне две године.⁵¹⁶ Почетком

⁵⁰⁹ АС-МПС-Ц, 1904-IX-68, лекарско уверење од 5/17. јула 1900, у Београду.

⁵¹⁰ АС-МПС-Ц, 1904-IX-68, Краљевско Посланство Србије – Краљевском Министарству Просвете и Црквених Дела Београд, 31. јануара/12. фебруара 1901, у Цариграду.

⁵¹¹ М. Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda 1887-1918*, Sarajevo 1990, 176.

⁵¹² АС-МПС-Ц, 1904-IX-68, М. Скопљаковић – заступнику министра просвете и црквених послова Д. Стаменковићу, 10/22. маја 1902, у Бејруту.

⁵¹³ АС-МПС-Ц, 1904-IX-68, Решење министра просвете и црквених послова П. Маринковића од 4/16. фебруара 1901, у Београду.

⁵¹⁴ Исто.

⁵¹⁵ АС-МПС-Ц, 1904-IX-68, Краљевско Посланство Србије – Краљевском Министарству Просвете и Црквених Дела Београд, 22. јула/3. августа 1902, у Цариграду.

⁵¹⁶ „Ја Мустафа Б. Скопљаковић закљичем се свемогућим Богом на верност и послушност Његовом Величанству Краљу Србије Александру I и државним законима и обећајем да нећу учествовати у предузећима противним Владару и народу, било у земљи било ван земље, нити у скуповима, који

1904. је отпутовао у родно Сарајево, где је убрзо преминуо.⁵¹⁷ Место београдског хоџе није одмах попуњено па су у министарство просвете почеле да пристижу молбе са свих страна земље. Молбе су слали шабашки хоџа Мехмед Хашимић, нишки Ибрахим Махмутовић, лесковачки Мустај-бег Курбеговић а упражњено место у Београду молио је и Ахмет ефендија, писар турског језика у скопљанској митрополији.⁵¹⁸ Колико је место у престоници било значајно, сведочи и молба нишког муфтије Ибрахима Али Спахића да буде постављен за београдског имама.⁵¹⁹ Након што му је молба одбијена, молио је да се макар седиште муфтије премести из Ниша у Београд.⁵²⁰ Како је у међувремену наступао муслимански празник Рамазан, министар просвете је решио да београдским муслиманима службу привремено врши нишки хоџа Ибрахим Махмутовић.⁵²¹ Након неколико месеци, за београдског хоџу је постављен Мехмед Ремзи Делић, још један борац за српску националну ствар у Босни и Херцеговини и изузетно образован човек који се бавио проучавањем споменика исламске културе у Београду и Србији о чему је написао више радова. Осим тога, Ремзи Делић се бавио и превођењем бројних историјских дела попут биографије Мехмеда-паше Соколовића настале из пера Ахмеда Рефика, и пете свеске „Путописа“ Евлије Челебије који је, у Делићевом преводу, у наставцима излазио у сарајевском недељнику „Домовина“.⁵²² На месту београдског хоџе Мехмед Ремзи Делић је дочекао и Балканске и Први светски рат.

вређају верски мир и мир држава. Како будем радио тако ми Бог помогао“. АС-МПС-Ц, 1904-IX-68, заклетва М. Скопљакчића од 12/24. августа 1902, у Београду.

⁵¹⁷ АС-МПС-Ц, 1904-IX-68, Суд Општине београдске – министру просвете и црквених послова Љ. Давидовићу, 6/19. априла 1904, у Београду.

⁵¹⁸ АС-МПС-Ц, Деловодни протокол министарства просвете и црквених дела – црквено одељење за 1904. год. бр. 41, молба М. Хашимића од 9/21. јануара 1904, у Шапцу; бр. 502, молба И. Махмутовића од 14/27. марта 1904, у Нишу; бр. 613, молба М. Курбеговића од 5/18. априла 1904, у Лесковцу; бр. 298, молба Ахмеда ефендије од 17. фебруара/2. марта 1904, у Скопљу.

⁵¹⁹ АС-МПС-Ц, Деловодни протокол министарства просвете и црквених дела – црквено одељење за 1904. год. бр. 24, молба И. Али Спахића од 5/17. јануара 1904, у Нишу.

⁵²⁰ АС-МПС-Ц, Деловодни протокол министарства просвете и црквених дела – црквено одељење за 1904. год. бр. 1714, молба И. Али Спахића од 25. октобра/7. новембра 1904, у Нишу. (По завршетку Првог светског рата се из Ниша у Београд преселило седиште муфтије, који од тада носи назив „Велики муфтија за Србију и Црну Гору“)

⁵²¹ АС-МПС-Ц, 1904-V-36, министар просвете и црквених послова Љ. Давидовић – начелству Округа нишког, 11/24. фебруара 1904, у Београду.

⁵²² Е. Çelebi, *Putopis: odlomci o jugoslovenskim zemljama*, preveo, uvod i komentar napisao Hazim Šabanović, Sarajevo 1996, 14.



6. Српски краљ Милан Обреновић
(уље на платну сликара Стеве Тодоровића, 1881)



7. Стојан Новаковић
(уље на платну Уроша Предића)



8. Нишки муфтија Ибрахим Али Спахић

(извор: <http://www.parlament.gov.rs/narodna-skupstina-/skupstina-1804-2015/srpska-narodna-skupstina-u-vreme-vracenog-ustava-iz-1869-godine-%281894-1901%29.2153.html>)

Из свега претходно наведеног може се видети да је муслиманско становништво Србије у периоду 1878-1912. године чинило тек малу заједницу припадника исламске вероисповести чији се број током читавог периода кретао нешто испод 15.000 душа. Махом сиромашног стања и образовања, ово становништво је било настањено у неколико оаза на подручју Кнежевине и Краљевине Србије. У старим границама то су били Београд и Шабац, а у новим Ниш, Лесковац, Мали Зворник и Јабланички срез Врњског округа. У другим крајевима, и где их је било, нису представљали значајнији фактор ни на једном плану свакодневног друштвеног живота своје заједнице. Низак ниво социјалне, културне и политичке свести као и потпуни недостатак интелигенције међу муслиманима у оновременој Србији, условио је да се српске власти њиме баве углавном на техничком нивоу, решавајући свакодневна просветна, верска и социјална питања овог дела свог становништва. Решавање ових питања покренуто је Берлинским уговором из 1878. године којим је питање верских мањина уздигнуто на ниво међународног права и у наредним годинама озваничено кроз српско законодавство. Националне мањине се још увек не помињу, што за муслимане настањене у Србији у то време и није било од нарочитог значаја. Иако је некаква етничка разлика у смислу Турака, Албанаца и Цигана муслимана фактички постојала, она суштински није имала значаја чак ни за саме муслимане. Слободно се може рећи да у то време национална свест међу њима није била развијена, а као мањинску заједницу у једној хришћанској држави обједињавала их је само свест о заједничкој верској припадности. Етничко одређење „Турци“ је и даље имало широку употребу и означавало је, осим малобројних етничких Турака, све муслимане словенског порекла, а неретко и муслимане уопште, што говори у прилог чињеници да је овај термин још увек у себи носио пре свега верску а не етничку конотацију и међу самим муслиманима, и међу другим становницима Србије. Да је и за српске власти случај био исти, сведоче и преписке српских државних званичника, али и пописи становништва у којима се термин „Турци“ такође користио за верско одређење једног дела становништва, без разлике о етничком пореклу. Истина, попис из 1884. године приказује становништво Србије по народности, мада већ 1900. године муслимани према попису постоје само као „Турци“ и „Цигани“. Истим пописом је и

албанско становништво подведено под термин „Турци“ што довољно говори о искључиво верској употреби овог термина чак и у службеним актима. У суштини, оваква ситуација међу муслиманским становништвом Србије и не треба да изненађује, и поред националног полета који је обележио читав 19. век у Европи па и на Балкану. Међу муслиманима који су након српско-турског рата остали у земљи није било говора ни о пучком ни о елитном типу национализма с обзиром да међу њима никакве елите није ни било. Прост муслимански свет, окупиран свакодневним животним (не)приликама, био је несвестан било каквих националних покушаја и настојао је да кроз свакодневна верска и просветна питања у локалној заједници обезбеди себи што бољи положај у новонасталима околностима. С друге стране, српска политичка елита се мање или више успешно трудила да реши ова питања, и то пре свега у складу са својим спољнополитичким интересима. Због тога је највише пажње посвећивано муслиманима настањеним у пограничним областима земље, што је за будуће српске планове о националном и територијалном уједињењу било од виталног значаја.

Често и на штету локалног православног становништва, српске власти су нарочито поклањале пажњу Албанцима на југу земље. То је, као што смо истакли, налагала пре свега политика према Старој Србији и Македонији и заштити српског становништва на тим подручјима која су се још увек налазила у саставу Косовског вилајета Османског царства. У циљу ослобађања ових територија, Србија је кроз поступке према локалном албанском становништву настојала да се приближи и Албанцима с друге стране границе, рачунајући да би у блиској будућности и они могли ући у састав српске државе. Све до Младотурске револуције и унутрашњих сукоба новог режима са Албанцима у Косовском вилајету, оваква настојања српских власти су давала више него ограничене резултате. Мада је у предвечерје Првог Балканског рата дошло до споразумевања са појединим албанским главарима, *модус вивенди* са Албанцима заправо никада није пронађен. Када је након Балканских ратова Србија остварила свој циљ ослобађања Старе Србије и Македоније, идеал који је током читаве друге половине 19. и почетка 20. века лебдео у ваздуху и који је цела земља подједнако удисала, у састав Србије је, заједно са територијом, ушло и близу 700.000 припадника муслиманске вероисповести, већином етничких Албанаца.

Војни извештаји већ две године касније показују да „Албанци никада не говоре српски, чак и ако га знају, док старешинама увек одговарају на албанском. Немају апсолутно никаквих идеала нити осећаја према нашој отаџбини коју не сматрају за своју. Уопште су нерасположени што морају да служе у српској војсци, против оних које више воле и симпатишу. Код својих, који често долазе да их обиђу, стално се распитују о стању и приликама код непријатеља, о коме се увек повољно изражавају...“⁵²³ Мада су командантима јединица редовно издавана наређења да се према муслиманима понашају толерантно, као и да понашање наших војника према њима буде „право другарски, а не са њима правити шегу, задиркивати их, подсмехивати им се, и што је најгоре, смејати се њиховим верским обичајима и исте спречавати“⁵²⁴ Албанци не само да су бежали на страну аустријске војске, већ су и у току самих борби окретали пушке ка својим претпостављенима.⁵²⁵ Ни цивилно муслиманско становништво није било боље расположено према новој држави, на шта је великим делом утицала и аустријска, бугарска и турска пропаганда. Тако су се већ 1914. године међу муслиманима у јужним српским покрајинама растурали прогласи следеће садржине: „*Мусломани! До јуче се лепришала османлијска застава са светим знамењем полумесеца у нашој драгој отаџбини, а данас се вије прљава застава Срба. Овај ниски народ шаље вас у борбу против Аустро-Угарске и Немачке који су савезници муслиманског калифата. Браћо по вери! Падишахов ферман, проглас улеме и фетва шејх-ул-ислама јасно вам говори: ако употребите оружје противу савезника калифата, сматраћете се издајници и преступници као да сте га употребили противу Бога, пророка Мухамеда и Св. Ћабе. Према томе, слушајући заповест падишахову, ви ћете оружје које вам је дато да га употребите противу наших савезника окренути противу непријатеља наших. Са потпуном војничком опремом бежите у Бугарску, ако у овоме неможете успети ви се*

⁵²³ Војни Архив (=ВА), Пописник (=П) 3, Кутија (=К) 622, Фасцикла (=ф.) 5, број документа (=док.бр.) 22/6, Командант четвртог батаљона XIX кадровског пука, капетан Д. Кузмановић – Команданту XIX Кадровског пука, 17/30. јула 1915, положај.

⁵²⁴ ВА, П9, К138, ф.6, док.бр.70/2, командант потпуковник С. Јевремовић – командиру коморе, 18/31. јула 1915, у Дубу.

⁵²⁵ Као резултат тога, већ 1915. године је упућен захтев Врховној команди „да сасвим обустави слање овога несигурнога елемента за попуну јер је он од врло велике штете и може имати фаталне последице.“ (ВА, П7, К25, ф.1, док.бр.10/4, командант XIX кадровског пешадијског пука, пуковник Ж. Поповић – Врховној команди, 8/21. октобра 1915, војиште).

*предајте Аустријанцима...вршите разноврсне штете непријатељу, да бисте посведочили да сте достојни потомци Турака и Муслимана*⁵²⁶ Као последица овог и сличних прогласа, муслиманско становништво је бежало у Бугарску, Грчку и Албанију у чему је индикативан податак да се у бугарско-турским регрутним комитским центрима, пре свега у Струмици и околини, већ 1915. године налазило преко 10.000 људи, укључујући жене и децу, „*све бегунци из Македоније и готово све муслимани*“.⁵²⁷ Што се тиче албанског муслиманског становништва, оно се показало као најфанатичније у отпору новој држави и то, како се наводи, нарочито Албанци „*из околине Приштине, Гњилана, Призрена, Тетова, Кичева и дуж саме долине Лаба*“.⁵²⁸ Истина, Председник српске владе Никола Пашић је већ након ослобађања ових крајева 1912. говорио да је за њихову потпуну интеграцију у српски државни организам потребно двадесет пет до тридесет мирних година које Србија није имала на располагању, међутим, чињеница је да ни за претходне више од три деценије, српске власти нису успевале да изађу на крај чак ни са шачицом локалног албанског становништва у својим тадашњим државним границама. Мада се према Албанцима, с обзиром на различито етничко порекло и језик, никада није наступало са становишта приближавања у националном смислу, већ је албанско становништво Србије у периоду 1878-1912. показало да су очекивања о њиховој интеграцији у тадашњу и било коју будућу српску државу била сасвим неоснована и заправо, ничим изазвана.

С друге стране, у српској престоници Београду се током читавог наведеног периода говорило о националном опредељењу муслимана, али се при томе увек мислило на оне у Босни и Херцеговини који су сматрани делом српског народа и потенцијалним будућим становницима заједничке државе која је, осим Старе Србије, подразумевала и земље преко Дрине. Сви национални покушаји Србије према муслиманима били су усмерени у правцу Босне и Херцеговине с обзиром да је и она, попут Старе Србије, сматрана историјски српском земљом, те самим тим и босанско-

⁵²⁶ АС, МИД, ПО, ролна микрофилма 466, ф. XIX, бр. 29, проглас друштва „Уједињење ислама“ нашим муслиманима (један одломак из прогласа).

⁵²⁷ АС, МИД-ПО, ролна микрофилма 466, ф. XIX, бр. 29, сведочење Адама Сали-беја из Дојрана, 14/27. маја 1915, у Нишу.

⁵²⁸ ВА, ПЗ, К72, ф.5, док.бр.22/6, Командант четвртог батаљона XIX кадровског пука, капетан Д. Кузмановић – Команданту XIX Кадровског пука, 17/30. јула 1915, положај.

херцеговачки муслимани српским исламизованим становништвом. У Београду су боравили, школовали се и организовали муслимани из Босне и Херцеговине наклоњени српској националној идеји, где су у сарадњи са српским властима радили на ширењу оваквих идеја међу својим сународницима. У том правцу је од 1892. организован и муслимански верски апарат у српској престоници али и другим местима, нарочито Шапцу и Малом Зворнику као пограничним зонама према Босни. Тако се за српске власти сложено национално питање муслимана, толико важно за будућност земље, решавало ван њених граница, али уз њено директно учешће. С обзиром на политичка ограничења наметнута новом расподелом снага након Берлинског конгреса, деловање Србије према босанскохерцеговачким муслиманима се ослањало махом на поље културног утицаја.

КЊИЖЕВНОСТ У СЛУЖБИ НАЦИЈЕ

*„Књижевник треба да буде политички војник,
а његова дела политичке основе у белетристичком облику“*

С. Венгеров

Мада је Кнежевина Србија, након вишедеценијских борби за ослобођење од туђинске власти које су обележиле готово читав 19. век, коначно добила своје међународно признање и самосталност, Берлински конгрес није донео очекивано уједињење српских земаља у једну државу, чиме је задао болан ударац и српској политичкој и интелектуалној елити, и српском народу раштрканом широм Балканског полуострва. Рашка област, Македонија и Косово и Метохија налазиле су се и даље под окриљем умирућег Османског царства, док је Босна и Херцеговина добила новог господара – Аустро-Угарску монархију. У српском друштву су наступили апатија и разочарање новонасталом ситуацијом, међутим, и поред политичке, и нарочито војне немоћи да се предузму даљи кораци у датом тренутку, свима је било јасно да ратови за ослобођење и уједињење преосталих српских земаља нису завршени. Политичка и културна елита у Србији, књижевници, интелектуалци и други јавни радници, као и шира српска јавност, наставили су са занимањем и пажњом да прате догађаје не само у Косовском вилајету, већ и преко Дрине. Босна и Херцеговина је, уосталом, одувек сматрана историјски, етнички и традиционално српском земљом па је и нада за неким будућим уједињењем наставила да тиња у српском духу без обзира на привремено напуштање Босне као српског политичког циља услед новонасталих догађаја. Ова нада ће бити додатно распламсавана и у наредним деценијама кроз активно ангажовање српске елите на националном уздизању босанско-херцеговачког становништва, пре свега кроз књижевно-културне облике националног рада које је Србија повремено здушно и материјално помагала.

Овакав национални рад је, за разлику од оног спровођеног у Косовском вилајету, у Босни и Херцеговини подразумевао делање не само међу првенствено

српским православним живљем, већ и међу муслиманима, и то у виду интензивније акције на њиховом придобијању за српску националну мисао. Такве идеје, иако на први поглед тешко оствариве, нису биле сасвим без основа. За разлику од јужних српских земаља где су већину муслиманског становништва чинили етнички Албанци, у Босни и Херцеговини је преовлађивао словенски елемент међу муслиманским живљем, који је давао добру полазну основу за покушаје стварања српског националног идентитета међу верски хомогеним али сасвим анационалним муслиманима. На босанско-херцеговачке муслимане се рачунало у будућим догађајима везаним за уједињење српских земаља па су се акције у овом правцу нашле у средишту муслиманског питања у Србији, нарочито од последње деценије 19. века. Такви покушаји придобијања босанско-херцеговачких муслимана су постојали и пре 1878. године, међутим, ако је до аустроугарске окупације својеврсно политичко организовање и борба за муслимански елемент и била могућа, такво ангажовање Србије у Босни и Херцеговини је након 1878. године било сасвим онемогућено. Један од разлога је свакако била и тајна конвенција коју је краљ Милан склопио са Аустро-Угарском, обавезавши се да никакав пропагандни рад усмерен против Монархије у Србији неће бити дозвољен, мада је главни узрок лежао у укупној војно-политичкој немоћи младе Кнежевине и Краљевине Србије да се оваквим средствима супротстави великим силама у свом окружењу. Осим тога, Србија није била једина заинтересована страна у придобијању босанско-херцеговачких муслимана, што је читав национални рад међу овим живљем додатно отежавало. Због тога је и у Турској, и у окупираној Босни и Херцеговини, борба за национално уздизање препуштена пре свега пољу књижевности и културе која је имала да сноси и највећи терет у припреми терена за коначно ослобођење и уједињење српског народа. Да су и босанско-херцеговачки муслимани део српског народа, српски књижевно-пропагандни рад је у наредном периоду имао сложен задатак да им објасни.

Прилике у Босни и Херцеговини 1878. године

Берлински конгрес и његове одлуке несумњиво су оставиле дубок траг на читавом Балканском полуострву и утицале не само на политички живот балканских држава већ и на обичан, свакодневни живот њихових становника. Кроз турбулентан период новонасталих политичких и друштвених промена пролазио је читав јужнословенски простор и на њему Босна и Херцеговина која је проживљавала можда и највеће потресе изазване новонасталом ситуацијом на историјској позорници Европе и Балкана. Још током заседања Конгреса босански лонац је почео да кључа ширећи горак укус војничког отпора у устима новог владара – Аустро-Угарске монархије. Мада је отпор сломљен у року од два месеца по уласку аустроугарских трупа у земљу, наставио је да живи у готово сваком дому, глави и срцу верски издељених становника Босне.

У то време, идентификација обичног света је и даље била по верској основи. Године 1878. католици у Босни и Херцеговини се и даље називају „Латинима“ а припадност нацији се тражи у оквиру вере.⁵²⁹ Окупација Босне и Херцеговине је представљала својеврстан потрес за све три конфесије, међутим, док је католички елемент, природно, био најмање погођен новонасталим променама, за православни и муслимански је ова промена представљала праву катастрофу. Православни Срби, који су се надали уједињењу са својом матицом, доживели су велико разочарење. Ипак, било им је утолико лакше што су, управљајући своје погледе према истоку, гледали у ту исту, национално хомогену матицу која је у то време представљала најинтегрисанију националну заједницу међу Јужним Словенима уопште.⁵³⁰ Разочарење одлукама Берлинског конгреса који је спречио жељену интеграцију јужнословенског простора у једну државу, довео је до тога да се српски политички циљеви окрену ка југу полуострва, према оним подручјима која су клизила из руку „Болесника са Босфора“ који се, већ је тада било јасно, у блиској будућности неминовно морао према Босфору и повлачити. Због тога је српско становништво, и у Турској и у Босни и Херцеговини, наставило да живи са тињајућом надом.

⁵²⁹ М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, 337.

⁵³⁰ Исто, 59.

С друге стране, мулимани Босне и Херцеговине осетили су се напуштени од своје религиозне матице, те су самим тим били додатно погођени доласком нове хришћанске западњачке, на место дотадашње муслиманске оријенталне управе оличене у четири века дугој владавини Османског царства. Муслиманско становништво Босне и Херцеговине нашло се у таквом положају у коме је исламска вера била обједињавајући фактор са Турцима, тј. прошлошћу, и разједињавајући фактор са осталим Јужним Словенима, тј. будућношћу. На коју страну да крену и да ли уопште да крену, мулимани ни сами нису знали. Навикнути на начин живота у оквирима исламског културног круга и османског друштва, вековима удаљавани од националних борећи се за верске идеале, упирали су и даље очајничке погледе ка све слабијој Турској, свесни да им је и султан на крају окренуо леђа. Тако препуштени „неверничкој“ управи, уз осећање напуштености, безнађа и апатије, остали су да подсећају на какво страно тело у сопственој средини, реликт прошлости невољан да из исте и изађе. Убрзо су међу собом почели да се деле на ретке симпатизере нове власти, углавном међу угледним и богатијим муслиманима, и оне далеко бројније који су говорили да неће напуштати своје куће све док „Шваба“ не напусти Босну.⁵³¹ И међу овим другима су постојале поделе на оне са разумевањем за султанов поступак и оне који су говорили да султан може дати Стамбол, али не и Босну, и да ће њено становништво само да брани своју домовину, веру, обичаје и повлашћени положај.⁵³² Наравно било је и оних који су једино решење видели у одласку у Турску, надајући се наставку живота унутар својих устаљених исламских традиција и обичаја, верујући да је лакше променити земљу него навике. Тако се муслиманско становништво Босне и Херцеговине брзо раздвојило на оне који се ни по коју цену

⁵³¹ Можда и најсликовитији опис оваквог стања и осећања међу босанско-херцеговачким муслиманима по уласку аустроугарских трупа у земљу је дала управо српска књижевност са приповетком *Махмутбег* (Комшије) Светозара Ћоровића: „*Откако Швабо улезе у Босну, нико више никада видио није Махмут-бега у чаршији. Затворио се човјек у кућу, међу чељад своју, и отуда никако није излазио, ни повиравао чак. Није хтио својим очима да види ни Швабу, ни жену му, ни дијете, ни швапског војника, ни чиновника каквог. Ако је музика засвирала, сакривао се у најдубље собе, гурио се, бјежао, зачепљивао уши рукама и сакривајући главу међу јастуке, да је не чује; ако је затрубила труба, он је падао на ћилим, чудновато стењао и, тискајући шаке и искривљујући лице, почео грдити чељад из свег гласа, што је могао јаче, само да заглуши свирање њезино, да је надвече. Ни пријатељи, ни сродници, ни нико живи није га могао натјерати да се окани тога, да се помири са судбином, и да ради као што и други раде...Не!...*“, С. Ћоровић, *Махмутбег*, Босанска вила, бр. 13-14, година XXVI, Сарајево 1911, 199.

⁵³² Н. Креševljaković, *Sarajevo u doba okupacije Bosne 1878, Sarajevo 1937*, 18.

нису мирили са новонасталом ситуацијом, и оне који су увиђали сву неминовност историјског тренутка; који су балансирање између нових власти и европских тенденција с једне, и традиционалне привржености Турској с друге стране, сматрали јединим начином опстанка муслимана у новом друштву. Додатну конфузију у њихове редове доносили су и подстицаји свих заинтересованих страна на што бржи покрет од конфесионалног ка националном опредељењу. Ипак, брзо налажење адекватног места између оријенталног наслеђа и западњачке перспективе тек је малом броју прагматичних пошло за руком.

Рађање књижевног „босанства“

Питање ко су и шта су муслимани, првенствено за оне са којима су муслимани вековима заједно живели, почиње да се поставља већ у првој половини века и деценијама које су претходиле Берлинском конгресу. Ипак, тек у време аустроугарске окупације креће се са ангажованијим преиспитивањем правог идентитета босанскохерцеговачких муслимана, уз покушаје изналажења начина и путева њиховог преображаја и еманциповања од посебне, анационалне верске групације у један од постојећих, ако не и у неки посебан, нови национални идентитет. Тај процес је именован као „национализација муслимана“ и у наредним деценијама се остваривао као свеобухватан културни, духовни и политички пројекат чији је смисао био да се муслимани обележени првенствено верском припадношћу национализују као Срби, Хрвати или нешто треће.⁵³³ Ипак, треба имати на уму да се у овом периоду, пројекат национализације муслимана одвијао тек на површини, као елитни тип национализма, међу јавним и културним радницима, писцима и уопште интелектуалним круговима, док су шири слојеви народа у том погледу дуго остајали нетакнути.⁵³⁴ Конзервативизам муслиманског света код кога је исламска вера била укоренења далеко дубље него што се мислило, наставио је дуго да пружа отпор оваквим покушајима. Уосталом, још крајем 19. века, две деценије по доласку хришћанске аустријске управе у Босну, забележено је да је обичај ношења фереца

⁵³³ С. Тутњевић, „Шта су и ко су“ – варијације на тему о идентитету муслимана, Летопис Матице српске, књ. 482, св. 4, Нови Сад 2008, 713.

⁵³⁴ Исто, 715.

најизраженији управо у Босни, далеко више него било где на Блиском истоку.⁵³⁵ И поред тога, битно је напоменути да је покрет од професионалног идентитета јужнословенских муслимана формираног под утицајем оријенталне, источњачке цивилизације садржане пре свега у исламској религији и традицији, ка формирању националног идентитета европског типа отпочео управо у годинама након Берлинског конгреса.

У утакмицу у којој је главна награда била национализовање босанско-херцеговачких муслимана, од 1878. године се тако укључила и Аустро-Угарска као трећа заинтересована страна, поред српске и хрватске. Фер-плеј је почињао и завршавао се на констатацији о несумњивом словенском пореклу муслимана у Босни и Херцеговини, и на таквом заједничком становишту су стајале све три стране. Ван тога, утакмица је била отворена, а правила игре често врло груба. У исто време и играч и судија, Аустро-Угарска је од самог уласка у меч заузимала позицију фаворита. Као нови, неприкосновени владар у земљи, имала је на располагању читаву машинерију која јој је омогућавала и најгрубљу игру. Ипак, после крвавог сламања муслиманског отпора, већ 1878. године, одлучила се да игра на карту културе и да путем књижевности и образовања усмерава национални покрет међу муслиманском читалачком публиком. Мада је овај пројекат на почетку изгледао као превелики залагај с обзиром да се муслиманска читалачка публика бројала прстима једне руке, нарочито на латиници, уз помоћ појединих симпатизера нових власти међу муслиманским племством, предано се радило на томе да се писана реч прошири и на шире слојеве становништва.

Тако су већ 1878. године у Сарајеву почеле да излазе „Босанско-херцеговачке новине“ које ће средином 1881. бити претворене у „Сарајевски лист“. Покренуте су као превасходно службене новине чија је уређивачка политика пратила политику аустроугарске администрације објављујући службене вести као и вести из политичког и друштвеног живота Босне и Херцеговине. Ипак, убрзо су у складу са културно-пропагандним плановима добиле и књижевни додатак са књижевним прилозима поучног и забавног садржаја. Године 1880. у Босанско-херцеговачким новинама је објављена *Пјесна* аутора хаџи Хасана као прва песма једног

⁵³⁵ А. Растовић, *Енглези и Балкан 1837-1914*, Београд 2015, 192.

муслиманског књижевника на латиници, очишћена од турцизама и локалног говорног израза која је уз стиховане хвалоспеве аустријској мисији, војсци и њеним командантима, и уз изражено негодовање према турској управи, представљала документ лојалности према новим властима са адекватним политичко-пропагандним садржајем.⁵³⁶ С обзиром на одсуство било какве књижевне вредности, хаџи Хасан се више никада није појавио на књижевној сцени, мада ће овакве идеје прилагођавања наставити у наредном периоду да се шире и егзистирају међу муслиманским књижевницима наклоњеним аустроугарским идејама стварања нове „босанске“ нације.

Идеја стварања „босанске/бошњачке нације“ чију је окосницу требало да представља муслиманско племство, обликована је доласком на чело аустроугарске управе у Босни и Херцеговини Бењамина Калаја који је уложио сва административна, пропагандна, културна и просветна средства у стварање повољне климе за реализацију овог пројекта који је представљао смисао читавог његовог режима. Калај је именован за заједничког министра финансија и врховног управника Босне и Херцеговине 4. јуна 1882. године на политичкој платформи спречавања српских и хрватских националних аспирација међу домаћим становништвом, како би се изнедрила једна заједничка, хибридна „босанска/бошњачка“ нација, са реалним ослоном на једину неопредељену конфесију – муслимане. Пошто су православне и католике матице носиле својим природним током ка српском, односно хрватском извору, муслимани су остали као једини елемент погодан за манипулисање националним опредељењем. Аустро-Угарска ту ствар није желела да препусти случају. Чим је платформа о стварању „босанске“ нације ступила на политичку сцену, Калајева управа је почела да путем штампе и публицистике усмерава муслимане на народни језик, са нарочитим инсистирањем на латиничном писму како би се превазишла ова велика препрека у пропагандном деловању штампе, културе и књижевности. Основни задатак је најпре био упознавање муслимана са латиницом и преко ње са западном културом и цивилизацијом као највећим достигнућима људског развоја чиме би се, завијено у обланду добронамерности, муслимански живаљ упућивао ка западним цивилизацијским тековинама и полако одвајао од

⁵³⁶ М. Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda 1887 – 1918*, Sarajevo 1990, 21.

турског духовног утицаја, дубоко укоренеог у муслимански свет Босне и Херцеговине. У вртлогу тих догађаја, на књижевну сцену је испливало име Мехмед-бега Капетановића Љубушака, владиног чиновника и носиоца политичких, културних и књижевних иницијатива у правцу стварања „босанске/бошњачке“ нације за чије је ширење међу својим једноверницима учинио више него читава Земаљска влада заједно.

Још са првом аустријском чизмом у Босни, Капетановић се показао као привржен сарадник па је, заједно са још неколицином муслимана, учествовао у поклоничкој депутацији из Босне која је отпутовала у Беч и Пешту да захвали цару на окупацији. Исте године је био и један од потписника писма предатог генералу Филиповићу и објављеног у „Босанско-херцеговачким новинама“ у коме се признаје хабзбуршка круна, одриче од османске владе и утицаја шејх-ул-ислама, уз жељу за служењем у регуларној аустријској војсци, да би крајем исте године био именован за члана градског већа Сарајева.⁵³⁷ Као један од малобројних муслимана који су се прилагодили политичком тренутку и друштвеној реалности, заступао је становиште о муслиманским феудалцима као чуварима традиционалних вредности, обичаја и језика својих предака изводећи њихово порекло од богумилске властеле. Тиме је поставио идејну основу романтичарског херојског историзма, посебно истакавши тезу о аутентичној босанској староседелачкој, патриотској традицији беговата и његовом континуитету са босанским племством пре исламизације.⁵³⁸ Наравно, нигде се није помињала етничка припадност преисламског босанског племства чиме је Капетановић стајао на истом становишту о историјској етничкој посебности „босанске/бошњачке“ нације као и Бењамин Калај. Калај је, истина, као професионални историчар у својим књигама сматрао босанско становништво делом

⁵³⁷ Исто, 16.

⁵³⁸ Исто, 44; Проблем богумилства и његове везе са процесом исламизације у Босни и Херцеговини заокупљао је пажњу историчара још од краја 19. века када су штампани први радови на ову тему, па кроз читав 20. век када су се, нарочито у периоду између два светска рата, у научну расправу укључили и поједини муслимански правници, социолози и политиколози тражећи политичко утемељење муслиманске нације у социјалистичкој Југославији. Исцрпан преглед радова на тему богумилства и његове везе са исламизацијом дала је Ема Миљковић, образлажући истовремено утемељеност, односно неутемељеност тезе о богумилском пореклу босанских муслимана у историјским изворима, између осталог турским пописима Босанског санџака и санџака Херцеговина из 15. века, наглашавајући да на основу приступачних историјских извора до сада постоје само докази који ту тезу оспоравају. (Опширније о овоме видети у: Е. Миљковић, *Муслиманство и богумилство у историографији*, Босна и Херцеговина од Средњег века до новијег времена, Београд 1995, 285-295).

српског народа, али је као политичар инсистирао на раздвајању појма „политичког народа“ од етничке припадности становништва, на основу чега је настојао да образује нову „босанску/бошњачку“ нацију.⁵³⁹ Он наравно није био творац ове идеје која се, истина далеко стидљивије, јављала и пре његове појаве на босанској сцени. Још 1866. године је сарајевски лист „Босански вјестник“ писао о босанском народу који изражава народност у пуном смислу која је и генетички и историјски спојена са Босном и која је као таква остала неповређена различитошћу вероисповести.⁵⁴⁰ На тај начин је Калај већ постојеће идеје о „босанској“ нацији само додатно развијао дајући им и национална обележја попут заставе и грба. Ипак, и поред првобитне намере да у нову нацију буду укључене све три конфесије, и Капетановић и Калај су њеном окосницом сматрали првенствено муслиманско племство; Калај из више практичних, а Капетановић из идеолошких побуда. Капетановић је, у складу са својим пореклом, примат давао пре свега муслиманским феудалцима као привилегованом елементу „босанског“ националног одређења, попут својевремено Хусеин-капетана Градашчевића, док је Калај ишао са циљем да се национални покрети ослабе код све три конфесије, рачунајући при томе једино на сигурну подршку муслиманског елемента коме је српско и хрватско име, као ознака националне припадности, било некима страна и непознато, а некима, као супротно исламској традицији, и одбојно. Схватајући добро утицај књижевне, историјске, географске, етнолошке и других сродних наука на формирање националне свести, 1888. године је основао Земаљски музеј у Сарајеву као водећу научну институцију у земљи. Након годину дана је покренут и часопис „Гласник земаљског музеја“, са задатком пропагирања посебности „бошњачке“ нације који је, као чувар богумилске традиције, редовно објављивао текстове о средњевековним стећцима у којима се тврди да су они искључиво богумилског порекла, чиме се превасходно желело истаћи да је Босна и Херцеговина била и остала аутохтона, посебна држава.⁵⁴¹

У овом периоду, везано за актуелне догађаје, почиње и књижевни узлет Мехмед-бега Капетановића Љубушака. Године 1887. објављено је латинично издање Капетановићеве збирке народних пословица, анегдота и умотворина које је он

⁵³⁹ М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, 418.

⁵⁴⁰ Т. Крушевац, *Босанско-херцеговачки листови у XIX веку*, Сарајево 1978, 28.

⁵⁴¹ Е. Миљковић, нав. дело, 288-289.

годинама прикупљао уз помоћ сарадника и писаца све три конфесије, што је са поносом и истицао. Збирка једноставног и пријемчивог назива *Народно благо* замишљена је као културна ризница једног народа са три вере, уз додатну критику и негативан однос према Турцима, као и истицање верске толеранције и мудрости предака према којима би свако требало да се управља. Збирка је врло брзо постала предмет мање књижевне, а више друштвено-политичке критике у којој су све три стране, и српска и хрватска и калајевска „босанска“, једнодушно поздравиле њено објављивање уз хвалоспеве на рачун племенитости аутора и његовог дела насталог за културну добробит народа у Босни, без обзира на верску припадност. Свака страна је, наравно, огрнута плаштом добронамерности, вукла воду на своју национално-политичку воденицу, укључујући и самог аутора. Тако је Вид Вулетић Вукасовић, пишући похвалницу Капетановићевог *Народног блага* у „Босанској вили“, осим тврдње да је „свакако, што је урадио врли Мехмед-бег, на дику рода и племена“, додао још и то да ћемо праву вредност Капетановићеве збирке, написане латиничним писмом, спознати: „брже као красну дилбер ђевојку и у ћирилском руху, каонути што Бошњаци мухамедовске вјере (особито племићи) пишу од памтивијека старом босанчицом, те им је то најмилије писмо, бива то им је баитина од јуначких праћедова, витешкијех Богумила. Они су босанчицу кроз вијекове као аманет сачували, а омиљела је мјезимица старе босанчице садашња ћирилица, стога ће јуначки Љубушак заоћести своје красно благо народном кадифом, бива нашом српском ћирилицом“.⁵⁴² Бењамин Калај је, пак, писао Капетановићу: „Књига ова не садржаје једино лијепо благо, које се у пословицама и пјесмама босанског народа налази, већ је та књига и благо за читаву државу нашу“, још једном наглашавајући своје политичке ставове и циљеве, док је сам аутор један примерак збирке послао патријарху Герману Анђелићу, да би потом, у писму упућеном уредништву „Хришћанског вијесника“, тражио да се објави захвалница патријархова на послати му примерак књиге, уз изјаву да је „од Његове Преузвишености према једноме Мухамеданцу тако указата доброта и благодарност...“ што је по

⁵⁴² В. Видовић Вукасовић, *Народно благо*. Сакупио и издао Мехмед бег Капетановић Љубушак, Босанска вила, бр. 1, година III, Сарајево 1888, 14.

Капетановићу представљало „заиста неограничену и прво невиђену љубав“.⁵⁴³ Похвале су се низале са свих страна међутим, оне су биле упућиване више појави књиге, него самој књизи и њеном садржају. Можда је и најкњижевнију критику Капетановићеве збирке изнео Владимир Ћоровић сматрајући да је *Народно благо* пуно неопростивих мана: „издавано је некритички, несистематски, писано је slabим језиком и често пута коментарисано наивним излагањима. Мехмед-бег Капетановић био је лаик и његова се невјештина опажа у свакој прилици. Оно, што је у народном благу добро и што је од вриједности, то је нови материјал који се у њему налази, и то нови материјал у пословицама и причама. Због њега само та књига има свога значаја и свога научног интереса“.⁵⁴⁴ Поткрепљујући потом своју критику правом књижевном анализом дела уз навођење читавог низа појединачних примера, Ћоровић је само показао у којој мери је позитивна критика која је стизала *Народном благу*, имала заправо некњижевну позадину и карактер. Али, време је било такво, а и сам Капетановић је био свестан „да је прошло доба од наџака и од ханџара и да је сад вријеме, да се ради новим оружјем, да не би изостали иза других“.⁵⁴⁵ И заиста, бој се у то време није био светлим оружјем нити јуначким срцем, већ хартијом и пером које су све заинтересоване стране настојале што више да наоштре. Због тога је *Народно благо*, иако без веће књижевне вредности, остало забележено као прво чисто муслиманско дело написано на народном језику и западном, латиничном писму које је трасирало пут каснијој муслиманској прози. Намењено свим ентитетима у Босни и Херцеговини као јединствено, заједничко народно благо једног народа, политички је одговарало и свима и никоме. Када је следеће године изашло на ћирилици уз коментар аутора да га је веома обрадовало што је овиме испуњена жеља и браће Срба, вероватно алудирајући на коментар из „Босанске виле“, у српској публицистичкој и књижевној штампи је прошло незапажено. У предговору књиге аутор је још једном истакао своје ставове о историјској посебности „босанског“ народа уз примедбу да он лично не види разлику између Срба и Хрвата јер је „башка вјера, башка народност“, па је и то допринело млаком

⁵⁴³ М. Rizvić, нав. дело, 52-53.

⁵⁴⁴ В. Ћоровић, *Mehmed beg Kapetanović. Književna slika*, Sarajevo 1911, 21.

⁵⁴⁵ Исто, 23-24.

пријему у домаћој српској штампи.⁵⁴⁶ Срби и Хрвати су ионако већ били опредељени, док је за муслимане Капетановић својим делом трасирао пут за стварање свести о посебном етничко-традиционалном пореклу насталом из богумилске изворности.⁵⁴⁷ Иако нигде није јасно назначено на основу чега би се тачно муслимани Босне и Херцеговине могли сматрати посебном народном групом, споран континуитет од средњовековног до тадашњег муслиманског племства за обичан муслимански свет и није био претерано важан. Њима је концепт националног опредељења био пре свега нешто што је стигло са запада, те самим тим и одбојно, али ако се већ морало бирати, посебност и аутохтоност у односу на Србе и Хрвате је представљала најприхватљивије решење. Тако су се захваљујући бегу Капетановићу, код његових саплеменика, босанскохерцеговачких муслимана од чијег је гнева као аустријски човек морао 1878. да бежи из Сарајева, непуну деценију касније појавили први знаци свести о новој, посебној националној заједници истог језика и порекла као Срби и Хрвати, без потребе прихватања једне или друге стране, уз примамљиву могућност да буду нешто своје. Како је то једном приликом навео Станиша Тутњевић, у потрази за сопственим идентитетом они су престајали да биду „Турци“ и почели су да се враћају сопственим народним, словенским коренима без обавезе да пригрле српску или хрватску националну идеју, што је подразумевало и један посебан „босански патриотизам“ чији је заговорник био и поменути Мехмед-бег Капетановић Љубушак.⁵⁴⁸

Годину дана након *Народног блага* изашао је и зборник Косте Хермана *Народне пјесме мухамедоваца у Босни и Херцеговини*, без неких научно-стручних претензија, уз задатак испуњења мисије владиног политичко-културног програма приближавања муслиманима као главним носиоцима аутохтоног, „босанског“ елемента, насупрот српским и хрватским тежњама у земљи. Оваква тежња је јасно исказана и у самом предговору књиге у коме аутор наводи босанскохерцеговачке муслимане као потомке старих босанских племића: *„Мухамедовци босански и херцеговачки, - како се зна - господовали су у овим земљама вијековима. То њихово господство већим је дијелом од старине, наслијеђено од старих племића, војвода и*

⁵⁴⁶ М. Rizvić, нав. дело, 54.

⁵⁴⁷ Исто.

⁵⁴⁸ С. Тутњевић, *„Шта су и ко су“ – варијације на тему о идентитету муслимана*, 711.

кнежева босанских...Данашњи Мухамедовци босански и херцеговачки, - како се зна - потомци су старих босанских племића. Освојење Босне по Османлијама уроди великим променама у животу босанских великаша: готово листом пригрлише вјеру Мухамедову али не промијенише народно осјећање ни старе обичаје....“⁵⁴⁹ Имајући у виду да је и сам Бењамин Калај учествовао у избору песама и наслова збирке, то је довољно говорило о њеним амбицијама, а осим тога књига је објављена материјалним средствима Земаљске владе и продавана по веома приступачној цени.⁵⁵⁰ За разлику од Капетановићевог *Народног блага* где је национално-идеолошка критика била још увек завијена у фини књижевну обланду, код Хермановог дела је књижевна критика отворено ускочила у политичку препирку, што је било сасвим у складу са историјским тренутком и националним тежњама заинтересованих страна. Тако је у „Босанској вили“ Ђорђе С. Ђорђевић пренео оцену Херманове збирке коју је чувени слависта Ватрослав Јагић објавио у часопису „Archiv für slavische Philologie“. У тој оцени Јагић износи значај књиге која у себи садржи „пјесме епске Срба мухамеданске вјере, дакле материјал који нам је до скоро био непознат“, уз опаску да: „што је ћирилицу замијенила латиница не знам, али само толико знам, да су се у раније доба, не само Мухамеданци, него скоро до средине прошлог столећа и католици служили готово са свим ћирилицом“.⁵⁵¹ С друге стране, Матица хрватска је аутора критиковала због стварања „Мухамедовског народа“ уз избегавање да песме назове хрватским тј. српским именом истовремено га оптужујући да је по налогу Земаљске владе почео убрзано да прикупља песме када је чуо да Матица хрватска ради на приређивању сличне збирке.⁵⁵²

Без обзира на критике са хрватске и српске стране, за босанско-херцеговачке муслимане су Капетановићева и Херманова збирка биле најзначајнији и најутицајнији књижевни догађаји у првој деценији аустроугарске владавине. Један савременик их је описао следећим речима: „Познато је, да се је у нас у Босни и Херцеговини дало више прегалаца на сабирање народних умотворина. Књиге које су

⁵⁴⁹ *Narodne pjesme Muslimana u Bosni i Hercegovini*, sabrao Kosta Hörmann 1888-1889, priredila Đenana Buturović, Sarajevo 1976, XVI

⁵⁵⁰ Т. Кралјаčić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini 1882-1903*, Sarajevo 1987, 199.

⁵⁵¹ Ђ. [Ђорђевић], *Narodne pjesme muhamedovaca u Bosni i Hercegovini. Sabrao Kosta Hörmann. Knjiga prva*, Босанска вила, бр. 4, година IV, Сарајево 1889, 60.

⁵⁵² М. Rizvić, нав. дело, 60-61.

особито радосно примљене, јесу госп. Косте Хермана и Мехмед-бега Капетановића Љубушака. Особито велики ефекат произвеле су народне пјесме мухамеданске, које је сабрао госп. К. Херман и досад у двије књиге издао. Чим је прва књига изашла у јавност, већ је за час била распарчана и поједине примерке те књиге могао си видјети готово на сваком мјесту...Те двије књиге чуда починише! Поуздано можемо тврдити, да су баи међу народом створиле читалачку публику. Нема нигдје сјела, скупа широм Босне и Херцеговине, а да нећеш видјети, гдје се народ наслађује, пјевајући споменуте пјесме...те књиге многе су и многе затекле у потпуном непознавању латинских писмена. Слушајући друге, гдје читају, обузела их жеља да што брже науче познавати писмена, те су трчали од једног до другог, мољакајући, да им се покаже како се које писмено зове...⁵⁵³ Без обзира на пропагандни подтекст садржан и у овом сведочењу, чињеница је да су ове две збирке са својом епском садржином која је служила за потхрањивање народног поноса, оставиле дубок траг на босанскохерцеговачке муслимане. Ћоровићев Махмутбег је почео да привирује из куће и авлије, а клица „босанства/бошњаштва“ је засејана међу обичним муслиманским светом са тенденцијом да се издашно залива и у наредним годинама. У томе ће нарочито предњачити часопис „Бошњак“ покренут 1891. године који ће самим својим називом изнедрити ово име и у муслиманској књижевности. Имену је кумовао сам Мехмед-бег Капетановић Љубушак, уједно и покретач листа, а поздравну песму у првом броју часописа написао је његов син Риза-бег Капетановић.⁵⁵⁴ Часопис је штампан латиничним писмом на „босанском“ језику. Носио је печат „босанске“ историје и имена изведених из историјске традиције пре пада под турску власт, све време се залажући за „босански језик“ и „босанску књижевност“ која је уствари подразумевала књижевност босанско-херцеговачких муслимана. Већ други број часописа красили су и стихови Савфет-бега Башагића на основу којих је политичка оријентација књижевног „Бошњака“ била више него јасна:

⁵⁵³ Исто, 62-63.

⁵⁵⁴ Riza beg Kapetanović, *Pozdrav „Bošnjaku“*, Bošnjak, br. 1, od 2. 7. 1891, u Sarajevu, 2.

„...Znaš, Bošnjače, nije davno bilo
Sveg mi sv'jeta! nema petnaest ljeta
Kad u našoj Bosni ponositoj,
I junačkoj zemlji Hercegovoj
Od Trebinja do brodskih vrata,
Nije bilo Srba ni Hrvata,
A danas se kroza svoje hire,
Oba stranca ko u svome šire.
I još nešto, čemu oko vješto,
Hrabri ponos i srce junačko,
Nada sve se začuditi mora:
Oba su nas gosta saletila,
Da nam otmu najsvetlije blago,
Naše ime ponosno i drago...“⁵⁵⁵

Српска штампа је оштро реаговала на појаву новог часописа. „Босанска вила“, српски књижевни часопис који је излазио у Сарајеву под уређивачком палицом Николе Кашиковића, објавила је чланак посвећен покретању овог часописа уз оштру критику његове уређивачке политике: „Чудновато нам је да ствара неки нов народ словенски, под именом Бошњака и Херцеговаца, а језик зове босанским и бошњачким. У другом броју чак се затрчао и ослободио да каже, е у Босни и Херцеговини прије петнаест љета, од Требиња до бродских врата, није било Срба ни Хрвата!!! Да се човек прекрсти и десном и лијевом, и то не руком већ и ногом!...А је ли читао власник и уредник историју Калајеву, па како тамо пише? Јесу ли читали како владин савјетник Милер држи говор у Бечу и јавно признаје да у Босни и Херцеговини живи један народ поцијепан у три вјере – а то је народ српски? У опште, нама се ни мало не свиђа тако дрско понашање и писање Бошњаково, јер нам добра донијети неће, а свађом нашом увијек ће се трећи окористити“.⁵⁵⁶ Осим порекла, „Босанска вила“ се осврнула и на језик и писмо у „Бошњаку“: „Замјерамо

⁵⁵⁵ S. V.(ašagić), *Vošnjački*, Вошњак, br. 2, od 9.7.1891, u Sarajevu, 2.

⁵⁵⁶ Аноним, *Књижевне и културне биљешке*, Босанска вила, бр. 14, од 30.7.1891, у Сарајеву,

му такође и што је изабрао латиницу, кад то није наше словенско писмо, а он се бар поноси именом словенским! Ћирило нам није оставио латиницу, а нијесу вала ни ваши оци ни ђедови та слова ни знали ни вољели...Па сам „Бошњак“ у 5. бр. пише како ваља чувати своје а не примати ништа туђе, па што он сам не даде примјера? Бошњак упућује да се не квари језик туђим накарадама, а он предњачи у томе. Ево узмите ма који број, па ћете наћи силесију туђих ријечи и израза, који се у Босни нити говоре нити разумију“.⁵⁵⁷ Војвођански „Браник“ је био још оштрији, нападајући директно личност Мехмед-бега Капетановића Љубушака: „Када дубље погледамо у име и прошлост тог новог покретача листа, онда смо унапред уверени у каквој ће цели нови лист да послужи, то нам бар јамчи сам бег Љубушак, будући аустроугарски гроф, чије се племство одавно изјаловило. Тај 'гроф од Витине'⁵⁵⁸ бацио се сада већ и на поље журналистичко, да своје политичко мајмунство свестрано обележи. Ево једног делије који хоће да докаже да у Босни живи народ босански а не српски и да се у Босни босански пише и говори, а не српски. Дакле за љубав ово неколико хиљада форинти годишње, које бадава из владине касе бере и савјетничког имена, кога незаслужено носи, продаје свој рођени народ...он је књижевна и журналистичка нула“, стајало је у тексту потписаном са 'Србин-Босанац'.⁵⁵⁹ Без обзира на покушаје српског културног круга да кроз написе у штампи дискредитује овакве тенденције стварања нове нације и језика где им место није, „Бошњак“ је имао пуну подршку владе у Сарајеву која је национално-политичку суштину потребе покретања „Бошњака, часописа за политику, поуку и забаву“ као муслиманског листа, објашњавала одбојним расположењем муслимана према хрватским и српским листовима због националног становишта које се у њима испољава и често прелази на конфесионално подручје: „Како се то из поднеска Мехмеда-бега Капетановића даде лако разабрати, питање националне припадности, о коју се српска и хрватска журналистика управо у односу на

⁵⁵⁷ Исто.

⁵⁵⁸ Године 1880. Мехмед-бег Капетановић Љубушак је предао молбу аустријским властима да му се, узимајући у обзир порекло, до тада стечене чинове и почасна звања као и показану лојалност, додели титула грофа, као одређење припадништва аустријском племству. То му није одобрено, међутим, Царском одлуком од 24. августа 1883. године добио је право на племићку титулу са додатком „од Витине“ што је било име његовог родног села. (В. Ћоровић, нав. дело, 7).

⁵⁵⁹ Цитирано из: Ј. Вељковски, Улога листа Бошњак у пропацирању Калајеве бошњачке политике 1891-1903, Култура полиса, бр. 2-3, Београд 2005, 488.

мухамедански елемент боре свом жестином у духу својих националних аспирација, треба да буде заступљено у једном чисто домовинском, дакле „босанском“ духу...“.⁵⁶⁰ Заступајући овај „босански дух“, бег Башагић се није зауставио на својим стиховима у „Бошњаку“ већ је своје ставове о богумилском пореклу босанског племства детаљно обрадио у раду *Кратка упута у прошлост Босне и Херцеговине*, да би у речнику *Турцизми, арабизми и персизми у хрватском језику*, објављеном почетком века, одредницу „Потур“ објаснио као „*Потур – патарен, богумил*“.⁵⁶¹

Српска књижевност и муслиманско питање

У муслиманском, као и уопште националном питању Србије спрам Босне и Херцеговине на крају 19. и почетку 20. века, српска књижевност је играла пресудну улогу. С једне стране, таква улога јој је била наметнута силом историјских прилика, док су с друге стране, успешном испуњењу овог задатка допринеле и савремене књижевне тенденције тога времена. Наиме, за Србију су у том периоду постојала не само политичка ограничења у ширењу свести о пореклу и националној припадности, већ и научна. Свуда се полазило од става да се национална свест одгаја пре свега наставом историје и књижевности, а с обзиром да је историја представљала главну научну дисциплину у том погледу, Аустро-Угарска је, природно, решила да ни у овом сегменту не дозволи било каква скретања са пута званичне политике коју је спроводила у Босни и Херцеговини. Тако је само у периоду 1894-1896. од укупно 11 забрањених књига, чак 8 било из области историје.⁵⁶² Кроз овакве поступке режим је заправо имао за циљ да научно утемељи своју теорију о пореклу „босанске/бошњачке“ нације као и да је уведе у школске програме, због чега је Калај приступио сузбијању и забрани свих оних историјских књига које су биле у супротности са званичном „бошњачком“ политиком режима, укључујући, парадоксално, и своју сопствену.⁵⁶³ С обзиром на овако репресивне мере спровођења зацртане државне идеје чак и према сопственом ауторском делу, било је јасно да је

⁵⁶⁰ М. Rizvić, нав. дело, 72.

⁵⁶¹ Е. Миљковић, нав. дело, 288.

⁵⁶² Ј. Вељковски, нав. дело, 476

⁵⁶³ Исто.

простор за маневрисање био до те мере сужен да су се у њега могли провући и у њему деловати само виртуози писане речи. У том смислу остала је дакле књижевност, а српски књижевници овог периода, као мајстори свог заната, свакако су се показали дорасли задатку. За то су се наравно донекле побринуле и саме околности. Аустроугарски режим је покушао да упрегне и књижевност у испуњење својих интереса, ангажујући поједине муслиманске или чак сопствене писце у тој намери, о чему је већ било речи. Основни недостатак таквог програма било је с једне стране недовољно познавање народног живота и обичаја од стране аустријских ствараоца, и аматерски, готово почетнички однос према модерном, европском књижевном стваралаштву код домаћих муслиманских писаца чије је познавање народног духа, на тај начин, остајало без адекватног изражаја у писаној речи. Због тога су таква дела, иако у први мах великог одјека, у чему их је потпомагао и државни апарат, након извесног времена почињала да бледе с обзиром на објективно одсуство литерарне вредности. На другој страни пак, српски писци су, без обзира на исламски културни и цивилизацијски круг у коме се српско друштво вековима кретало, пратили пре свега европске књижевне токове остајући ван утицаја турске и других оријенталних књижевности, али уз искуствено познавање Оријента кога су осећали делом сопственог бића. Како је Оријент у том периоду био актуелан у европској литератури, српска књижевност 19. века се нашла у готово идеалном положају у коме су се путеви европских књижевних тенденција тога доба укрстили са актуелним историјско-политичким тренутком у јужнословенским земљама, омогућивши јој да на најбољи могући начин у себи обједини европске културне токове и националну мисао и идеју. Радило се заправо о синтези утицаја друштвено-политичких збивања на историјској сцени, европске књижевности чијим се токовима тежило, и оријенталних елемената у сопственој средини којима је књижевна Европа стремилa. Тиме се српска књижевност нашла у веома повољној позицији: као европска књижевност била је с једне стране под утицајем европске моде у којој је услед колонијалних и трговачких аспирација великих европских сила Оријент постао актуелан не само на књижевном пољу већ и у науци, а с друге стране, сопствене балканско-оријенталне средине, чиме је успела да заузме централну позицију између савремених књижевних тенденција на Западу и Истока у

сопственом окружењу. Оријент је у српску књижевност с једне стране дошао искуственим путем, кроз директно познавање оријенталне традиције, цивилизације и културе, као и непосредан додир са турским и муслиманским становништвом, а с друге стране, посредством европских писаца и европске романтичарске књижевности у којој је Оријент заузимао значајно место. Осим тога, српска књижевност је, по природи ствари и догађаја који су пратили историју српског народа кроз дуги временски период, у свим својим раздобљима била прожета оријенталним мотивима у већој или мањој мери. Оријент је кроз дуги низ векова дубоко прожимао читав јужнословенски простор, па је за разлику од западноевропске књижевности којој је инспирација Оријентом представљала више хир, у српској и уопште јужнословенској књижевности Оријент представљао саставни део средине, обичаја и друштвених догађаја који су природно налазили своје место и у писаној речи. Управо у томе се и налазила она танка нит која је српску књижевност издвајала изнад западноевропских, када су источњачки мотиви у питању. Српска књижевност не обилује оријенталним, источњачким елементима у оној мери и на онај начин на који су овакви мотиви били заступљени у другим европским књижевностима овог периода, колико обилује елементима из локалне муслиманске, па и немуслиманске средине, живота и обичаја прожетих дугим боравком Оријента на овим просторима. Због тога је Оријент, за разлику од западне, европске, у домаћој књижевности представљао саставни, а не елемент увезен са стране. Оријенталне теме и мотиви налазили су се свуда око српског писца; муслиманска ношња, исламски споменици, али и чибуци, леблебије и баклаве могли су се пронаћи на сваком кораку колико год да их је европска мода брзо истискивала. Обиље речи оријенталног порекла, нарочито у народном говору, српски писац све и да је хтео, није могао да заобиђе при опису локалне средине: пишчев јунак кафу није могао да пристави без цезве, чорбу да посрче без кашике или се ноћу ушушка у топао јастук и јорган. Српски писац није морао да увози оријенталне елементе у своју књижевност, он је Оријент имао пред собом. Осим тога, без обзира на све мањи број турцизама у стандардном књижевном језику тога доба, српски књижевници су се, како би што боље дочарали оријентално-балкански амбијент у својим делима, обилато користили турским позајмљеницама, док је Јован Илић

отишао још и даље, користећи у својим песмама специфичан језик прожет турским фразема па и читавим реченичним конструкцијама турске лексике. На тај начин, уместо у додиру са оријенталном књижевношћу или са мистичним пределима Азије и Блиског истока као мотивима из западноевропског књижевног стваралаштва, српски писци се са Оријентом сусрећу непосредно, црпећи оријенталне мотиве у изобиљу сопственог окружења. Књижевним језиком речено, док је западноевропски писац замишљао шедрван, српски писац је писао крај њега.

О оваквој „западно-источној синтези“ у књижевном стваралаштву нису говорили само страни већ и многи домаћи историчари, теоретичари књижевности и оријенталисти, истичући овакву врсту синтезе не само са становишта прихватања европског модела у књижевностима источних народа, већ и са становишта књижевних утицаја насталих као резултат историјских процеса и заједничких цивилизацијских традиција развијаних на истом тлу, што је у случају српске књижевности остваривано укључивањем оријенталних елемената, односно уграђивањем исламске/османске/оријенталне компоненте у књижевно дело.⁵⁶⁴ Праћењем оваквих оријенталних компонената и њихове функције у књижевним делима, домаћа оријенталистичка наука је тако дошла до три типа оријентализама присутних у српској књижевности: 1. *искусствени, објективно-историјски тип* који би се односио на преузимање оријенталних елемената путем утицаја исламске/османске/оријенталне цивилизације присутне на тлу Србије као и у крајевима насељеним српским становништвом, и то кроз непосредан додир са домаћим муслиманима и Турцима, 2. *литерарни тип* у коме се оријентални елементи примају посредством европских књижевности, нарочито руске и немачке у којима је оријентализам био веома заступљен и 3. *интегрални тип* као најсложенији и најразноврснији тип књижевног односа према оријенталном у коме се непосредно пишчево искуство и познавање источњачке традиције преплиће са изворима литерарног порекла: „Однос према Оријенту успоставља се на различитим равнима дела, а манифестује се у различитим видовима, и у различитом интензитету, али је

⁵⁶⁴ Д. Танасковић, *Исламско у књижевности и култури балканских народа*, Летопис Матице српске, књ. 482, св. 4, Нови Сад 2008, 697; О присуству и утицају исламског елемента у српској књижевности говорио је и покретач научне оријенталистике у Југославији, Фехим Бајрактаревић, управо указујући на велика дела српске књижевности настала под утицајем исламске културе и обичаја на нашем тлу. Опширније видети у: I. Šop, *Istok u srpskoj književnosti. Šest pisaca – šest viđenja*, Beograd 1982, 20-21.

готово увек заиста интегралан, тако да је, у појединим делима, тешко рећи где му је исходите и полазите, у типологији или елементима књижевне слике, у карактерологији лика, у оствареној, историјски мање или више аутентичној атмосфери средине, у топографском и топонимском одређењу дела, или пак у мисаоној структури која кореспондира са схватањем и осећањем света карактеристичним за оријентални филозофски круг, али преко којег сеже до универзалних истина. тежња ка универзалним откривањима одређује у овом случају функцију оријентализма: улога оријенталних елемената стога постаје шира и значајнија, као подлога за универзалне исказе и комплекснију уметничку истину.“

записао је српски оријенталиста Иван Шоп.⁵⁶⁵ Шоп који је и дао наведену типолошку поделу присуства оријенталних елемената у књижевним делима, даље наводи да трећи, интегрални тип представља специфичност српске и југословенске не само књижевне већ и историјске ситуације *„на ветрометини и размеђи двају светова од којих је сваки доносио своје погледе на живот, на човека и човекову судбину и историју“.*⁵⁶⁶ Надовезујући се на овакво становиште, Танасковић пак сматра овакве тврдње за најубедљивији доказ да је исламска/османска/оријентална компонента интегрални део савременог идентитета балканског човека, како муслимана тако и немуслимана, исправно примећујући да се ту, заправо, налазимо на клизавом терену вануметничких и ванкњижевних, идеолошких, политичких и других разлога који отежавају рационалну и растерећену рецепцију савременог, интегралног оријентализма у балканским литературама: *„У појединим круговима муслиманских али и немуслиманских средина у балканским земљама сразмерно споро и несигурно се пробија схватање да елементи оријенталне провенијенције у делима писаца као што су, на пример, Панаит Истрати, Бранислав Нушић, Иво Андрић, Исмаил Кадаре, Антон Дончев или Меша Селимовић нису само пуки денотативни цитати, срачунати да пројектују овакву или онакву слику о исламу или муслиманима, већ једно од средстава и путева уобличавања и саопштавања*

⁵⁶⁵ I. Šop, нав. дело, 28-29.

⁵⁶⁶ Исто, 29.

*неупоредиво сложеније уметничке истине универзалних мета, а неретко и домаћаја*⁵⁶⁷.

И заиста, како не би било забуне, неопходно је нагласити да ни српски књижевници који су стварали у турбулентном периоду буђења и развоја националних мисли и идеја на јужнословенском простору, своја дела нису писали срачунато према онима којима је исламско/османско/оријентално било и примарно верско и културно одређење. Велика дела српске књижевности попут Његошевог *Горског вијенца* или Нушићевих *Рамазанских вечери* нису ни могла настати на таквим основама. Напротив, српски писци су тежили управо таквим универзалним истинама и вредностима заједничким за муслимане и немуслимане јужнословенског простора, стварајући (ауто)портрете балканског човека који је у себи садржао заједничку компоненту Оријента као обједињујућег, а не разједињујућег елемента међу различитим конфесионалним структурама на Балкану. Жал за прошлошћу изражен кроз отпор према западном свету, тековинама европског капиталистичког друштва и индустријске револуције, као и наклоност ка старим патријархалним вредностима Истока као моралној противтежи утицаја са Запада провлачили су се кроз готово сва оријентом обојена дела оновремене српске књижевности, изражавајући искрена осећања њихових стваралаца и жељу за стапањем балканског човека у један, заједнички друштвени организам.

Балкан је међутим одувек био клизаво подручје, а балкански човек, оптерећен дневно-политичким догађајима који су током бурне историје региона остављали дубок и физички и духовни траг у његовој души, скретао је често на оне поменуте вануметничке и ванкњижевне терене, што се неминовно одражавало и на српске писце и српску књижевност, а што је по правилу доводило до својеврсне политичке патриотско-књижевне сарадње у остваривању националних циљева и идеја о будућем стварању новог, друштвено-државног бића. У том смислу, различита времена су доносила и различиту врсту присуства Оријента у српској књижевности. Оно што је у једном тренутку српског романтизма, попут Вука и Његоша у првој половини 19. века, или 60-их и 70-их код Змаја и Ђуре Јакшића било конструктивно и историјски неминовно, крајем 19. века се сматрало непотребним, чак и штетним,

⁵⁶⁷ Д. Танасковић, *Исламско у књижевности и култури балканских народа*, 699-700.

због чега је туркофобија, како наводи Шоп, у поезији касног 19. и почетка 20. века сматрана за каснелим романтичарским стваралаштвом неискусних песника слабог квалитета.⁵⁶⁸ О томе су говорили и сами савременици догађаја попут Николе Шумоње који је у свом приказу *Мухамеданство и наша књижевност*, објављеном 1887. године, указивао на неопходност промене књижевног усмерења у складу са актуелним друштвено-политичким догађајима: „Такав начин писања достигао је свој вршак за време босанско-херцеговачкога устанка, српско-турскога, црногорско-турскога и руско-турскога рата. Грађе је било доста: ваљало је само измислити какав страшан догађај, довести читаоцу пред очи неколико чета Турака крвавих очију, с ханџарима и дугим пушкама, ваљало је испалити неколико хитаца, сасећи – наравно све на папир – неколико мајки и невине деце, приказати тамницу, вешала, па ето ти готове красне песме, приповетке, или већ што ти хоћеш, из живота потлачене раје“.⁵⁶⁹ Сматрајући ову фазу наше књижевности оправданом и потребном у вези са тадашњим приликама ослобађања од петстолетног ропства, Шумоња даље наводи да се са тим мора престати, у складу са новом политиком заједништва и националне коегзистенције: „Нек не мисли нико, да сам овде узео писати апотеозу Мухамеданству и прати га од дела и недела његових. Намера ми је само, да у неколико речи истакнем једну велику погрешку нашу, која се донекле могла оправдати пре, али које се данас ваља врло чувати. Треба да се манемо већ једном бесмисленог напада на Мухамедовце, јер ради неколико бомбастичних фраза, песама и приповедака није вредно завађати се с читавим једним делом нашег народа... Нашега народа, јест, јер Мухамедовци у Босни и Херцеговини крв су наше крви, листак наше горе, а синци давнашње, једне наше мајке. Па би требали за љубав слоге, за љубав братства и пријатељства с њима да се уздржимо од сваког вређања, ругања и погрђивања њихових светиња“.⁵⁷⁰ Овај прилог Николе Шумоње не само што је имао велики одјек међу српским писцима у чијој се поезији све ређе могли пронаћи епитети попут „звери“, „крвници“ и сл, већ представља и најбоље сведочанство о паралелном кретању српске књижевности са друштвено-политичким

⁵⁶⁸ I. Šop, нав. дело, 91.

⁵⁶⁹ Н. Шумоња, *Мухамеданство и наша књижевност*, Стражилово, бр. 21, од 21. маја 1887, у Новом Саду, 334-335.

⁵⁷⁰ Исто, 335.

приликама, што је нарочито на Балкану одувек представљало историјску неминовност. Уосталом, многи српски књижевници су у то време били не само културни, већ и дипломатско-политички представници своје земље, а политика је одувек посматрала догађаје далеко мање уметнички. Један од њих био је управо Бранислав Нушић чије је дипломатско-конзуларно службовање у Битољу, Солуну и Приштини резултирало збирком прича из муслиманског живота, обједињених под називом *Рамазанске вечери*. Како наводи И. Шоп, Нушић у својој збирци није непосредно сликао ниједан од постојећих градова у Македонији или на Косову и Метохији већ је „од бројних слика и елемената градова, вароши и касоба у којима је службовао или кроз које је пролазио градио своју, неидентификовану и неименовану средину негде у Румелији, на Косову или у Македонији“.⁵⁷¹ Приче, дакле, свакако нису биле везане за подручје тадашње Босне и Херцеговине с обзиром да се у њима помиње турска власт и турска управа, међутим, написане су на ијекавици којом се служило босанскохерцеговачко становништво и објављене у свом првом издању 1898. године баш у Босни и Херцеговини, и то у свескама, како би биле доступне најширој читалачкој публици.⁵⁷² Нушићев избор писања збирке на ијекавици и њеног иницијалног објављивања у Сарајеву, иако у складу са књижевно-историјским тренутком у коме се источњаштво у самој Србији губило и све више везивало за Босну и Херцеговину и босанскохерцеговачке муслимане на које је, као читалачку публику, Нушић очито највише и рачунао, бацило је светло на Нушића не само као уметника и књижевника, већ и на Нушића као културно-националног радника и заступника српске политике приближавања босанскохерцеговачким муслиманима. Иначе је крајем 19. века нарочито интензивирано приближавање муслиманима, што се неминовно одражавало и на српску књижевност овог периода, због чега примери политичко-књижевне сарадње нису изостајали. Мића Љубибратић је 1896. године преводио *Куран* на српски, што је уједно био и први превод свете књиге ислама на наш језик, да би већ следеће године српско министарство просвете и црквених послова донело решење о откупу 50 примерака Курана у преводу Миће Љубибратића како би на основу одлуке Главног просветног савета књиге биле

⁵⁷¹ I. Šop, нав. дело, 98.

⁵⁷² Исто.

поклоњене библиотекама средњих школа и ученицима муслиманске вероисповести широм Србије.⁵⁷³ У Београду је 1901. године штампана књига историчара и професора Богословије Миленка Вукићевића *Знаменити Срби мухамеданци* као скуп биографија оних муслиманских личности значајних за историју српског и уопште јужнословенског простора попут Мехмед-паше Соколовића, Хусеин капетана Градашчевића, Хаци Мустафа-паше и др. која је, такође одлуком министарства просвете, поклањана ученицима виших разреда средњих школа у Србији.⁵⁷⁴ Тако је писана реч у овом периоду ишла практично у два смера у којима је књижевно-политичка сарадња у решавању муслиманског питања настојала да приближи не само муслимане својој православној браћи, већ и обрнуто. У настојању да српским читаоцима приближи ислам и његов филозофски систем, Драгутин Илић је неколико година раније (1897) објавио своју књигу *Последњи пророк* у којој је на популаран начин покушао да дочара српској публици живот и дело пророка Мухамеда. Илић је, осим што је као истински представник своје породице био наклоњен у то време још увек живој српској романтичарској књижевној традицији обојеној оријенталним темама и мотивима, нашао и праву меру за српског читаоца још увек негативно настројеног према турском и Турцима преко којих је углавном и долазио у додир са Оријентом и исламом, ставивши у први план Арапе као представнике Оријента, и истичући пре свега оно што је исламу и хришћанству заједничко.⁵⁷⁵ Књига је наравно, осим српској читалачкој публици, била намењена и муслиманима, па је наш песник и есејиста Божидар Ковачевић записао да је: „*њен успех код наших муслимана био толики да је ова Илићева књига данас врло ретка*“.⁵⁷⁶

Грађанско друштво европског типа које се у Србији формирало, туркофобију је већ последњих деценија 19. века сматрало декадентном појавом, а и наступила су нова времена; на историјској позорници се појавио нови, заједнички непријатељ, што је свакако морало бити испраћено и кроз писану реч. На тај начин се и улога српске књижевности друге половине 19. и почетка 20. века није завршавала на чисто

⁵⁷³ АС, МПС-П, 1898-ХП-148, решење министра просвете и црквених послова А. Николића, 8/20. маја 1897, у Београду.

⁵⁷⁴ АС, МПС-П, 1901-ХП-61, начелник министарства просвете и црквених послова – директорима средњих школа, 28. маја/9. јуна 1901, у Београду.

⁵⁷⁵ I. Šor, нав. дело, 51.

⁵⁷⁶ Исто.

литерарним основама, европској моди или утицају оријенталног декора у сопственој средини већ је имала још један, национално-пропагандни задатак да кроз писану реч подигне заједничку националну свест међу становништвом Србије и српских земаља у региону, без обзира на конфесионалну припадност тог становништва. То свакако не значи да је српска књижевност овог периода била пропагандна тј. да је писана са превасходно пропагандним или још горе, каквим завереничким циљем. Напротив, српски писци су описујући интегрално, универзално балканско биће прожето заједничком оријенталном компонентом, то биће заиста и осећали, у то не треба имати сумње, као што су уосталом, као културни и јавни радници осећали неопходност подизања свести о заједничкој историјској судбини, земљи, језику, пореклу и националној припадности јужнословенских народа, у шта су такође искрено веровали. Код српских песника и писаца је овај национални задатак био прожет пре свега братском љубављу према, веровали су, једном делу сопственог народа *„историјском судбином скрајнутог са сопствене интегралне националне вертикале“*, како наводи Тутњевић и додаје да је *„последње на шта би после овакве спознаје требало помислити јесте да је то била љубав из рачуна“*.⁵⁷⁷ И заиста, најбоље сведочанство о томе пружио нам је Јован Дучић као савременик догађаја и један од носилаца мостарског књижевног круга уз Шантића и Ћоровића, описујући најлепшим књижевним језиком који један народ може да изнедри, патриотску поезију својих књижевних сабораца: *„Патриотска поезија има своје доба и кад се пише и кад се чита. То је увек доба великих епских догађаја, или доба преврата и раскола у једном друштву...Оваква патриотска песма је, у ствари, увек једна љубавна песма, јер и она пева љубав. Осећање патриотско је исто толико осећање заљубљеног човека колико и осећање љубавно у обичном смислу речи. Оно је и мрачно и сурово и љубоморно и некомпромисно, као и оно друго. Значи ствар крви и тела, осећање скоро варварско, битно, нерасудно; атавизам који је производ дугих наслеђа“*.⁵⁷⁸ Надовезујући се на Шантићеве стихове испеване у чувеној песми *Остајте овде*, Дучић даље наводи да је Шантић био *„први хришћански песник нашег језика који се обратио Муслиманима оваквим речима братства и заједничке*

⁵⁷⁷ С. Тутњевић, *Национална свијест и књижевност муслимана*, Београд 2004, 92.

⁵⁷⁸ Ј. Дучић, *Алекса Шантић*, Мостар и Херцеговина, приредили Р. Димитријевић, Ј. Радуловић и А. Наметак, Југословенско професорско друштво 1937, 72-73.

судбине“, наводећи да је од таквог једног осећања он направио не само поетски случај, него и питање народне савести што је могао осетити само „*песничком видовитошћу и здравим заљубљеним срцем родољуба*“.⁵⁷⁹ Шантић је, уосталом, можда и најбољи пример нераскидиве повезаности српског књижевника са муслиманским амбијентом, у његовом случају мостарским, као што је и српска књижевност нераскидиво повезана са оријентализмима. Због свега тога је оријентална компонента у српској књижевности, у јеку борби за национално ослобођење и уједињење, била заступљена и квалитативно и квантитативно, на шта је превасходно утицао дух времена који је подразумевао не само европске књижевне тенденције већ и друштвену, културну, политичку и историјску климу у којој се српско друштво нашло на размеђу векова. Као савременици овакве друштвене климе, директни учесници а не само посматрачи, српски писци су постајали и најбољи пропагатори националних идеја у предвечерје стварања нове, заједничке државе, што је, иако се у том тренутку чинило далеко, представљало историјску неминовност. С друге стране, за разлику од књижевности, политика је морала имати далеко мање уметничке, и далеко више прагматичне погледе на историјску позорницу, због чега је настојала да актуелни књижевни оријентализам практично искористи у сврху подизања српског а потом и југословенског националног духа код што већег броја оних који су себе сматрали оријенталцима. Због тога је, у недостатку политичких средстава, пробој међу муслимански свет у оним крајевима у којима је исламска културна и цивилизацијска традиција била веома јака а национално осећање још увек поистовећивано са верским, препуштен пре свега књижевности, што је, како се тада чинило, било не сасвим без успеха.

Срби муслиманске вере

Непуне четири године након аустроугарске окупације Босне и Херцеговине, у догађајима око Херцеговачког устанка дошло је до првог правога уједињења и заједничкога наступања православног и муслиманског становништва које се касније претворило у заједничку борбу за верско-просветну аутономију. Окидач за нови

⁵⁷⁹ Исто, 71.

пуцањ у аустроугарски режим био је Војни закон проглашен 5. новембра 1881. године на Бајрам, по коме су ове области биле обавезне да дају регруте аустроугарској војсци, и којим се поништавао до тада ионако тек привидан султанов ауторитет у земљи. Устанак је избио у ноћи између 11. и 12. јануара 1882. године и у њему су учешће узели удружени православни и муслимански сељаци предвођени својим угледнијим људима. То је уједно био и редак случај да у народним побунама племство и сељаци учествују заједно на истој страни, а додатни куриозитет је представљало заједништво припадника две различите, кроз историју овог простора махом супротстављене вере. Устаници су током војних операција имали и заједничко вођство које су чиниле старешине обе вере попут Стојана Ковачевића, Пера Тунгуза, Ибрахим-бега Ченгића Куталије, Салка Форте, а побуну су у почетку помагале и црногорска и турска влада све док турски султан није нагодбу са аустријским двором оценио као боље решење од могућег ризика да се муслимани Босне и Херцеговине, преко овог покрета, утопе у српску нацију.⁵⁸⁰ С обзиром да је обичан муслимански свет и после заједничког устанка био далеко од било каквог националног покрета остајући веран османској државној и културној баштини, претерана опасност од таквог развоја догађаја тада још увек није постојала и јавиће се тек неке две деценије касније. Ипак, иако угушен након неколико месеци, Херцеговачки устанак је међу муслиманима означио почетак развоја некаквог покрета од конфесионалног ка националним идентитетима који ће се, у зависности од политичких прилика и догађаја, мењати све до данашњег дана. Овакво опредељивање за националне идентитете током читавог периода најчешће и није зависило од самих муслимана који су их, у складу са политичким тренутком, за себе бирали прагматично, уз једини услов истицања различитости у односу на национални идентитет Срба или Хрвата. Уосталом, Херцеговачки устанак је резултирао доласком Бењамина Калаја на чело управе у Босни и Херцеговини што је представљало почетак зачараног круга савременог муслиманског националног идентитета који се касније проширио на све муслимане српског језика означавајући их именом „Бошњак“, у Босни или ван ње.

⁵⁸⁰ М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, 413; Руски славјанофили су такође слали помоћ у материјалу и добровољцима али је њихов прелазак из Бугарске преко Србије отежавала српска влада, у то време обавезана према Аустро-Угарској Тајном конвенцијом (Исто).

Осим што је резултирао доласком Бењамина Калаја, устанак је довео и до формирања босанске политичке емиграције у Цариграду и Београду коју су чинили припадници обе конфесије. Цариградска емиграција се састојала пре свега од српски и протурски оријентисаних босанскохерцеговачких муслимана који су се школовали у турским центрима, и на чије су национално опредељење велики утицај вршиле српске институције у Османском царству попут Српског посланства и Српске гимназије у Цариграду али и листа „Цариградски гласник“. Овај недељник, чији је први број изашао на дан Светог Саве 1895. године, осим вести које је доносио о приликама у којима је живео српски народ у Османском царству, имао је за циљ да читаоцу пружи што детаљнији увид у стање не само српске и светске политике већ и културе, науке, књижевности и образовања. Политика је чак требало да буде у другом плану с обзиром на ограничења којих су били свесни и покретачи и уредници листа.⁵⁸¹ У складу с тим, у првом броју листа, уредништво Цариградског гласника је изнело своју програмску оријентацију: *„У неколико речи речено, програм нашег листа, чисто је корисне природе: што год будемо оценили да иде у прилог томе, да наши читаоци корачају стопама напретка у привредном, просветном и трговинском погледу, ми ћемо им пружати на читање и на тачно разумевање путем нашег листа. Ми ћемо о политици писати само онолико, колико увиђали будемо, да је од насушне потребе за наше читаоце...“*⁵⁸² И поред делимичног ограђивања од политике, као први српски лист у Турској штампан само на српском језику и ћириличном писму, Цариградски гласник је представљао симбол српског националног елемента у Османском царству и као такав је имао огроман политички значај. Осим тога представљао је и прави пример српско-муслиманске књижевне сарадње због чега му је Омер-бег Сулејманпаша Скопљак у збирци „Побратимство“ посветио и песму под насловом *Цариградском гласнику*:

⁵⁸¹ О тим ограничењима је писао и Петар Митропан, професор београдског Филозофског факултета и оснивач и уредник часописа „Јужни преглед“: *„На пример, није се смело изнети ни једно убиство Срба; зато је била измишљена једна нарочита болест 'оловац' (од олово) и писало се, како је тај и тај Србин умро од те болести што је значило да је убијен“*. (П. Митропан, *Прилози за историју штампе на Југу: „Цариградски гласник“ – 1895-1908 год.*, Јужни преглед, бр. 5, Скопље 1928, 199).

⁵⁸² *Цариградски гласник*, година I, број 1, 14/26. јануара 1895, у Цариграду, 3.

*Тамо, тамо, на Босфору златном,
гдје 'но Стамбол запљускују вали
гдје на мору комеша се барка,
да одоли ненаситој хали.*

*Тамо ти си разавио крила
под окриљем моћнога Султана,
и витешким полетио летом –
гдје год Српство очекује дана*

*Твоје р'јечи, твоје жеље чисте,
српском духу отворише врата,
а браћа те са поносом грле,
широм Српства тако разграната.*

*О, на лети широм српских гора,
са Босфора са убавог мора,
и причај нам умиљате гласе,
како Стамбол одбија таласе.⁵⁸³*

Омер-бегова песма је исказивала у исто време спој српског патриотизма и оданости турском султану, што се нарочито истицало међу муслиманским нараштајем које је тек откривало српску националну идеју и порекло у својим промишљањима. У часопису су у каснијем периоду сарађивали и други муслимани српске оријентације попут С. Авда Карабеговића и Османа Ђикића, а часопис је у свом књижевном подлистку доносио и приче турских писаца у преводу на српски језик.

Као други центар босанске емиграције, Београд је након окупације и устанка окупљао првенствено православне Србе, али и муслимане који су у њему заједно,

⁵⁸³ О. Сулејманпашић-Скопљак, *Цариградском гласнику*, Побратимство, Београд 1900, 18.

упркос тајној конвенцији, образовали босанску владу.⁵⁸⁴ Након абдикације краља Милана 1889. године, српски национални покрет у Босни и Херцеговини добија подршку и од званичних кругова у Србији који почињу да толеришу противаустријску пропаганду. Ово је свакако утицало и на муслиманско питање у Србији која почиње интензивније да се приближава босанскохерцеговачким муслиманима. Београд постаје центар активности усмерених у овом правцу што се поклапа и са довођењем Сулејмана еф. Фалацића 1892. године за првог у низу српски оријентисаних муслимана на место београдског хоџе око кога се окупљала сва босанскохерцеговачка муслиманска емиграција у српској престоници. Фалацић је из родног Мостара у коме је од стране аустроугарског режима проглашен србофилом, као један од најзначајнијих представника отпора окупационом режиму међу муслиманима отишао најпре у Цариград, где је био и један од главних агитатора против, пре свега Војног закона који су у Босни и Херцеговини наметнуле аустроугарске власти, али и окупационог режима уопште. У Цариграду је био у сталном контакту са српским посланством које га је и предложило за посао београдског хоџе у циљу даљег спречавања босанско-херцеговачке емиграције и наставка рада на остваривању православно-муслиманске сарадње у којем је учествовао са другим муслиманима који су се налазили у то време у српској престоници попут Дервиш-бега и Јусуф-бега Љубовића из Невесиља, Мехмеда Спахића такође из Мостара и других. Дервиш-бег и Јусуф-бег Љубовић су били припадници чувене беговске породице Љубовића опеване и у народним песмама босанскохерцеговачког краја а обојица су се истицали у противаустријским политичким активностима. Дервиш-бег Љубовић је писао брошуре намењене ширењу српске националне идеје које су растуране међу муслиманима у Босни у којима им се обраћа оштрим антиаустријским тоном са уверењем да се босанскохерцеговачко питање може решити само што скоријим припајањем Босне и Херцеговине тадашњој Краљевини Србији: *„Браћа и добри пријатељи нису те остављали, најмање ће то сад учинити, кад те гледају под таквим тешким насиљима и неправдама аустроугарског варварског управљања у твојој светој и*

⁵⁸⁴ М. Rizvić, нав. дело, 151.

српској Босни и Херцеговини“.⁵⁸⁵ Осим тога, након промене режима, у Србији су оживеле и национално-културне организације попут „Друштва Светог Саве“ чији је часопис „Братство“ почео да доноси бројне прилоге посвећене свим оним крајевима у којима је живело српско становништво. Са својом чувеном крилатицом „*Брат је мио које вјере био*“ која је од почетка красила насловне стране свих бројева часописа и постала главни слоган и звезда водила националним радницима у послу уједињења српског народа, лист је, осим чланака посвећених организацији и раду друштва, доносио бројне прилоге са тематиком из народног живота, обичаја, фолклора и књижевности. Ово „*народско друштво*“, основано са великим националним задатком „*да шири просвету и негује национално осећање и врлине у српском народу*“,⁵⁸⁶ иако је превасходно деловало на подручју Старе Србије где је било и најактивније у настојањима очувања културно-просветне традиције српског становништва притиснутог тескобним турско-албанским репресалијама, као и бугарским утицајима, допирало је својим националним радом до свих оних крајева настањених српским живљем, укључујући и Босну и Херцеговину на коју се већа пажња почела обраћати након абдикације краља Милана. Часопис који је излазио у Београду, пратио је на својим страницама рад друштва, објављујући прилоге и из муслиманског народног живота и обичаја у Босни и Херцеговини, а најупечатљивији прилог у циљу зближавања двоверне браће објављен је исте 1889. године у виду песме под насловом *Браћи мухамедове вере*, као својеврстан омаж поменутој крилатици „Брат је мио које вјере био“ која је том приликом преведена и на турски језик.⁵⁸⁷ Цела песма је уосталом била у складу са овим слоганом који је, на неки начин, представљао и њен поднаслов:

*Гдје се српска пјесма уз гусле пон'јева,
Гдје се крсно име прославља једнако,
Гдје се српска крвца од старине љева, –
Да ли Србин живи јоште и од јако?*

⁵⁸⁵ Исто, 151.

⁵⁸⁶ Уводна напомена, Братство, бр. IX и X, књ. 20, Београд 1902.

⁵⁸⁷ „Кардаш'ни сев, Ханги диндан олсун!“ Превод на турски језик је дат ћириличним писмом испод наслова песме. (Р. К. Браћи мухамедове вјере, Братство, бр. VIII, књ. 19, Београд 1889, 149).

*Ком јунаштво и сад храбро срце зрева,
Од ког дршће срце душмана опако? –
Јесте, драга браћо, Србин живи чио,
А он нам је мио, које вјере био!...*

*Алах версин немак, моја браћо драга,
Крв је ваша крвца сваког српског сина.
А има ли већег још од тога блага,
Него бити Србин па ма кога дина?*

*Љубимо се, браћо, – не бојмо се врага,
Па ће Србу синут' и сва срећа ина;
А бир Алах учун – брат је вавек мио
И севијур'з Срба које вјере био.*

*Алах акбер, браћо, да нам индат даде
И бир Алах учун нека свако збори,
Па створимо слогу Србадије младе, –
Нек се пјесма слоге до небеса ори.*

*Не гледајте вјеру, Срб се ипак знаде –
Тек ће тако Србин слободу да створи! –
Запамтите, браћо: нек је братац мио,
Па ма гдје се наш'о, које вјере био.⁵⁸⁸*

Ипак, и поред отворенијег иступања против Аустро-Угарске и њене окупације Босне и Херцеговине, политички послови у Србији нису ишли тако глатко као књижевни. Аустро-Угарска је наставила да врши притисак на српску владу која је због тога почела поново да ограничава политичке активности босанскохерцеговачких емиграната. Примера ради, „Босанско-херцеговачки

⁵⁸⁸ Исто, 149-150.

гласник“, политичко гласило босанске емиграције које је излазило у Београду уз субвенције српске владе а које су Земаљске власти у Сарајеву сматрале њеним органом због отвореног писања против Монархије, 1898. године је изгубио ове привилегије, уз образложење српских власти да нема потребе за нарочитим листовима који би се на своју руку бавили питањима спољне политике.⁵⁸⁹ Још неколико година раније Дервиш-бег Љубовић је интерниран у Јагодину а чак је и хоџа Фалацић, на захтев аустријског посланика „озбиљно опоменут“.⁵⁹⁰ На другој страни, књижевност је бујала, и управо због овако ограничених домета политичког деловања, преузимала примат у пословима подизања националне свести међу босанско-херцеговачким муслиманима. Оно што је занимљиво је да се велики број муслимана у истицању српских националних осећања користио поезијом као средством изражавања, па је чак и београдски хоџа Сулејман ефендија Фалацић, иако најмање познат као песник и књижевник, написао 1893. године једну, данас практично непознату песму у славу Ивана Гундулића коју је и насловио *У славу тристагодишњице Ивана Гундулића*:

*И пророк Мухамед и Исус Пегамбер –
Богом су послати свјету за пастире
Гундулић нам славни – први даде хабер:
Да се Српство грли – било које вире.*

*Па је'л му се зато иштетила вјера,
Кад нам братству дивна остави примјера?
Или му је црква што на сметњи била,
Кад с'именом звао свог народа мила?*

⁵⁸⁹ Т. Краљјаčić, *Stav srpske vlade prema iseljavanju muslimana iz Bosne i Hercegovine u posljednjoj deceniji XIX vijeka*, Екмеčićев зборник, Сарајево 1988, 137.

⁵⁹⁰ Исто.

*Не! Ниједно, роде, благо не потурај
Свак – уз своју вјеру – српско име чувај!
Сви да'с поклонимо тој Божјој наредби
А ту, Дубровниче, прва хвала теби!*

Дубровник је иначе тих година заузимао значајно место у догађајима везаним за муслиманско питање. Године 1892. покренут је лист „Дубровник“, који су уређивали дубровачки римокатолички Срби и чије је начело било „да се не ћемо ни најмање освртати како се ко крсти и да ли се клања, да нећемо мијешати вјеру с народношћу, јер се народност означаје по сасвим другијем обиљежјима, те могу лијепо припадати једној те истој народности и њедбеници различитијех вјерозакона.“⁵⁹¹ У једном од првих бројева објављен је чланак у коме се позивају муслимани да истакну своје српско порекло и националну припадност, уз истицање самог Бењамина Калаја и његовог дела из времена када је овај био првенствено историчар: „Мухамеданци браћо, стари наши пријатељи, не збацујте с ума, да вријеме мијења и све лијечи, тер и ви сте сада блажи према раји...Да сте ви угледни синови нашега српског народа, знате по живућујем међу вама предајама. О томе сте пак и освједочени, пошто и код куће и около куће налазите људе вама равне у материнском језику, у цртама и изразу лица, у тјелесном, кријепком развитуку, у умној хитрини, у јуначкој искрености, гостољубљу, бива у свему...Читали сте и читате особито историју српскога народа гласовитога и одличног мађарског родољуба нашег министра Калаја...Када дакле Калајев ауторитат називље на темељу знаности Босну српском земљом, а Босанце Србима, а вас бегове бившијем српскијем племићима, вријеме би било да и ви, мухамеданска браћо, изађете из своје ресерве, и да нам се отворено одазовете, тер у нашем брацкоме колу поиграте“.⁵⁹² Позиву се одазвао Мехмед ефендија Спахић, мостарски хоџа изузетног образовања и порекла, што је заговорнике „бошњачке“ тезе вероватно додатно погодило, па се око целог случаја дигла велика прашина. Наиме, у свом одговору „Дубровнику“, Спахић је изјавио да по овом питању он заступа све босанскохерцеговачке и нарочито

⁵⁹¹ Аноним, *Vjera i politika*, Dubrovnik, br. 7, од 14. avgusta 1892, u Dubrovniku, 1.

⁵⁹² Аноним, *Braći Muhamedancima*, Dubrovnik, br. 5, од 31. jula 1892, u Dubrovniku, 1.

мостарске Србе мухамеданце који се држе начела о српском пореклу, успут називајући уредника часописа „Бошњак“ Мулабдића издајником своје домовине: „Молим дакле, браћо Срби, особито Мухамеданци, не будите кукавице, већ тражите право своје, нек се види Србин што је. Једногласно живили Срби, живила слога међу нама!“⁵⁹³ Ова изјава је подигла на ноге не само „Бошњак“ на челу са његовим уредником који је случај покренуо и пред мостарским судом, већ и целу Земаљску владу на челу са Калајем. „Бошњак“ се први огласио текстом у коме замера „Дубровнику“ мешање у национални проблем Босне и Херцеговине као и тумачење српске историје која је изашла из Калајевог пера: „да ли сте ви, господо око „Дубровника“, способни такву ствар пропагандирати и нама Бошњацима српску народност намећати. Треба да метете ви испред својих врата, ми нашега савјета не требамо...“⁵⁹⁴ Што се тиче Мехмед ефендије Спахића „Бошњак“ није штедео на увредама називајући га сметењак, одметником и шпекулантом, објављујући у наредним бројевима читав низ чланака уперених против њега: „Нашао се домаћи син и то Мостарац Мехмед еф. Спахић, за кога је прионула ова болест, те се ево...изјавио да је Србин“. Иако је по тужби Мулабдића провео три дана у затвору, Спахић је наставио са проповедањем својих просрпских ставова чиме је с једне стране стекао позитивну репутацију у српској штампи и политичким круговима али и бес „Бошњака“ који је о њему наставио да пише као издајнику сопственог народа: „У овом нашем увјерењу притврђује нас вијест да Мехмед ефендију Спахића цијела његова породица и сав комшилук проклиње: «Харам (проклето) му било млијeko материно, гдје је између пола милијуна муслиманског милета одметник овај занијека своју народност и изневјери се својој славној и угледној домовини.“⁵⁹⁵ „Бошњак“ наравно није штедео ни Спахићеве сараднике и истомишљенике Дервиш-бега Љубовића и Сулејмана еф. Фалацића називајући их одметницима од сопственог рода и племена, „а што је још ужасније...од светога дина“,⁵⁹⁶ оптужујући чак овог другог за Спахићево и Љубовићево скретање на криви пут српства: „...Јер као што вели, да је Србин, тако тврди, да је добар муслиман. Па

⁵⁹³ Mehmed eff. Spahić, *Naši dopisi*, Dubrovnik, br. 8, od 21. avgusta 1892, u Dubrovniku, 2.

⁵⁹⁴ Аноним, *Novi list zvan Dubrovnik*, Вошњак, br. 32, od 11. avgusta 1892. u Sarajevu, 3.

⁵⁹⁵ Аноним, *Odmjetnik Mehmed ef. Spahić*, Вошњак, br. 32, od 10.08.1893, u Sarajevu, 1.

⁵⁹⁶ Аноним, *Naši ljudi u Beogradu*, Вошњак, br. 50, od 13.12.1894, u Sarajevu, 1.

ипак га није сметало, да као добар муслиман заведе двојицу своје браће муслимана, те се они по његову наговору покристише^{.597} У случају хоће Спахића, власти су одлучиле да поступају опрезно интернирајући га у његово родно место поред Љубушког, уз изговор да наговара муслимане да се иселе у Србију. То наравно није било тачно с обзиром да су српске власти баш у то време ангажовале Фалацића на спречавању даље босанске емиграције која је, нарочито по мишљењу српских политичара, требало да остане у Босни и тамо шири српску националну мисао и идеју.⁵⁹⁸ Ипак, послужило је као добар изговор босанској управи да склони Спахића око кога се почео опасно окупљати не само православни, већ и муслимански свет. Сам Калај је сугерисао да би покретање казног поступка против мостарског хоће штетило аустроугарским интересима због могућности покретања таласа мржње према влатима, сматрајући да би било боље да се од Спахића, путем принуде, добије изјава у којој би се он јавно одрекао својих ставова. Калај је чак направио и концепт те изјаве и предложио начин њеног давања.⁵⁹⁹ То се на крају и догодило, а Спахићеву изјаву су одмах објавили „Бошњак“, „Ватан“ и „Bosnische Post“: *„Пошто сам особним искуством дошао до увјерења, да сам био на врло опасном путу за нас Муслимане, кад сам протежирао српску мисао, мислим и држим за свету дужност јавно истакнути ту погријешку, јер да не би још који Муслиман дао се повјести за том за нас опасном струјом која је најубитачнија за ислам и његове сљедбенике у нашим земљама. Пошто ми тежи и уздише срце за интересима нашега елемента, ја сам дужан и радити за будућност и благостање наше земље, те сам био предузео рад, са којим сам мислио изаћи у сусрет мухамеданским интересима, али у том блаженом српству сасма ми се нешто друго указа, него што сам ја мислио; а то је*

⁵⁹⁷ Аноним, *Hodža Faladžić*, Вошњак, br. 15, od 12.04.1894, u Sarajevu, 1.

⁵⁹⁸ Стојан Новаковић је са места српског конзула у Цариграду писао 1891. у Београд министру спољних послова како га је посетио Сулејман Фалацић који му је истакао тежак положај муслимана под окупацијом, уз предлог да се или спречи њихова даља емиграција из Босне или да се приме у Србију где би се међу народом истог језика осећали као код куће. Због сигурних протеста Аустро-Угарске и Турске који би у том случају уследили, али и због српских интереса за останком муслимана у Босни где је требало да раде на српском и југословенском уједињењу, Стојан Новаковић је, правдајући се пре свега материјалним немогућностима Србије за примањем избеглица, саветовао Фалацића да утиче на муслимане да нипошто не напуштају своја имања, већ да законским средствима бране своја права и да очекују боље дане, што је, по његовим речима, Фалацић и прихватио. (АС-МИД-ПО, 1891-I-22, С. Новаковић – министру иностраних дела М. Ђорђевићу, 27. септембра/10. октобра 1891, у Цариграду; Т. Крајчајић, *Stav srpske vlade prema iseljavanju muslimana iz Bosne i Hercegovine u posljednjoj deceniji XIX vijeka*, 138).

⁵⁹⁹ Ј. Вељковски, нав. дело, 484.

на жалост: протежирање српства, поткопавање је Ислама, те је не само света дужност радит за уступ дотичне мисије, него је света дужност још и проклињати га и назвати издајцом, који би се Мухамеданац назвао Србином и радио за српску мисао...Ја ову изјаву наменио сам вама драга браћо, којим препоручујем да се држите неутралности што се тиче националног питања у нашим земљама као најсветлије дужности. Особито вам препоручујем лојално држање у потпуном смислу према Високој Влади, којој треба да пођемо у сусрет и да јој захвалимо на оним заслугама, које се могу платити, само особитом оданошћу и послушношћу према високој влади“.⁶⁰⁰ Одмах по објављивању изјаве, Калај је потписао акт о помиловању, а барон Бенко пише Калају да изјава у свим битним деловима одговара инструкцијама као и да уопште није важно да ли је Спахић интимно одустао од својих уверења или не, битно је да ће се том изјавом Срби лишити капитала који су црпели из његовог понашања.⁶⁰¹ Ако су му Аустријанци опростили, његови саборци, Срби муслиманске вере никада нису, па иако се, нарочито на основу последње две реченице могло јасно видети да је изјава састављана у неком од сарајевских кабинета, Осман Ђикић је 1898. године објавио песму у којој је Спахићу приписао издају домовине. Песма је објављена у „Звезди“ а касније и у „Побратимству“ под насловом *Кад цикне шара...(М. С...у)*:

*Кад цикне шара, и убојни мачи
Обоје крвљу кршино ст'јење твоје,
О, тада, тада и ја ћу таћи
Балчака св'јетле димискије своје.*

*Ал' прости мајко, домовино мила,
Прва је жртва, што од мене мрије
- Син срца твога ког си одгојила
На срам и жалост кршева твојије!*⁶⁰²

⁶⁰⁰ Исто.

⁶⁰¹ Т. Кралјаčić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini 1882-1903*, 292.

⁶⁰² О. Ђикић, *Кад цикне шара...(М. С... у)*, Сабрана дјела, приредио Ј. Леших, Сарајево 1971, 72.

Други познати пример колебања и песничког препуцавања био је далеко мање драматичан случај Мусе Ћазима Ћатића који се, истина, брзо покојао због свог краткотрајног србовања па није подносио никакве репресалије од стране званичних власти. Своје покајање је изнео у чланку под називом *Моји доживљаји у Цариграду*, објављеном у „Бошњаку“, у коме он описује положај босанско-херцеговачких муслиманских ученика који су се налазили на школовању у Турској где су били изложени активном ангажовању српске стране на њиховом придобијању за српску националну мисао, чему је он сам био сведок током свог боравка у турској престоници, наводећи да је таква акција уродила српским националним опредељењем читавог низа муслиманских књижевника, интелектуалаца и јавних радника.⁶⁰³ Ти млади муслимани који су себе називали „Срби-мухамедовци“ међу којима су били Осман Ћикић и Омер-бег Сулејманпашевић Скопљак, и који су из разноразних разлога напустили Босну и Херцеговину, примани су посредством српске владе у цариградске школе као султанови питомци. Као њиховог главног мецену Ћатић помиње пензионисаног председника српске владе Аћима Чумића који их је материјално помагао и коме се и сам Ћатић, у недостатку материјалних средстава обратио 1899. године у Београду. Након што је, како сам наводи, слушао Чумићева излагања о српском пореклу босанскохерцеговачких муслимана од којег они зазиру што због својих уских интереса, што због политике Земаљске владе, и након што је у „Босанској вили“ исте године објавио три песме: *Плови пјесмо*, *Српски понос* и *Бранку Радичевићу*,⁶⁰⁴ решио је да не прихвати Чумићев предлог о даљем школовању у Алексинцу и да се врати у Босну. Мада Ћатић у чланку не наводи да је песму *Српски понос* у којој се декларисао као Србин написао још 1897. године у Цариграду, две године пре сусрета са Чумићем и објављивања у „Босанској вили“, у „Бошњаку“ је своје србовање окарактерисао као непознавање било каквих политичких начела и одсуство разума. Одговорио му је С. Авдо Карабеговић у „Бранковом колу“ песмом *Сад пореци што си рек'о! (Муси Ћазиму Ћатићу)* на шта му је Ћатић узвратио у „Бошњаку“ песмом *Ја сам Бошњак!...(Издајници С. Авди Карабеговићу)*. Као веома интересантне за описивање историјског тренутка и

⁶⁰³ Ћ. Ћатић, *Моји доживљаји у Цариграду*, Вошњак, бр. 28, од 9. јула 1903, у Сарајеву, 3.

⁶⁰⁴ Ћ. Ћатић, *Огањ (Пјесмо моја; Српски понос)*, Босанска вила, бр. 8, од 30. априла 1899. у Сарајеву, 97; Исти, *Бранку Радичевићу*, Босанска вила, бр. 15-16, од 15. и 30. августа 1899. у Сарајеву, 209.

поређење различитих националних осећања међу самим муслиманима, песме прилажемо у целини како су и објављене на ћириличном и латиничном писму као још једном средству за исказивање унутармуслиманских супротности:

*Сад пореци што си рек'о!
(Муси Ђазиму Ђатићу)*

*Ja sam Bošnjak!...
(Izdajici S. Avdi Karabegoviću)*

*Знаш ли ко су дједи моји,
Да ти причам прошлост њину
И уз гусле опјевам ти
Јунаштва им величину*

*Ja sam Bošnjak – dičan junak:
Vjieran svetom domu svome,
Vjieran slavi svojih djeda
I narodu Bosanskomel!*

*К'о звијезде су сјајне они,
На обзорју што-но сјају
И к'о брда врховима
У небеса што се дају.*

*Njegov ponos na tom srcu
Ko amanet sveti stoji;
Ponos koji nigdje ne da,
Da se Bošnjak lava boji!...*

*У миру су благи били,
К'о мирисни вјетрић што је,
Ал' тај ветрић на дан борбе
Као бура бивао је!*

*Majka me je Bošnjakinja
Zaklinjala svojim mlijekom
Za čast ove časne grude,
Da proljevam krvcu r'jekom;*

*Бјелила им коса није
Од самрти и од страха,
И смрт сама дрхтала би
Од деснице – њеног маха.*

*Da joj služim, košto služi
Rob svojega gospodara,
Da je branim od dušmanskih
Bojnih koplja i handžara!*

*За нас Србе, унучад им,
Блажена је прошлост њина
Као облак, из кога се
рахмет спушта са висина.*

*Na tvoj poziv, evo s'maćem
Na mejdan ti stupam smelo:
U poganoj tvojoj krvi,
Da trijumfa vezem djelo.*

*Сјем јунаштва на аманет
Славу су нам оставили, -
Српску славу и јунаштво,
Све смо од њих насл'једили.*

*То јунаштво ми смо вазда
Крвљу својом трошит' знали
И српску смо свету славу
На свом мачу сачували.*

*Ја сам унук тих јунака,
Вјеран роду и слободи –
Част народа сад и мене
На збориште бојно води.*

*Стао сам ти на биљези,
На ударај, душманине,
Знај, јуначке ове груди
Град су моје Отаџбине!...*

*Сад пореци, што си рек'о,
Да не каљам мача свога,
Признај славу српског сина,
И ханџара србинскога!...*

*Па се небу свом закуни,
Док т' у грудма душа дише,
Да се никад са Србином
Ти борити нећеш више.⁶⁰⁵*

*S'Tvojom krvi da sapirem
Crnu ljagu s' roda svoga,
Crnu ljagu – što j'rodio
Izdajicu prokletoga!*

*Izdajicu uspomeni
Svojih djela slave stare
Što se drzn'o blatnom rukom,
Da svetinje njine tare!*

*Al' što rekoh o mejdanu?...
Ne, nikada s 'hrđom takom:
Bošnjak junak bojni mejdan
D'jeli samo sa junakom!*

*A Ti sakri mrsko lice
Ispred sv'jeta cijeloga:
U podzemlje mračno bježi,
Izdajico roda svoga!*

*Jer nad Tobom rodnog neba
Zlatnog sunca plaču zrake,
Plače jasna mjeseciina,
I treptanje zvijezde svake,*

*Plače svaki zemni atom,
Na kog tvoja noga stane;
Svaka travka tebi kliče:
Izdajica, nek propane!*

⁶⁰⁵ А. Карабеговић, *Сад пореци што си рек'о!* (Муси Ђазиму Ђатићу), Бранково коло, бр. 32-33, од 13. и 27. августа 1903, у Сремским Карловцима, 1006-1007.

*Sakrij lice izdajico,
Nek ne pljuju ljudi na Te
A znaj i to: Izdajicu
I pod zemljom klevete prate!...*⁶⁰⁶

Ћатићева, иако неспорно жустра песма епског карактера и „бошњачког“ националног поноса, ипак делује нешто површније, са ограниченим фондом метафора и повременим губитком ритма, што не треба да чуди с обзиром да је Муса Ћазим Ћатић, уз Сафет-бега Башагића, представљао један од најпознатијих примера националног лутања међу босанско-херцеговачким муслиманима изјаснивши се неколико година након писања ових стихова ипак као Хрват. Због такве лабилности и честог националног колебања, родољубиво-патриотска поезија није могла да дође до изражаја код ових песника с обзиром на објективно одсуство дубине националних осећања чији се изостанак природно осећао и у њиховим стиховима.

Примера колебања међу муслиманима је било и пре случајева Спахић и Ћатић, а разлози оградања од српске или хрватске националне идеје лежали су што у притисцима аустроугарских власти, што муслиманске средине, док су многи муслимански писци сами одбијали да прихвате произвољно националистичко тумачење њихове књижевне сарадње у српским и хрватским часописима чему су ови листови, истина, често прибегавали, изазивајући на тај начин контраефекат у великом броју случајева. Од покретања „Босанске виле“, па све до 1892. године када наступа трогодишња пауза у књижевној сарадњи муслимана са овим листом, на њеним страницама су се нашла бројни књижевни прилози настали из пера муслиманских аутора. Часопис је често несмотрено етикетирао ову сарадњу као поистовећивање аутора са националним бојама које је лист заступао, без већег освртања на књижевну позадину овакве сарадње, што је у великом броју случајева производило ефекат супротан од жељеног, терајући муслиманске писце да се окрену најпре хрватским листовима а потом и „Бошњаку“. У плејади муслиманских писаца који су сарађивали у „Босанској вили“ нашли су се Мустафа Хилми Мухибић као

⁶⁰⁶ М. Ćazim Ćatić, *Ja сам Бошњак!...* (Издајуци С. Авди Карабеговићу), Вошњак, бр. 36, од 3. септембра 1903, у Сарајеву, 3.

први муслимански сарадник овог српског листа, што је уредништво посебно нагласило,⁶⁰⁷ затим Сулејман Солоњанин коме је часопис пожелео добродошлицу у братско коло са жељом да се и други на њега угледају,⁶⁰⁸ Салих Казазовић чија је појава пропраћена сличним речима⁶⁰⁹ као и Риза-бег Капетановић који је представљен као син „познатог српског књижевника Мехмед-бега Капетановића“.⁶¹⁰ На страницама „Босанске виле“ се огласио и сам Мехмед-бег Капетановић Љубушак потписавши се као „Мухамедовац из Херцеговине“, истина не са књижевним прилогом већ са критиком народног говора у једном опису свадбених обичаја у Херцеговини објављеном у неком од претходних бројева часописа, на шта му је уредништво одговорило примерима из Вуковог речника, напоменувши читаоцима да је аутор уједно и писац Народног блага, што је „*прва књига од мухамедовца издана на српском језику у Босни. Дакле не треба доказивати ко је и шта је тај одлични наш земљак и ваљани књижевник српски. Зна наш бег да је језик у сваког народа пречи од свега, па је ево устао у одбрану и неговање чистог српског народног говора. И ми се слажемо и одобравамо тај бегов корак, за то и доносимо ово неколико редака његових*“.⁶¹¹ Ипак, најпознатији је био случај са „Босанском вилом“ и младим Савфет-бегом Башагићем који је касније, како смо већ истакли, постао један од најпознатијих примера књижевног и националног колебања међу босанскохерцеговачким муслиманима. Своје прве стихове Башагић је објавио у „Босанској вили“, што је уредник часописа Никола Кашиковић пропратио једним више него афирмативним коментаром, прилажући уједно и Башагићево писмо у коме се овај млади песник декларише као Србин мухамеданац.⁶¹² Башагић се убрзо

⁶⁰⁷ Напомена уредништва испод текста Мустафе Хилми Мухибића, *Нуман и Нејима*, Босанска вила, бр. 13. од 1. јула 1886. у Сарајеву, 197.

⁶⁰⁸ Напомена уредништва испод текста Сулејмана Солоњанина, *Фоча*, Босанска вила, бр. 9. од 1. маја 1888. у Сарајеву, 143.

⁶⁰⁹ Напомена уредништва испод песме Салиха Казазовића, *У гају*, Босанска вила, бр. 6. од 31. марта 1891. у Сарајеву, 197.

⁶¹⁰ Напомена уредништва испод песме Риза-бега Капетановића, *У осами*, Босанска вила, бр. 10, год. V од 31. маја 1890. у Сарајеву, 149.

⁶¹¹ Напомена уредништва испод текста Мехмед бега Капетановића, *Допис из Сарајева*, Босанска вила, бр. 7, год. V од 15. априла 1890. у Сарајеву, 111.

⁶¹² „*Чуо сам да радо примате пјесма од Србина Мухамедовца. С тога ево и мене као такога, да први звуци мојијех јавор-гусала одјекну у нашој „Босанској вили“.* Од сада, ако Бог да и срећа јуначка, бићу марљиви сарадник вашег цјењенога листа, не само пјесмама, него и свачим другим што ми узиде од руке“, напомена уредника испод текста: *Бег Башагић с Невесиња равна*, Родољупке, Босанска вила, бр. 19-20. год. V, новембра 1890. у Сарајеву, 290.

јавно одрекао овог писма, а појавила се и прича да је писмо написао Љубо Мирковић, ђак петог разреда гимназије који је и наговорио Башагића да часопису пошаље своје песме. У сваком случају, Башагић више није сарађивао са „Босанском вилом“ а много година касније се Никола Кашиковић пожалио Хамдији Крешевљаковићу како је на неумесан начин одбио од „Босанске виле“ младог Савфет-бега Башагића.⁶¹³ Убрзо након тога покренут је „Бошњак“ коме се окренула већина из ове прве генерације муслиманских сарадника „Босанске виле“ и других српских часописа.

Тако се, донекле неславно, завршила политичко-књижевна акција на придобијању муслимана за српску националну мисао иако су се, по сопственом признању, многи од ових писаца стваралачки развијали управо под утицајем српске књижевности тога периода. И поред тога, љубав према српској књижевности још увек није подразумевала и љубав према српској нацији, што ће у пуној мери доћи до изражаја тек код друге генерације младих муслимана која није памтила турску управу и која је гајила не само искрену, већ и донекле фанатичну наклоност према српској мисли и књижевности остајући, без трунке колебања, до краја верна српској националној идеји. После неуспеха те идеје код њихових деда и очева, нова генерација муслиманске омладине је управо у српској књижевности и српским писцима налазила главну инспирацију, полет и узор за сопствено поистовећивање са српском националном идеологијом. Будила се Скерлићева омладина и то онај њен део који је, како је сам Скерлић говорио, „показивао срећне склоности да се отргне од уско вероисповедне и анационалне политике старијих муслиманских нараштаја, и да се прилагоди модерним идејама и модерном животу“.⁶¹⁴ Боривоје Јевтић, један од уредника листа „Српска омладина“ који је излазио у Сарајеву и чији је власник био Смаилага Ћемаловић, председник Мостарске општине и истакнути Србин муслиман, пише у предвечерје Првог балканског рата да „живи национални дух омладине неће да трпи средњовековне стеге, још мање да буде равнодушан према политичким догађајима који се врше у самој земљи и који су се, после извршили у балканским државама. То је донело охрабрење и наду; у исто време направило је прелом, данас

⁶¹³ М. Rizvić, нав. дело, 66.

⁶¹⁴ Ј. Скерлић, *Нови омладински листови и наш нови нараштај*, Српски књижевни гласник, књ. 30, св. 3, Београд 1913, 217.

сувише јасан између аустријских педагога који су имали задатак да убијају национални дух и омладине коју је занела струја општег националног дизања...⁶¹⁵ И заиста, то је био тачан опис развоја догађаја у Босни и Херцеговини на почетку 20. века. Аустријски напори за стварање „бошњачке“ нације почели су да бледе, нарочито након Калајевог одласка па је идеологија „бошњаштва“ не само напуштена већ је добила и негативан предзнак. С друге стране, ово је период који карактерише проповедање југословенске нације у чему предњаче управо омладински покрети на читавом јужнословенском простору. „Млада Хрватска“, „Млада Босна“, „Млада Далмација“ рађају се на овом таласу док их је генерал Оскар Поћорек назвао историјски најмеродавнијим именом „Jungslawen“ по њиховој главној карактеристици – раду на стварању југословенске државе.⁶¹⁶ Босанска полиција је 1901. године дала дефиницију омладине као појаве са којом до тада није имала посла: *„Под изразом 'српска или мухамеданска омладина' треба подразумевати младеж уопште из виших или средњих класа становништва која вентилира и расправља политичка питања и броји се у опозицију“*.⁶¹⁷ Што се конкретно муслиманске младежи тиче, у једном поверљивом извештају из Сарајева стоји да се од *„србофилских муслиманских странака одликује сва омладина у Стоцу, Мостару и Требињу под вођством Х.С. Алајбеговића, А. Ризванбеговића и браће Шеховић“*.⁶¹⁸ Ова и оваква младеж је стасавала на Скерлићевим студијама *Омладина и њена књижевност, Српска књижевност у 18. веку* али и на омладинским часописима попут „Зоре“, „Босанске виле“, „Братства“, „Отаџбине“, „Цариградског гласника“, „Бранковог кола“, „Србобрана“, „Сарајевске омладине“ и других. Иначе овај период карактерише појава великог броја књижевних часописа који уз разна културна, певачка и спортска друштва усмеравају јавно мњење на читавом југословенском простору. У овоме је предњачио „Српски књижевни гласник“ над чијом је појавом сваког новог броја, како је запазио Мирослав Крлежа *„бдео цео књижевни подмладак родољубивих сањара“*.⁶¹⁹ Многе од ових часописа, као књижевна а не

⁶¹⁵ П. Слијепчевић, *Млада Босна. Напор Босне и Херцеговине за ослобођење и уједињење*, Сарајево 1929, 186.

⁶¹⁶ М. Екмечић, *Стварање Југославије 179-1918*, 525.

⁶¹⁷ Исто, 524.

⁶¹⁸ Исто, 545.

⁶¹⁹ Исто, 488.

политичка гласила, српска влада је помагала и речју и кесом остварајући у пуној мери политичко-књижевну сарадњу у решавању националног питања која је од почетка века почела да убира своје прве зреле плодове. У овим часописима су сарађивали Мехмед Зилцић, Хаџи Хамид Сврзо и друга имена српске муслиманске младежи, међу њима и носиоци овог покрета, Осман Ђикић и С. Авдо Карабеговић које су у стопу пратили Омер-бег Сулејманпашић Скопљак и Авдо Карабеговић Хасанбегов. Ова муслиманска младеж која се већином школовала по гимназијама и учитељским школама у Србији, истицала је на прво место језик, као преовлађујући елемент националне идентификације. То је уосталом у доба романтизма, када се заправо и развијају теорије о нацији у модерном смислу речи, био и један од општеприхваћених ставова који су муслимани српске, хрватске и потом југословенске оријентације узимали као најзначајнији доказ јединствености сва три народа по питању нације и порекла. За разлику од претходне генерације муслимана који су и поред свести о заједничком језику и словенском пореклу са Србима и Хрватима, у складу са идејама о „Бошњацима“ као аутохтоном народном елементу, покушавали да наметну и „босански“ језик као још један разједињујући елемент посебности, муслимани нове генерације су управо у језику видели основни уједињујући фактор као непобитан доказ постојања једне нације са три вере. Ову теорију је међу муслиманима можда и најјасније изложио Шукрија Куртовић, касније један од српских добровољаца у Балканским ратовима, у својој брошури коју је објавио у Сарајеву у предвечерје Првог светског рата: *„За домовину, односно народност је мјеродаван језик и обичаји; вјера никако. Вјера означаје човјека као сљедбеника дотичне науке; исламска вјера означаје муслимана, православна православног, католичка католика итд. док нам језик каже за човјека којему он народу припада. Кому је матерински арапски, значи да је Арап, кому је опет турски, значи да је Турчин...Наш је језик српски – значи да смо ми Срби“*.⁶²⁰ И заиста, многим младим муслиманима је у тим првим годинама 20. века идеју водиљу представљало начело да је језик једнако нација. Можда и најинтересантнији пример у том смислу је дао Мустафа Голубић у часопису „Илустрована ратна кроника – часопис о догађајима балканског рата“ у коме је у наставцима излазила његова ратна

⁶²⁰ Ш. Куртовић, *О национализовању муслимана*, Сарајево 1914, 38.

репортажа *Са четом до Призрена*. Као изузетно сликовиту у смислу оновременог размишљања муслиманске омладине наклоњене српској националној идеји на тему језика, вере и нације, овом приликом прилажемо опис сусрета овог младог српског добровољца муслимана са својим сународником и једноверником, босанскохерцеговачким муслиманом који је у рату учествовао на турској страни:

„Кад сам стигао на ивицу окуке, призор који ми се пред очима указао, изненадио ме и охладио. На три корака од мене седео је један мусломанин, пушио и нешто размишљао. Пушка му је лежала на страни у трави. Мој долазак је прекинуо његово размишљање, и он је гледао у мене и ја у њега. То је био човек мирна и готово безазлена израза на лицу, окруженем кратко подрезаном црном брадом са шареном чалмом на глави и у чакширама босанских мусломана. Одмах ми је било јасно да је босански мухацир. Пошто сам са позадине био већ сигуран, узео сам мухацира на око, да ме не би изненадио, и запитао га:

- *Је ли ово српска шума или турска?*
- *Српска! одговорио је мухацир.*
- *А од куд ти овде?*
- *Вал'ах баиш да ти кажем откуд ја ту. Џемат баша ме поставио овде на бусију.*
- *И, јеси ли кога увребо?*
- *Јок вал'а никога. Ти си први наишао.*
- *Па зар се на бусији седи мирно и пуши, а?*
- *Имаш право вал'аи бил'а. Али сам се био осанисао на ми у памети изашла пред очи моја кућа у Босни.*
- *А шта си ти?, упитах га.*
- *Ја вал'ах Турчин.*
- *А знаш ли турски?*
- *Јок ја.*
- *Па ти не можеш бити Турчин.*
- *Липога ми дина, ја сам и био и остаћу Турчин, иншал'а'!*

Спустих пушку к нози, налактих се на њу и погледах залуталог брата. Мислио сам о томе колико је силан утицај ислама на тог бедника. Само због тога што клањају као и он...сматрао их је за браћу и пошао с њима, да се бори против

своје праве браће. Размишља сам шта да радим? Да га убеђујем да је на погрешном путу, значило би своју снагу ценити више од снаге векова. Док сам ја стајао тако у недоумици, мухацир се почео помицати. У први мах нисам ништа посумњао и ја сам продужио да размишљам о жалосној судбини једног дела српског племена. Али се мухацир диже и пође према пушци...Ја сам заборавио на братску крв и сетио се да смо у рату. Окинуо сам. Мухацир се стропоштао, погођен у слепо око. Снужден и невесео продужио сам пут према логору, и даље размишљајући о дубини мрака у коме се налази један део нашег племена“.⁶²¹ Иако у једном другом тексту Мустафа Голубић ову епизоду препричава само као убиство турског војника у заседи уз исти опис ситуације али без разраде дијалога о родној припадности са „Турчином“, Голубић је, највероватније инспирисан стварним сусретом са турским војником у заседи, кроз овај, предпостављамо замишљени дијалог са својим сабратам и земљаком, желео да изкаже своје ставове и размишљања која су га као припадника муслиманске вере определила за српску нацију и као таквог, довела у предворје Балканског рата. Да није био усамљен у оваквим размишљањима, сведоче и други његови саборци, браћа по вери и нацији попут Алије Казазића, једног од припадника мостарске муслиманске омладине, Мухамеда Мехмедбашића, учесника сарајевског атентата две године касније, Мехмеда Ћишића, потоњег дипломате Краљевине Југославије, Хасана Репца, још једног припадника Скерлићеве омладине и службеника Министарства вера у Краљевини СХС и других. Сам Скерлић је, као један од духовних вођа ове и овакве младежи о којој се најласкавије изражавао, говорио да је Анексија Босне и Херцеговине од стране Аустро-Угарске представљала национални потрес који је „пробудио и оне који су мртвим сном спавали“, и тиме ставио на ноге целокупну српску омладину чији се нови, пробуђени национални дух „као грмљавина снаге и одушевљења проломио на бојним пољима на Пчињи, Лабу, Ибру и Вардару...“,⁶²² водећи ове младе људе у јесен 1912. године ка првом кораку коначног националног уједињења за које се, иако из данашње перспективе сувише идеалистички, тада искрено веровало да ће вечно потрајати.

⁶²¹ М. Голубић, *Комите у боју*, Илустрована ратна кроника – часопис о догађајима балканског рата, бр. 11, Београд 1912, 15-16; Исто, Илустрована историја Балканског рата 1912-1913, књига друга, Београд 1913, 56-57.

⁶²² Ј. Скерлић, нав. дело, 217.

Мада су се борбе за национално уједињење на крају неминовно завршиле пушком, оне су ипак започеле пером које је у неку руку и припремало терен за наступајуће догађаје. „Босанска вила“ која је након трогодишње паузе поново почела да окупља муслиманске сараднике на својим страницама, поучена искуством, избегавала је њихово национално етикетирање које су, пак, муслимански писци нове генерације сами истицали. Ипак, најснажнији књижевно-национални покрет јавио се тих година у Мостару, и то највише захваљујући чувеној мостарској књижевној тројци коју су чинили песници Алекса Шантић, Светозар Ћоровић и Јован Дучић. Они су 1896. године покренули књижевни часопис „Зора“ који је на неки начин представљао допуну „Босанској вили“ и у том смислу није имао никакве конкурентске амбиције према сродном часопису. Напротив, њихова синхронизована сарадња представљала је окосницу културно-националног рада према босанскохерцеговачким муслиманима. „Зора“ је од самог почетка доносила прилоге о муслиманском животу и обичајима, народним умотворинама, традицији и култури и окупљала велики број младих муслиманских писаца популаризујући њихово књижевно стваралаштво. У првом броју, на првој страни часописа, објављена је чувена Шантићева песма *Остајте овђе...*,⁶²³ која је постала један од кључних мотива муслиманско-српске сарадње у оквиру мостарског књижевног круга. Њени стихови представљали су мисију која је око себе, већ у првој години, окупила тројицу муслиманских писаца на страницама листа, уједно и сарадника „Босанске виле“, Османа Ћикића, Авда Карабеговића Хасанбегова и Риза-бега Капетановића чија је заступљеност у „Зори“, нарочито прве двојице, била скоро подједнака Шантићевој и Дучићевој. Да је превасходна намера уредника била пробој међу муслимански свет, сведочи и песма Драгутина Илића, *Изабраник*, посвећена пророку Мухамеду, која се нашла на другој страни првог броја листа, одмах иза Шантићеве.⁶²⁴ У следећем, другом броју „Зоре“, Ћоровић је објавио приповетку *Хабаби – Цртица из мухамеданског живота* –, о пријатељству два млада муслиманска бега, која је, природно, обиловала оријентализмима, а након тога, готово у сваком броју „Зоре“ нашао би се понеки књижевни прилог посвећен „цртицама“ из муслиманског живота

⁶²³ А. (лекса Шантић), *Остајте овђе...*, Зора, бр. 1, од 30. априла 1896, у Мостару, 1.

⁶²⁴ Драг. Ј. Илић, *Изабраник*, Зора, бр. 1, од 30. априла 1896, у Мостару, 2.

и обичаја. Јован Дучић је касније говорио да су Шантић и Ћоровић покретањем „Зоре“ покренули један нови, духовни устанак који је на политичком и књижевном небу изнедрио нови, национални Мостар којим су били инспирисани не само хришћани већ и муслимани.⁶²⁵ У том Мостару из чијих шанаца никада није хтео да изађе, Шантић „не беше више носилац само једног талента, него читаво оличење националног идеала; и не беше само трубадур, него прави духовни вођ омладине“.⁶²⁶ А омладина, и то она муслиманска, није му остала дужна.

Српски опозициони рад према аустроугарским властима и приближавање босанскохерцеговачким муслиманима у заједничкој борби за српски национални идентитет, своје прво велико књижевно признање добили су неколико година након покретања „Зоре“ кроз збирку песама „Побратимство“. Збирку су потписала тројица најзначајнијих представника оних који су себе називали Србима муслиманске вере – Осман Ђикић, С. Авдо Карабеговић и Омер-бег Сулејманпашић Скопљак, и она је на неки начин представљала врхунац њиховог дотадашњег рада на „национализовању“ муслимана кроз сарадњу са српским листовима. Мада у збирци преовладавају пре свега родољубиве песме посвећене српству (*Поздрав домовини, Српска вила, Пред ошви, Црној Гори, Душманима, Српству*) у њој је заступљен и већи број песама посвећених српским писцима који су и уметнички и национално утицали на ове младе муслиманске песнике (*Бранку, Змај Ј. Јовановићу, Вуку Ст. Караџићу*).

Збирка је објављена 1900. године у Београду и једногласно поздрављена од стране критике у складу са њеним несумњивим књижевноисторијским и политичким значајем: „Српство им је идеал, гесло, нада, крепкост, веза, побратимство, с тим пре и с тим силније, што се не крије иза какве вере већ се поноси тиме, да може самостално да постоји и да хоће и разноверну браћу да пригрли и побрати“, писао је 1901. године Милан Савић у „Летопису Матице српске“.⁶²⁷ У „Зори“ је приказ збирке написао Атанасије Шола који је, апострофирајући ауторе као песнике средњег талента у стварању патриотске поезије, што по његовом мишљењу такође много значи и задовољава, додао ипак да из њихових стихова избија „једнакост

⁶²⁵ Ј. Дучић, *Алекса Шантић*, 69-70.

⁶²⁶ Исто, 70.

⁶²⁷ М. Савић, *Побратимство. Пјесме Омер-бега Сулејман Пашића, Османа А. Ђикића и С. А. Карабеговића*, Летопис Матице српске, св. 2, Београд 1901, 98.

осјећаја и предмета, који буде те осјећаје, а буде их, опет, код све тројице на једнак начин. А од свих предмета, који младим овим пјесницима највише звукова са лире измамише, најглавнији, а као младим, занесеним, и непоквареним људима и најприроднији, јесте љубав према отаџбини и роду своме⁶²⁸. У складу са националном политиком развијања заједништва Шола даље додаје да сваки од ових песника пева „слози свога рода, гледајући у њој једину наду за бољу будућност, јер с болом увиђа, да се у прошлости много, иако можда бесвјесно, гријешило и да су те прадједовске, нехотичне грешке „разбратиле једнокрвну браћу...“⁶²⁹. Српска књижевна критика је на тај начин једногласно поздравила ову збирку истичући ипак у први план њен родољубиви карактер, што је било у складу са општом тенденцијом пружања подршке младим муслиманским песницима наклоњеним српској идеји. Круну збирке, њену најпознатију, и са становишта историјско-политичког тренутка најзначајнију песму, чинила је свакако *Химна Срба муслимана* настала из пера Османа Ђикића:

*Хај, нек јекне пјесма лака,
Чедо нашег срца, жарка,
Нек напуни св'јет!
Мис'о наша света чиста,
Ко прољетно сунце блиста,
Ко априлски цв'јет.*

*Нек одјекне, нек се ори,
Наша нам је душа збори,
Појмо сложено ој!
Света вјера нам не крати
Именом се својим звати,
Љубит' народ свој!*

⁶²⁸ У.(редник), *Побратимство. Пјесме Омер-бега Сулејман Пашића Скопљака, Османа А. Ђикића и С. А. Карабеговића*, Зора, бр. XII, од 1. децембра 1900, у Мостару, 428.

⁶²⁹ Исто.

*Појмо пјесму, браћо мила,
Правда ј' увјек побједила,
Правду воли Бог,
У помоћ ће Аллах бити,
Свету своју милост слити
Врху праведног.*

*Појмо пјесму, нек се вије,
Нека братску љубав сије
Кроз наш завичај!
Српска вила ено хити,
Да нам ловор-вјенце кити,
Појмо сложено хај!⁶³⁰*

На основу ових стихова Ћикић је јасно био исказао идеју водиљу Срба муслиманске вере у смислу раздвајања верског и националног, без потребе одрицања било којег од та два културолошка идентитета. То је уосталом био принцип на коме су почивали и ставови свих његових истомишљеника међу муслиманима, а који су за већину припадника претходне генерације били у већој мери неприхватљиви. Старије генерације муслимана још увек су своје симпатије поклањале султану у Цариграду и поред напора српске или хрватске стране да их придобије за своју националну идеју. Чак се показало да ни аустроугарско „бошњаштво“ није хватало дубљег корена међу конзервативним муслиманима који су на сваког ко би се удаљио од свог верско-националног „турског“ одређења гледали са великим подозрењем. Тако је и Осман Ћикић, стожер и главни стуб окупљања напредне муслиманске омладине и национално-културни радник за чију се поезију често наводи да је остала у сенци друштвено-историјске улоге коју је играо као реформатор, идеолог и васпитач младих муслимана у српском националном духу, у почетку пролазио кроз велика искушења и одбацивања чак и оних који су га касније сматрали својим духовним

⁶³⁰ *Побратимство*, пјесме Омер-бега Сулејманпашића Скопљака, Османа А. Ћикића и С. А. Карабеговића, Београд 1900, 24-25.

вођом. Можда и најбоље сведочанство о тешкоћама у исказивању српског националног афинитета и уопште друштвено-политичкој клими која је у то време владала међу муслиманима Босне и Херцеговине, оставио нам је Хасан Ребац, рођени Мостарац и један од потоњих Ђикићевих следбеника као и оснивача „Београдског Гајрета Осман Ђикић“, подсећајући се како су у тим првим годинама Ђикићеве афирмације на њега гледали не само старији, већ и млађи нараштаји међу муслиманима: *„У Мостару у такозваној кираетхани скупили смо се неколико нас дјечака, ученика основне школе, око младог и бујног Османа Ђикића и он нам говорише о лепоти наших народних пјесама и упућиваше нас да их читамо. Он је обично говорио с нама као да је наш друг иако је био велики, потпуно одрастао, а говорио је слатко, другарски питомо, и све нас опајао говором. С правим заносом је наставио да нам објашњава како ове наше пјесме имају исто тако и наши православни као и ми муслимани, да су све једнаке речи, облици, описи и све, да су на једнак калуп и код једних и код других, да се певају уз гусле или шаргију и по томе се види да смо ми муслимани исто што и наши православни, да смо синови истога народа, да смо сви Срби.*

Сећам се, као и да нас сада гледам, како управо гутамо речи Османове, али и како смо сви наједанпут и стрецнули, како наједанпут погледасмо и занемесмо кад Осман изведе из свога разлагања закључак да смо и ми муслимани Срби. Осман покуша да настави говор, али га наше друштво престаде слушати. Узалуд је он настојао да некако поврати старо расположење, није му пошло за руком и ми се ускоро растурисмо од њега готово и неопростивши се.

Одатле сам ишао кући са другом Омером и наставили смо разговор о Османовој дрскости где нас назва Србима. Цео се овај разговор сводио на то: Ми, па Срби, како је могао тако нешто да каже. По чему смо ми Срби кад смо ми муслимани, који се не крсте никако, а поготово се не крсте су три прста, а познато је да је Србин онај који се крсти су три прста. Мора да се Осман покрстио, док вели да је Србин.

*Од овог разговора с Османом сви смо га се клонили, сви смо га сматрали ђаурином и престали смо га волети“.*⁶³¹

⁶³¹ Х. М. Ребац, *Осман Ђикић*, Вардар, бр. 13, Београд 1924, 118-120; М. Rizvić, нав. дело, 160.

Ово сведочанство Хасана Репца нам открива две веома важне појаве значајне за сагледавање друштвено-историјских прилика у којима су муслимани тога доба правили своје прве кораке од конфесионалног ка националном идентитету, а што су околности, као и само време, неумитно наметали. Прва је чињеница да се међу ширим слојевима становништва национално опредељење још увек у потпуности поистовећивало са верским: „По чему смо ми Срби кад смо ми муслимани, који се не крсте никако, а поготово се не крсте су три прста, а познато је да је Србин онај који се крсти су три прста...“;⁶³² што довољно говори о томе да је на снази још увек био тек елитни тип национализма, и друга је та да се национално поистовећивање, у овом случају српско, почело вршити пре свега преко књижевности: „С правим заносом је наставио да нам објашњава како ове наше пјесме имају исто тако и наши православни као и ми муслимани, да су све једнаке речи, облици, описи и све, да су на једнак калуп и код једних и код других, да се певају уз гусле или шаргију и по томе се види да смо ми муслимани исто што и наши православни, да смо синови истога народа, да смо сви Срби“. Дуги низ година потом, сам Ребац је, као осведочени борац против аустроугарске окупације, српски добровољац у Балканским ратовима и Србин по националности, муслиман по вери и Југословен по опредељењу, на једном другом месту изјавио да „ни у једном делу нашег народа немамо више очуваних српских расних одлика и особина, више очуваних старих српских прехришћанских обичаја, навика и наклоности него што их има код Срба муслиманске вере“.⁶³³ Истичући Османа Ђикића и његов покрет око кога се окупљала сва србофилска муслиманска омладина, Ребац је говорио како је Аустрија, која је на све начине покушавала да спречи ову појаву код босанскохерцеговачких муслимана својом пропагандом - српски народ за наше православне, хрватски народ за наше католике и муслимански народ за наше муслимане - успела у својој намери код свих осим код групе Османа Ђикића.⁶³⁴ И заиста, Осман Ђикић је постао симбол Срба муслимана и пијемонт њиховог окупљања у борби за српску националну мисао

⁶³² У овом смислу индикативан је био и један запис у „Бошњаку“: „Дође ми ових дана у руке «Дневни лист» који се у Биограду штампа, у којем имаде један допис из Бањалуке, потписан тобож од Србина мухамедовца; велим тобож, јер се не слаже заједно Србин и мухамедовац, већ једно или друго, а обоје заједно никад“, Hadži Smail-beg Ibrahimbegović, *Izjava*, Вошњак, br.35, od 1. 9. 1892, 1.

⁶³³ Х. М. Ребац, *Срби муслиманске вере у Босни и Херцеговини (политичка прошлост)*, Летопис Матице српске, књ. 306, св. 2-3, Нови Сад 1925, 118.

⁶³⁴ Исто, 114.

и идеју. Прву песму објавио је у мостарској „Зори“ и то захваљујући Светозару Ђоровићу, који је потом његове песме слао „Босанској вили“ и „Бранковом колу“ сврставајући тако младог Османа у мостарски књижевни круг као његовог најмлађег члана. Ђикић је уз то, као пандан Хермановим *Народним пјесмама мухамедоваца у Босни и Херцеговини* које је објавила Земаљска влада и *Јуначким пјесмама (мухамедовским)* које је у два издања објавила Матица хрватска у својој едицији „Хрватске народне пјесме“, прикупио збирку народних песама коју је насловио *Херцеговачки бисер. Српске народне мухамеданске женске пјесме*, сматрајући да би српске културне институције штампањем једне овакве збирке могле адекватно да одговоре на хрватске и аустријске покушаје својатања муслиманске народне поезије. „Зора“ која је већ критиковала Матицу српску на својим странама због, како наводи, њене индиферентности према овом важном националном питању, чиме „*потпомаже на тај начин тако отворену отимачину Хрв. Матице у неограђеном врту наше лијепе српске народне поезије, Понтеону српске прошлости и њених јунака*“, ⁶³⁵ огласила је ову Ђикићеву збирку позивајући српске издаваче да објаве песме које је сакупио „*наш вриједни скупљач и брат Мухамеданац, даровити млади пјесник Осман А. Ђикић...*“ ⁶³⁶ Уз нагласак да аутор не тражи никакав хонорар за своју збирку, „Зора“ је, још једном се осврнувши на, како наводи, жалостан став Матице српске, изашла пред српске издаваче речима прилично оштрим и некњижевним али, како је сматрала, неопходним за подизање националне свести по овом питању: „*Ко нам се јави и прими ову понуду, изнијећемо га с благодарношћу пред српски свијет. Ко нам се не јави, не ће му ни мало служити на част, кад га не буде на списку оних, који се родољубиво одзивају нашем приједлогу ког држимо за потребна. Књижаре и штампарије наше воле да, поред личних обзира, истакну и своје обзире према српској књизи, своје пионирство српске ријечи и своју патриотску мисију у народу. Гдје тога и колико је тога, идемо да видимо и овај пут*“ ⁶³⁷ Да ове речи нису биле без одјека у српској јавности, доказ је и то што је збирку откупила Српска Краљевска

⁶³⁵ Аноним, *Најљепше српске народне песме*, Зора, бр. 6. од 30. јуна 1898. у Мостару, 230-231; Аноним, *Опет о сабирању наших народних пјесама*, Зора, бр. 7-8. од 31. јула 1898. у Мостару, 285.

⁶³⁶ Аноним, *И опет о српским народних пјесамама*, Зора, бр. 9. од 1. септембра 1898. у Мостару, 327.

⁶³⁷ Исто, 328.

академија исплативши чак и пристојан хонорар Ђикићу.⁶³⁸ Ипак, збирка и поред тога никада није доживела своје штампано издање.

С друге стране, иако је уживао симпатије и благонаклоност српских књижевних па и политичких кругова, услед аустријских притисака због отвореног исказивања српске националне оријентације, након што је избачен из петог разреда мостарске гимназије, морао је да напусти родни Мостар придруживши се цариградској емиграцији у турској престоници.⁶³⁹ У Цариграду је завршио и гимназију а у исто време је почела и његова сарадња са „Цариградским гласником“, као и српским политичким круговима, због чега је већ 1900. године дошао у Београд на Трговачку академију. Током трогодишњег боравка у Београду објавио је 1900. године *Побратимство*, 1902. збирку песама *Муслиманској младежи* и 1903. *Ашиклије*, збирку његове љубавне поезије, а оно што је у његовој биографији мање познато је податак да је Ђикић током школовања, у периоду 1901-1902. година, радио и као помоћник коректора „Српских новина“ са симболичном годишњом платом од 360 динара, што му је донекле олакшавало издржавање у српској престоници.⁶⁴⁰ Из Београда се након завршене школе вратио у Босну, што је негде представљало и преломни тренутак Ђикићевог постепеног окретања са књижевног ка политичко-националном ангажовању. Укључивши се активно у покрет муслимана за верску и просветну аутономију, са жалом је констатовао неминовност напуштања своје поезије: „*Струна на мојим гуслама је већ одавно прснула. Идеалну и безбрижну појезију замијенила је реална, пуна бриге проза, коју ми је синовљева дужност према напаћеној ми Отаџбини нада све препоручивала. И постао сам – а то и сам знаш –*

⁶³⁸ „И према томе, мољци у нашем уредништву, јели би једну лијепу збирку народног бисера, да нам скупљач, који је студент у Цариграду, не саопћи да је у тој незгоди наишао ипак на издавача: ту збирку откупила је од њега Српска Краљевска Академија Наука у Биограду, уз пристојан хонорар. – Као што смо обрели у пређашњој биљешци, ми износимо сад тај факат на квалификацију“, Аноним, *Куд се ђеде народно благо*, Зора, бр. 1. од 1. јануара 1899. у Мостару, 36.

⁶³⁹ Године 1898. је окружни предстојник у Мостару известио Земаљски владу у Сарајеву о активностима српског певачког друштва „Гусле“ на придобијању муслимана и муслиманских средњошколаца, и том приликом је приложио листу од 35 имена која су присуствовала последњој позоришној представи. На врху тог списка био је Осман Ђикић као најмлађи али, како се наводи „*најрасписанији и најраспјеванији присталица*“. (Ј. Лешиић, предговор у књизи: О. Ђикић, *Сабрана дјела*, приредио Ј. Лешиић, Сарајево 1971, 12).

⁶⁴⁰ АС, МПС-П, 1902-ХIV-54, министар просвете и црквених послова П. Маринковић – управи Државне штампарије, 28. фебруара/12. марта 1901, у Београду.

новинар; а као такав не могу – бар у нас не - ни да помислим на стихове...“⁶⁴¹

Овакви Ђикићеви ставови били су у потпуности у складу са временом у коме је лепа реч постепено почела да препушта терен делима. Након што је отпочела заједничка муслиманско-српска сарадња око покрета за верску и просветну аутономију, на ставове муслиманских песника српске оријентације у муслиманској средини се гледало далеко благонаклоније, што је и Ђикићу олакшало пут у његовом националном раду.⁶⁴² Године 1906. покренуо је заједно са Омер-бегом Сулејманпашићем политички лист „Босанско-Херцеговачки гласник“ чиме је почео да задире не само у верско-просветно већ и у политичко поље деловања на које је усмерио своје оштро перо. Исто је чинио и када је следеће године почео да пише за „Мусават“ који је основао и уређивао Смаил-ага Ђемаловић, још један угледни Мостарац.⁶⁴³ Сам Ђемаловић је истицао велико олакшање Османовим доласком на место уредника листа, говорећи како је Ђикић некада знао и сам да попуни читав један број, мада је то представљало двосекли мач с обзиром да је због Ђикићевих политичких ставова које је у часопису јавно износио, лист често бивао на удару цензуре.⁶⁴⁴ Ипак, најактивнији је био као секретар, а потом и уредник листа „Гајрет“, гласила истоименог муслиманског просветно-културног друштва основаног 1903. године. Само друштво је основано са превасходно хуманитарним намерама помагања у школовању сиромашних муслимана као и уопште образовног и културног уздицања муслиманског друштва у Босни и Херцеговини. Током првих

⁶⁴¹ О. А. Ђикић, писмо Душану М. Шијачком поводом смрти С. Авде Карабеговића, Авдина споменица, приредио Д. М. Шијачки, Београд 1909, 26.

⁶⁴² Сарадња српског и муслиманског покрета за верско-просветну аутономију оличена је у личности новосадског адвоката Емила Гавриле који је уживао велико поверење муслиманског вођства са којим је одржавао интензивне везе. Гаврила, који је заступао становиште о једном народу са три вере, сматрао је да се нарочито према муслиманима мора водити искрена политика у смислу приближавања и придобијања: „И ако до сад пасивни, имају и имаће велику важност у нашој домовини. С њима ћемо моћи извршити главни смјер наш, без њих или против њих никако. Треба им доказивати, да смо једно те исто, да су нам интереси заједнички и да се морамо против трећега сложити. Особито им морамо чувати вјерску осјетљивост, не намећучи им српско име, јер то они у незнању схваћају другачије. Тиме би их само отуђили. Кад се буду толико еманциповали од вјере и ако се буду у том правцу васпитавали, они ће сами до тог увјерења доћи“ (Опширније о активностима и сарањи Емила Гавриле са муслиманским аутономним покретом видети у: Т. Кралајић, *Prilog proučavanju veza dr Emila Gavrile sa političkim pokretima u Bosni i Hercegovini*, *Godišnjak društva istoričara Bosne i Hercegovine*, godina XXVIII-XXX, Sarajevo 1979, 167-188).

⁶⁴³ Лист „Мусават“ је покренут управо као резултат српско-муслиманске сарадње у борби за верску и просветну аутономију и постао је званични орган Муслиманске народне организације. (Исто, 186).

⁶⁴⁴ С. Ђемаловић, *Осман Ђикић*, Гајрет, Сарајево 1924, 6.

година постојања и друштва и часописа, основаног пет година касније, негован је превасходно муслимански народни дух, па иако је нова аустроугарска политика, након напуштања „бошњаштва“, предвиђала приближавање муслимана католичком елементу, „Гајрет“ није био посебно национално и политички обојен и држао се превасходно интегралног југословенства, усмеравајући своје активности пре свега на културно-просветни план. Тако је већ у једном од првих бројева часописа истакнуто да *„Ми Муслимани овдје нијесмо какав засебан народ већ дио једног славенског народа, који се по језику распознаје. И кад се ради о нашем напретку, онда морамо држати на уму, да се само на тој природној подлози може дигнути зграда наше просвјете“*.⁶⁴⁵ Такође, у овом периоду лист није доносио књижевне прилоге, осим једне новеле Едхема Мулабдића, *Зрње бисеро*, написане са циљем просветно-културног удруживања, а часопис је своје вести из друштвеног живота, извештаје о скупштинама и раду друштва штампао и на латиници и на ћирилици.⁶⁴⁶ Августа 1909. године, на годишњој скупштини „Гајрета“ је међутим закључено да се лист „Гајрет“, који је до тада служио само у друштвене сврхе, реформише у књижевни часопис како би се лектира писана у исламском духу приближила муслиманској породици и народу.⁶⁴⁷ Са доласком Османа Ђикића на место уредника часописа 1910. године, књижевни прилози добијају на замаху мада је он сам, окупиран културним и политичким радом, листу прилагао углавном своје старије песме. Осим тога, Ђикић је, иако настављајући југословенску оријентацију листа без националног декларисања, као и истицања имена „Србин муслиман“, ипак радио на приближавању ћирилице муслиманима сталним ћириличним прилозима и поучним чланцима из српске штампе уз препоручивање српских књижевних дела и листова, што је било нарочито заступљено током периода његовог уређивања листа. У исто време када је почео са уређивањем „Гајрета“, почео је да уређује и „Самоуправу“, орган Муслиманске демократске странке коју је 1910. основао заједно са Смаил-агом Ђемаловићем и Хусеином Ђишићем, прешавши тако и званично у политичке воде. Кроз овај орган Ђикић се залагао за начело пуне политичке, управне и економске

⁶⁴⁵ М. Rizvić, нав. дело, 223.

⁶⁴⁶ Исто.

⁶⁴⁷ Исто.

аутономије у земљи, народно просвећивање и сарадњу свих вероисповести и сталежа уз чврсте везе са Цариградом у верским питањима муслимана.⁶⁴⁸

Ипак, и поред оваквог друштвено-политичког ангажовања у које је уложио све своје интелектуалне капацитете не остављајући места за писање стихова,⁶⁴⁹ није сасвим напустио књижевно стваралаштво, окрећући се у последњим годинама свог живота махом позоришној драми. У том смислу, најпознатији, и за његов национално-књижевни рад у овом периоду најзначајнији је *Мухацир*, позоришни комад написан као апел муслиманима да не напуштају Босну и Херцеговину након Анексије 1908. године, чиме је ова драма на неки начин постала његово *Остајте овде!* Драма се састоји од три чина од којих је први и најубедљивији. У њему Ђикић настоји да кроз разговор Алаге, главног јунака драме, са женом му Фатимом, братом Заимом, мајком и једним рођаком, изложи све разлоге за и против иселјења својих земљака у Турску. Друга два чина чија се радња одвија у Цариграду описују трагедију босанских избеглица у Турској са заплетом и расплетом којима аутор, вероватно у силној жељи да спречи одлазак својих земљака, доста брзоплето и наивно приступа уносећи елементе мелодраме, мада се мора имати у виду да је Ђикић *Мухацира* писао пре свега као политички ангажовану драму са само једним циљем – да што јаче продре у свест својих сународника и спречи њихову емиграцију која је, као верски чин, представљала негацију националне идеје. Кроз јунаке ове драме Осман Ђикић је уствари износио своје ставове из којих се јасно могу видети три слике стања међу босанско-херцеговачким муслиманима тога времена. Прва је још увек присутно одсуство националне свести које се и даље везује за веру: „*Па опет сам ја сто пута бољи Турчин. Ја бих за своју вјеру и главу дао*“. Друга је распрострањено осећање готово детиње љубави према султану на кога муслимани и даље гледају као на очинску фигуру, са вером да је довољно да само оду у Турску и да ће их тамо падишах дочекати с кахвом, чибуком и готовим имањем: „...*као да мухацири цркавају од глади. Хмм! Да цар пусти тако своје синове?!...У царској је земљи Алах сваком на јардуму...тамо гдје царска влада влада, гдје наши свијетли*

⁶⁴⁸ Т. Крушевац, *Сарајево под аустро-угарском управом 1878-1918*, Сарајево 1960, 350-351.

⁶⁴⁹ „*Радо бих...*“, јада се он у једном писму уреднику Летописа Матице српске „...*за Летопис написао штогод, али ја сам тако оптерећен послом око Гласника, који сам без икакве сарадничке помоћи пишем, да ми недостаје времена за друго писање. За већ дуго вријеме нисам ни једног стиха написао*“. (Ј. Лешић, нав. дело, 15).

Падишах царује. Тамо, Бечирага, тамо је наш прави ватан, тамо је срећа и свако добро наше...Мени је ђефил Султан. Ја сам дошао њему под скут... Он је белли мислио да ће га кад дође у Турску сам Султан на стамболским вратима дочекати и пригрнут својим чурком“. Трећа слика представља бојазан оног другог дела муслиманског становништва, међу којима је и сам Ђикић, за очување муслиманског елемента у Босни и Херцеговини који је, нарочито у годинама после Анексије, почео значајно да се расипа остављајући своја испражњена имања туђинима *„што ко скакавци преплавише нашу земљу и што нам пркељају некаквим језиком од сто руку, те се баве по свој земљи ко да им је од ћаће остало“.* Због тога Ђикић, стављајући своје речи у уста једног од актера драме, апелује на своје земљаке: *„Са сељењем се ради баиш против Ислама...Ако се муслимани из ове земље иселе и оду пут бијела свијета, престаће и глас мујезинов, престаће, јер неће имати кога да дозива“.*⁶⁵⁰

Као и читав национално-пропагандни рад који је током последњих деценија 19. и првих деценија 20. века вођен најпре кроз књижевно стваралаштво да би потом прешао на друштвено-политичку а онда и војну акцију за национално ослобођење и уједињење, тако је и Ђикић започео своју мисију песмом, да би је у каснијем периоду заменио другим врстама културно-националног и политичког ангажовања. До пушке ипак није стигао с обзиром да је умро веома млад, и то у предвечерје Првог Балканског рата, мада су многи његови муслимански саборци у књижевном и културном раду отишли те 1912. на бојна поља Пчиње, Лаба, Ибра и Вардара. Цео трећи број „Сарајевске омладине“ био је посвећен рано преминулом Осману Ђикићу који је по речима Јована Скерлића *„јасније но ико међу босанско-херцеговачким муслиманима осећао потребу напретка – насупрот јефтино опортунистичкој политици старих који се осећају ближи индијским муслиманима, алжирским Арабљанима и азијским Курдима но једнокрвним Србима и Хрватима, људима своје*

⁶⁵⁰ Сви цитати из драме *Мухаџир* преузети су из: О. Ђикић, *Сабрана дјела*, приредио Ј. Лешић, Сарајево 1971, 318-343; Колико је након Анексије емиграција босанско-херцеговачких муслимана узела маха и колико је верско осећање код њих било изражено забележио је и Гастон Гравије наводећи да су у Београду они пунили читаве возове који су одлазили за Турску: *У првим мјесецима одлажаху аге и бегови, засебно са својим породицама; сада, то су масе сиромашних сељака којима је једва преостало да се прехране кад су узели своје приходе од кметова и платили порезе које дугују држави; ту је било исто тако мноштво младића који нису запамтили вријеме Турака, - и сви се слагаху говорећи да онај није Турчин који не живи на султановој земљи“*, Г. Гравије, *Емиграција Муслимана из Босне и Херцеговине*, Преглед, бр. 7-8 од 15. јануара 1911. у Сарајеву.

расе, свог језика, са којима су одувек били и са којима морају навек бити“.⁶⁵¹ У некрологу објављеном у „Политици“ Јован Дучић је забележио: „Млад, пун полета, у 34. години живота, морао је оставити недовршене и врло важне послове, човек у чијим је рукама био онај златан конач политички који би Српском Народу створио парламентарну већину, а Босни и Херцеговини лепшу будућност...Јадни Османе, нека ти је лака земља, којој си сав век посветио и за коју си тако несебично, мудро и поштено радио!“.⁶⁵² И заиста, Осман Ђикић је био пре свега национални радник чија је поезија била саставни део његовог националног рада а не нешто што је остало у његовој сенци, како се данас често истиче. Мада се са ове временске дистанце његовим стиховима приписује осредњост, и мада му је српска књижевна јавност заиста била наклоњена пре свега због његовог националног опредељења стављајући у други план стварну књижевну вредност његовог литерарног стваралаштва, мора се имати у виду да је Осман Ђикић живео пре свега сувише кратко да би стигао да испољи свој прави књижевни таленат и песничку индивидуалност, а да је стихове, услед социјално-културних и политичких активности, писао још и краће него што је живео. И поред тога, Осман Ђикић се остварио на свим пољима свога деловања и као такав је остао упамћен. Био је не само песник, писац, новинар, педагог, учитељ и политичар већ пре свега један културолошки феномен свога доба, остваривши за своје 33 године нешто за шта многим не би била довољна ни три животна века стогодишњака. Реформатор, идеолог и васпитач, читав свој кратки живот је посветио подизању муслиманске младежи у просветном, културном и друштвеном погледу и као такав је постао симбол муслиманске омладине и на националном и на књижевном пољу.

Представници такве омладине били су и рођаци С. Авдо Карабеговић и Авдо Карабеговић Хасанбегов, обојица рођени 1878. и обојица, попут Османа Ђикића, умрли веома млади не успевајући да у потпуности развију свој песнички таленат. Мада рођен у Босни и Херцеговини, С. Авдо Карабеговић је већи део свог живота провео у Србији где је био у сталном додиру са савременим српским писцима и токовима српске књижевности што је на њега остављало посебан утисак и

⁶⁵¹ Ј. Скерлић, нав. дело, 217.

⁶⁵² Ј. Дучић, *Осман Ђикић*. – *Неколико црта из живота једног великог човека* – , Политика, бр. 2934 од 18. марта 1912, у Београду, 2.

определило га да се још јаче од Ђикића идентификује са српском националном идеологијом, и Србијом као пијемонтом ослобођења и уједињења јужнословенских народа. Омиљен и радо приман у српским књижевним круговима, добијао је велики публицитет за своју патриотску поезију која је свој главни изражај, попут Ђикићеве и Сулејманпашићеве, добила у збирци песама „Побратимство“. Нарочито је његова песма *Српству* изражавала овај однос према заједништву и братској љубави, сагледавајући сва три конфесионална елемента као целину једног, српског народа:

*Па нек нам то цвијеће
Широм Босне цвјета, мири,
Нек се љубав, слога братска
Међ' тровјерном браћом шири.*

*Нек душману око стане,
Као што му стати мора,
Гледајући – гдје из слоге
Моме роду свиће зора...⁶⁵³*

Попут Османа Ђикића, и С. Авдо Карабеговић је многе своје стихове посветио српским писцима тога времена Алекси Шантићу, Јанку Веселиновићу, Стевану Сремцу, а једна његова песма посвећена српском свештенику Јеврему Станковићу наишла је на буран одјек у муслиманским листовима, нарочито „Бехару“, због чега су национална копља још једном укрштена, где друго, него у књижевним часописима. Тако је „Босанска вила“ у оштром националистичком тону одговорила „Бехару“ на његове нападе уперене против Карабеговића што пева песме православним поповима: „То је њему чудо и срамота, а није чудо и није му срамота што је његов уреник Едем Мулабдић подпресједник хрватскога пјевачког друштва Требевића! Није му чудо што се и он и његова дружина служе латиницом, није му чудо што се он и његова дружина називају Хрватима. Бехар у чуду вели: «Нека нам Карабеговић нађе крићанина, који би спјевао оду једном хоџи, што је улагао труд око вјерског одгоја самог Карабеговића.» За крићане не знамо, (који су тако плахо прирасли за срце уреднику «Бехара») али знамо истинитих догађаја код Срба православне вјере. Наши сарадник Алекса Поповић оградао је гроб и подигао нишан свом хоџи Мехмед еф Пазарцу на Бакијама, што га је научио турском језику. Нека

⁶⁵³ С. А. Карабеговић, *Српству*, Побратимство, 103.

загледа уредник «Бехара» у српске народне пјесме, па ће наћи много примјера братске слоге и вјерности између двовјерне браће“.⁶⁵⁴

Највише података о животу, раду и пре свега размишљањима С. Авда Карабеговића налазимо у споменици објављеној након његове смрти, у којој су његови пријатељи и познаници изнели сећања на овог значајног српског песника описујући његов приватни, јавни и књижевни живот.⁶⁵⁵ Тако сазнајемо да је једном приликом, на питање српског песника Милорада М. Петровића шта му значи ово „С“ испред имена, Авдо одговорио „Србин“.⁶⁵⁶ Управо због такве дубине својих националних уверења, Карабеговић је уживао велико поверење својих пријатеља у Србији па Милорад Петровић даље пише о утиску који је Авдо Карабеговић оставио када је дошао на школовање у Алексинац појавивши се у униформи цариградског лицеја са високим цариградским фесом на глави:⁶⁵⁷ „Нама, омладинцима у Учитељској школи беше веома мило, кад чусмо да ће он остати са нама: Име Авде Карабеговића, било је већ познато међу нама из књижевних листова, у којима се он час по час са својим красним родољубивим песмама јављао...У времену кад је Авдо дошао у Србију, пада и покрет у Босни, за зближење трoверне браће. И, будући да је Авдо био један од првих носилаца те идеје, то он убрзо стече безброј пријатеља, и његова је појава свуда праћена са необичном љубављу и симпатијама“.⁶⁵⁸ Наравно, како је то тада обично бивало, као омиљен у Србији изазивао је подозрење у Босни и Херцеговини не само међу својим муслиманима, већ и код аустријских власти. Приликом једног преласка у Земун, у приватну посету, ухватила га је аустријска полиција и спровела у Пешту на одслужење трогодишњег војног рока, мада је као средњошколац имао право на годину дана служења војске. Карабеговићу то право не само да је било ускраћено него му је након истека три године војни рок продужен за

⁶⁵⁴ Аноним, *Чудо и срамота*, Босанска вила, бр. 9 од 15. маја 1903. у Сарајеву, 177.

⁶⁵⁵ Садржајну биографију песника С. Авде Карабеговића, употпуњену архивским материјалом, објавио је и Дејан Павић 2009. године: Д. Павић, *Биографија Авде Карабеговића Србина (1878-1908)*, Мали Зворник 2009.

⁶⁵⁶ М. М. Петровић, *Авдин потпис*, Авдина споменица, 50.

⁶⁵⁷ С. Авдо Карабеговић је Учитељску школу у Алексинцу уписао након трогодишњег боравка у Цариграду на Царском лицеју који је похађао као султанов питомац што су му били омогућили утицајни људи из Србије, пре свега Аћим Чумић, покровитељ и мецена свих младих Срба муслимана. Како наводи Осман Ђикић, Авдо као слободан песнички дух и већ младић од 19 година није могао да се привикне на строгу интернатску дисциплину због чега је прешао на школовање у Србију. (О. Ђикић, „*Мусаваат*“ о Авди, Авдина споменица, 26).

⁶⁵⁸ М. М. Петровић, *О Авди*, Авдина споменица, 38.

још годину дана. Аустријске власти су сматрале да ће га на тај начин бацити у заборав код његових књижевних и политичких пријатеља те да ће му књижевно-национално ангажовање у коме је он већ тада био афирмисан сасвим неутралисати. Карабеговић је најзад ослобођен захваљујући заузимању Аћима Чумића који је лично ишао у Пешту да интервенише, и након краћег боравка на Учитељској школи у Пакрацу, вратио се у Алексинац где је 1905. године завршио школовање.⁶⁵⁹ Исте године је постављен за учитеља муслиманске деце у Малом Зворнику, али оронuo и већ озбиљно нарушеног здравља након ове немиле епизоде у његовом животу, умро је после само три године.

Оно што је за тему сарадње књижевности и политике у остваривању националне свести и идентитета, нарочито међу младим муслиманима тога доба, такође занимљиво, јесте једна слика из Авдиног живота која нам пружа увид у једну сасвим некњижевну врсту утицаја српских књижевника на не само литерарни, већ и приватни живот ових младих људи. Наиме, током свог службовања у Малом Зворнику, Авдо Карабеговић се заљубио у једну православну учитељицу из Босне којом је хтео и да се ожени. Томе су се одмах успротивили Бранислав Нушић и Стеван Сремац сматрајући то грешком која би се могла вишеструко осветити његовој пионирској улози у национализовању муслимана. Сремац је сматрао да

⁶⁵⁹ Аћим Чумић је био јединствена личност српске историје, нарочито значајна у погледу православно-муслиманског зближавања на коме је радио до краја свог живота. Био је адвокат, судија, професор права на Великој школи, касније члан Српског ученог друштва и почасни члан Српске краљевске академије, али и кратко време министар унутрашњих послова и председник владе Кнежевине Србије. Важио је за темпераментног човека оштрог језика и изузетне интелигенције, омиљеног међу својим студентима који су редовно устајали у његову одбрану. Године 1878. је ухапшен од стране либералске владе због наводног учешћа у Тополској буни након чега је осуђен на смрт, да би та одлука била преиначена у десетогодишњу робију. По доласку напредњака на власт 1880. је пуштен из затвора, након чега је, по сопственом избору, иако му је нуђено, одбио да се врати у политику. Ипак, наставио је предано да се бави културно-националним послом и важио је за мецену и заштитника многих младих људи, нарочито муслимана наклонених српској националној идеји. У „Босанској вили“ је по његовој смрти 1901. године објављен некролог на четири стране у коме се, осим неправде која му је током живота нанета, наводе и сва велика дела која је учинио за Србију и њену будућност: *„И Србин – био он на дну далматинскога Јадрана, или у врху Приморја или на ограницама Карпата, био испред Балкана или далеко за леђима Фрушке Горе – од Солуна до Будима – кад говори о Чумићу, са поштовањем изговара његово име, оно је светиња како онемо што се крстом крсти, тако и онемо што у џамији клања...Одушевљен напредним, хуманим идејама, жива темперамента а темељно образован и обдарен необичним даром, јели чудо, што је појавом својом на попрштиту јавног рада, овакав један горостас заталасао све слободоумније елементе у Србији и испунио одушевљењем омладину према новим идејама...Овај велики човек испео се на једно више гледиште и отуда радио за један виши циљ државни: - он је у духу јединио и спајао далеке стране и крајине Српства. Он је у духу ујединио један народ, који има два имена и писменице, који има три вјере и четири господара“.* (М., Аћим Чумић, Босанска вила, бр. 1 од 15. јануара 1902. у Сарајеву, 1-4).

Авдо треба да се ожени искључиво муслиманком „а ако му је по вољи, и са две... три...“, додајући да његова супруга треба да буде из најбољих кућа босанских мухамеданаца око чега би српска држава требало да се потруди: „Јер, наши мухамедовци за још дуги и дуги низ година имају да остану бар у кућама својим своји...Тек онда ће они бити потпунце и наши. Лацманизам не сме тако брзо да прескочи зидове њихових авлија нити да завири под јашимак и ферецу...Буде ли то пре времена, он ће их подерати, затровати и отуђити, а тиме уништити осећање које се тек буди и има пробудити према Српству и Србизму. Нижи слојеви мухамеданског живља, кад би спазили шта њихови просвећени и „посрбљени синови раде, вратиће се вери и побећи од народности!“⁶⁶⁰ Уосталом, говорио је Сремац познајући изгледа добро свог младог штићеника: „Нова варошица, нова девојчица“.⁶⁶¹ Сремац је очито имао читав програм развијања Карабеговићеве национално-политичке улоге међу босанско-херцеговачким муслиманима. Имајући у виду Авдин тежак положај са платом малозворничког учитеља одређеном за стране поданике, што је сматрао бесмисленим бирократским односом српске државе према Карабеговићу, Сремац је ипак исправно предвидео да „чим постане наш поданик, врата Босне биће му затворена“. И заиста, одмах након указа о пријему у српско поданство, заједно са честиткама пријатеља добио је и обавештење да не сме више у Босну.⁶⁶² Ипак, национални задатак који му је био намењен од стране српских књижевника прекинула је туберкулоза којој је Авдо Карабеговић убрзо подлегао, остављајући, макар кроз своју поезију, неизбрисив траг великог српског родољуба. Сахрана С. Авде Карабеговића којој је присуствовао крем српске књижевне и интелектуалне елите обављена је на Новом гробљу у Београду, а Бранислав Нушић се од њега опростио речима: „Пођи мирно пред Алахов престо, мој слатки Авдо! Док си задњијем погледом својим сагледао злу судбу твоје Отаџбине; дотле си смрћу твојом прогласио празник светога братства Срба православних и муслимана, које је негда вјера дијелила, али које је крв сад зближила, свезала и под заједнички барјак

⁶⁶⁰ Ж. Радосављевић, *Сремчев програм о Авди*, Авдина споменица, 42.

⁶⁶¹ Исто; Карабеговић је и током боравка у Пакрацу био заљубљен у једну младу „Хрваткињу вере Мојсеја“ по имену Емира. Њој је посветио читав циклус песама у својој збирци, под називом „Емире“. (Д. Ј. Филиповић, М. М. Петровић, Ж. Радосављевић, *Авдине љубави*, Авдина споменица, 44-47).

⁶⁶² Ж. Радосављевић, нав. дело, 42.

сабрала“.⁶⁶³ Од песника се опростио и шабачки хоџа Мехмед Хашимић речима: „Авдо, земљаче! На овој грудви слободне земље Србинове нашли смо уточишта и ти и ја. Не жали, Авдо, што ће те она покривати, јер те је волила и сматрала као сина свога рођенога“.⁶⁶⁴

Ништа мање трагичне судбине био је и његов рођак Авдо Карабеговић Хасанбегов који је поживео тек 22 године. Мада се за њега често наводи да му је патриотизам био противречан као и да је имао различите националне тежње обавијене једном, босанском домовинском припадношћу,⁶⁶⁵ такве тврдње се ипак морају узети с резервом, имајући у виду околности у којима је живео и писао Авдо Карабеговић Хасанбегов. Пре свега, Карабеговић је веома рано остао најпре без оца, а потом и без мајке, због чега му је као осамнаестогодишњем младићу на терет пало издржавање млађег брата и сестара. Највише због тога, он никада није, за разлику од Ђикића и свог рођака С. Авде Карабеговића, напуштао родну Босну и Херцеговину, подносећи велики терет своје средине која га је не само гледала са подозрењем, већ му и као „издајци турске вјере“ претила паљењем куће испред које се, како наводи Авдин биограф Стеван Бенин, „фанатична светина скупљала ноћу кад је Авдо по обичају свом радио за писаћим столом, и бацала се камењем, блатом и балегом на прозоре и кућу, не дајући му да на миру ради“.⁶⁶⁶ Оваква ситуација је била изазвана најпре Хасанбеговим објављивањем босанских народних приповедака на препоруку његовог школског учитеља Матије Соча, као и једне песме у хрватском „Бршљену“, због чега је добио епитет „владина улизица“ и „ипијун“, да би му након објављивања у „Босанској вили“ песме *Мати и син* у којој га мајка на самртној постељи заклиње да остане веран своме роду, домовини и вери, иако се ниједним стихом не помињу

⁶⁶³ Б. Ђ. Нушић, *Алах-рахмет ејле'н!*, Авдина споменица, 7.

⁶⁶⁴ Хоџа М. Хашимић, *Авди над гробом*, Авдина споменица, 23.

⁶⁶⁵ Мухсин Ризвић наводи за Хасанбегова да је у неким фазама свог живота показивао однос позитивног афинитета према хрватској књижевности што се огледало у његовој сарадњи у хрватским листовима, као и компромисан став између српства и хрватства уз исказивање босанског домовинског осећања, мада истиче да је песник ипак нагињао српско-муслиманским националним осећајима и патриотизму. (М. Rizvić, нав. дело, 166); Станиша Тутњевић пак наводи да је, за разлику од С. Авда Карабеговића, патриотизам Хасанбегова нешто разурђенији јер уз српску националну свест подразумева и босанску припадност што се, по њему, најбоље може видети у постхумно објављеној збирци Карабеговићевих песама у којој прве песме, свака на свој начин, изражавају једну од три могуће патриотске тежње, српске, хрватске и босанске, које се у неким аспектима чак међусобно и искључују. (С. Тутњевић, *Национална свијест и књижевност муслимана*, 74-75).

⁶⁶⁶ С. Бенин-Вршчанин, *Авдо Карабеговић Хасанбегов. Критичка биографија*, Дјела Авда Карабеговића Хасанбегова, књ. I, Сомбор 1903, 16.

Србија и српство, фанатични муслимани његове родне Модриче претили да ће му због издаје избацити мртву мајку из гроба називајући је „*кујом која је ово итене окотила*“.⁶⁶⁷ Ситуација се смирила тек кад је објавио песму посвећену султану Абдулхамиду II, такође у „Босанској вили“,⁶⁶⁸ мада је Хасанбегов до тада већ увелико стекао епитет србофила због сарадње са бројним српским књижевним часописима. Једна од најупечатљивијих у том смислу била је његова песма *У очи видова*, посвећена Косову, која се једно време певала и као народна песма:

*Еј, Косово, тужно и жалосно!
Склања ли се за високе горе
Јарко сунце сјетно, невесело,
Да не гледа ђе се браћа боре?*

*Да не гледа мачеве кржаве
Ђе брат брату кроз груди пробада,
Да не гледа срца издајничка
Ђе паклена злоба, завист влада.*

*Да ли чекаш ај, Косово тужно!
Нове братске борбе и мегдана?
Да ли чекаш – еј судбино клета –
сретнијега туде Видов дана.*

⁶⁶⁷ Исто; Врло је могуће да је и поред сасвим неутралног исказивања родољубља у песми Хасанбегова, без икаквих назнака српског национализма, овакву реакцију међу муслиманима изазвала чињеница да је његова песма *Мати и син* објављена одмах испод песме С. Авда Карабеговића *Српству*, што је допринело можда несвесном визуелном повезивању ових песама и приписивању српске националне обојености код обе. (С. А. Карабеговић, *Српству*, Босанска вила бр. 20, од 30. октобра 1896. у Сарајеву, 319; А. Карабеговић Хасанбегов, *Мати и син*, исто, 319-320).

⁶⁶⁸ А. К. Хасанбегов, *Химна Њ. Ц. В. султан Абдул Хамиду Хану Газији II*, Босанска вила, бр. 8. од 30. априла 1898. у Сарајеву, 118; И сам Ђикић је испевао једну песму посвећену турском султану и објавио је у „Побратимству“ (О. Ђикић, *Њег. Цар. Величанству Султан – Абдул Хамиду Хану II-оме, Побратимство*, 50-51).

*Или чекаш да изглади вр'јеме
Црне боре са твојега чела,
Да на гробљу праотаца својих
Загле се браћа превесела.*

*Да ли чекаш братско разбојиште,
Опет бојна труба да затруби?
Или чекаш – ах злаћани санци – !
Да се Призрен с Авалом пољуби?!⁶⁶⁹*

Пошто је неминовно и аустријска власт бацила своје сумњичаво око на младог песника, притиснут животним недаћама, Хасанбегов је 1900. године објавио химну Фрањи Јосифу I након чега је по препоруци Косте Хермана, са свршена само четири разреда основне школе, добио од Земаљске владе дозволу да се упише у Учитељску школу у Сарајеву уз бесплатно становање и све остале потрепштине.⁶⁷⁰ Мада је због туберкулозе његов боравак у Сарајеву потрајао свега три месеца, све набројено заједно указује више на његову борбу за опстанак и одржање породице у замршеној босанској средини, него на национално и патриотско колебање. Под великим утицајем свог рођака С. Авде Карабеговића који га је у младости научио ћирилици, а онда и самог Ђикића, Хасанбегов је од почетка до краја био одан српској националној идеји, и као такав је и упамћен. Управо због тога су се и српски књижевни кругови након његове смрти потрудили да му дело не падне у заборав. За то је пре свега био заслужан Светозар Ђоровић коме је песник са самртничке постеље послао своје песме да их објави: „*јер ја сам ти, брате, тешко оболио, па их код себе не смијем оставити, јер би се за увијек посве изгубиле*“.⁶⁷¹ Управо из ових речи се види колико Хасанбегов није имао поверења у своју средину, а Ђоровић је, након што му је песме објавио 1902. године, у том смислу у предговору додао и

⁶⁶⁹ А. Карабеговић Хасанбегов, *У очи Видова 1898.*, Босанска вила, бр. 11, од 15. јуна 1898. у Сарајеву, 161; Мотив Косова је био заступљен и у поезији Османа Ђикића: „*Појала је славу пређа мојих давни', И моћ Србинову Душанова доба, Појала је храброст бориоца славни', С' Косова крвава, - Србинова гроба*, (О. Ђикић, *Сан, Побратимство*, 37-39).

⁶⁷⁰ М. Rizvić, *nav. delo*, 167-168.

⁶⁷¹ С. Ђоровић, Предговор у књизи: Авдо Хасанбегов Карабеговић, *Песме*, Београд 1902, III.

следеће речи: „Многи су га мрзили и то баш због тога, што се јавно називао Србином и што није, поред свих њихових савјета, хтио да се одрече тог имена. Ради тога мрзио је и он њих“.⁶⁷² Да је та мржња била дубоко укорееена, бар код његових једноверника, сведочи један догађај из последњих дана песниковог живота забележен од стране његовог биографа Стевана Бенина. Наиме, пошто га је смрт сустизала у зиму 1900. године, Хасанбегов је изразио забринутост да ће га по том времену бити тешко сахранити, на шта је добио одговор: „Умри ти само! Таких ћемо ми хиљаду закопати!“⁶⁷³

У сваком случају, окупљене на једном месту и објављене 1902. године у збирци, песме Авда Карабеговића Хасанбегова могле су одавати утисак противречности и националног колебања, међутим, уколико се посматрају у оквирима његовог кратког животног пута опточеног свим врстама недаћа које су могле пасти на плећа једног младог човека, та противречност добија сасвим другу слику. Ту слику је препознала српска књижевна и културна јавност не само кроз Светозара Ћоровића, већ и кроз српску националистичку омладину отелотворену овога пута у групи ђака сомборске препарандије, и уз подршку сомборског издавача и штампара Владимира Бајића Суботичанина. Читава акција ових младих ентузијаста састојала се у намери да у 4 књиге које би излазиле у размаку од месец и по дана, објави укупно песничко дело Авда Карабеговића Хасанбегова и прикупи средства за подизање песниковог споменика.⁶⁷⁴ Намера ипак није до краја остварена услед недостатка материјалних средстава и недовољне заинтересованости српске читалачке публике, због чега су изашле само две књиге 1903. и 1904. године, од којих друга искључиво захваљујући личним средствима учитељских приправника Стевана Бенина и Марка Поповића.⁶⁷⁵ У поговору друге књиге под насловом *Да се разумемо*, они се жале на лош рад повереника и рђав одзив потенцијалних купаца у акцији објављивања дела „*песника и родољуба српског, узор-омладинца муслиманског*“ којој су они приступили с намером да „*припомогну зближењу српске*

⁶⁷² Исто.

⁶⁷³ С. Бенин-Вршчанин, нав. дело, 20; На крају своје студије Бенин наводи да је податке из живота Авда Карабеговића Хасанбегова добио од његовог рођака и имењака, у то време учитељског приправника у Алексинцу, мислећи притом на С. Авда Карабеговића (Исто, 57).

⁶⁷⁴ И. Негришорац, *Српска књижевност у периоду транзиције и муслимански културолошки контекст*, Летопис Матице српске, књ. 482, св. 4, Нови Сад 2008, 895.

⁶⁷⁵ Исто, 896.

православне и мухамеданске омладине“.⁶⁷⁶ Оно што пак највише упада у очи јесте чињеница да након ове друге књиге, дакле од далеке 1904. године, у српској књижевности нема ни једног издања дела браће Карабеговића, двојице најистакнутијих књижевних бораца међу муслиманима за национално јединство и напуштање верских стега.

Иначе, песник Авдо Карабеговић Хасанбегов је још у своје време сматран најталантованијим од представника муслиманске књижевне четворке наклоњене српској националној идеји због чега је српска критика, ионако наклоњена овим писцима због њихове националне оријентације, имала и највише речи хвале за његово песничко умеће. Гоњен двама највећим непријатељима, болешћу и сиромаштвом, испевао је стихове пуне горчине и меланхоличне атмосфере који су му прибавили епитет песника *„изнад свих Муслимана који пјевају српским језиком“*,⁶⁷⁷ Јаша Продановић је у том смислу био и најиндикативнији: *„Карабеговић је млад умро; кад је требало тек да почне свој рад, он га је већ завршио. У таквом случају критика чешиће намерно постаје милостивна, и да заглади зло, што су га природа и људи учинили песнику, она обасипа његове радове раскошним похвалама. Када је реч о Карабеговићевим песмама, такви су обзири сасвим излишни: о њима би се могло рећи много добрих речи, па баш и да песник није вршио своје рачуне с овим светом“*.⁶⁷⁸

Четврти из ове групе најзначајнијих представника српске оријентације међу муслиманским песницима, и један од тројице аутора збирке песама *„Побратимство“*, Омер-бег Сулејманпашић Скопљак који се често потписивао и као Деспотовић, сматран је најслабијим песником од четворице, али и активним национално-политичким радником попут Османа Ђикића са којим је у Сарајеву уређивао лист *„Босанско-херцеговачки гласник, лист за политику, економију и књижевност и за интересе муслимана у БиХ“*. Сулејманпашић је и са својом поезијом и са разним етнографским прилозима од почетка био сарадник бројних српских листова. Један

⁶⁷⁶ С. Бенин, М. Поповић, *Да се разумемо*, поговор у књизи А. Карабеговић Хасанбегов, *Дјела*, књ. 2, Сомбор 1904, 161; И. Негришорац, нав. дело, 896.

⁶⁷⁷ Аноним, *Последња песма Авда Карабеговића-Хасанбегова*, Српски књижевни гласник, књ.1, св. III, Београд 1901.

⁶⁷⁸ Ј. Продановић, *Пјесме Авда Хасанбегова Карабеговића*, Босанска вила, бр. 13, од 15. јула 1902. у Сарајеву, 255.

пример његове нарочите посвећености српско-муслиманској фолклорној сарадњи забележен је у „Босанској вили“, и то као напомена Сулејманпашићева испод епске песме *Женидба Ђејванагић-Мехе* коју је приложио часопису. Описујући песму као „Српска народна мухамеданска пјесма из Бугојна“ Омер-бег је, наводећи бројне примере из епске народне поезије, како би читаоцима приближио јединство народног духа и традиције, позвао свакога, без обзира на вероисповест, да сакупља народне умотворине, биле оне у духу муслиманске или православне вере. Његов позив представља сликовит пример и јасну слику на којој су почивала настојања ових младих људи да пробуде српска национална осећања код својих једноверника у Босни и Херцеговини:

„Ову сам пјесму прибељежио од Зијада Фазлибеговића, из Горуше, котар Бугојно. Није само ово једина пјесма коју Зијад знаде. Он зна силесију блага нашега лијепога српскога народа, што пјесама, што приповедака, па и басни, али на жалост, наш је народ ударио у умјетничко пјесништво и приповиједање, па докле ми Срби умјетничке пјесме кујемо и приповијетке пишемо, дотлен се туђин богати нашим српским благом, које нам је остало иза наших славни дједова.

Браћо Срби без разлике вјере! Скупљајте што више наше народне умотворине, не гледајте кад Мухамеданац пјева, па каже:

*А тако ми дина и имана,
И нашега поста Рамазана,*

или православни:

*А тако ми крста и Исуса,
и недјеље свете Госпојине.*

Ово нек нас не прави туђим, јер је то све на нашем лијепоме српском језику пјевано. У много ћете пјесама наћи где Мухамеданац пјева светога Саву, као што је и у овој пјесми:

*А не може куриум бити Мехе
На Мехи су до три хамајлије,
Што је писо хоџа из Едирне,
Први имам међу евлијама
А четврта што је хамајлија,*

Остала је иза светог Саве.

Види се да је то један народ на једном језику пјевао, па ништа нас не смета и не треба да смета што је Мухамеданац пјевао у духу исламске вјере, или православни у духу хришћанске јер

Проклет био ко рад вјере,

На својега режи брата,

Јер несрећа сва извире,

Само из тог калног блата.

Наш народ има много народних умотворина као н. пр. пјесама, басни, прича, приповједања о јунацима, о дервишима, о светоме Сави, св. Василију и т. д. Са два је разлога штета да се слабо заузимамо за народне умотворине.

I. Што, ако ми не укитимо у једну киту то природно цвијеће, доћи ће странац, па ће га у свој врт пресадити.

II. Наши народни пјевачи, као мој Зијад и др. умријеће, јер нијесу донијели фетве да ће хиљаду година живјети, па се с њима у црну земљу закопа и наше српско народно благо, па зар то није пушта штета и грехота.

Наш српски народ слави и у звијезде кује пјеснике, који умјетничке пјесме пјевају, а девета му је брига гуслар. А неће да се сјети да су гусле Србина одржале и мило нам Српство у најгорем земану сачувале – јер

Гусле су ме пјеват научиле,

И бој бити са душманом клетим

или

Ја ћу узет гусле јаворове

Па ћу ићи од града до града,

А пјеваћу што ми грло даје,

Какав нам је зулум од Турака.

Све кад смислимо шта су Србину гусле јаворове дале, треба гуслара да слаavimo као и пјесника.

Наш врли Србин католик, српски књижевник Вид Вулетић-Вукасовић потако је у дичној нам „Бос. Вили“ бр. 3. од г. 1897., да се што више скупља прича о светом Сави, па се ево и моја маленкост одазива предлогу брата Србина католичке вјере,

те у истом смислу моли браћу Србе Мухамедове вјере, да што више обрате пажњу на народне умотворине, пјесме и приче и т. д.

Нека Мухамеданац слободно забиљежи ако чује коју о св. Сави, а правосл. и католички Србин о Кајимији, Шјехи, Сирији, Ајваз-деди и др. јер нас то ништа у нашим вјерама помести неће и учинићемо за мили српски народ корист и упознати га са његовим јунацима. Такође су важне приче о нашим гласовитим Србима на пр. Мехмед-паши Соколовићу, Али-паши Ризванбеговићу (којега је унук царски ферик, познати и признати ватрени Србин њег. преузв. Мехмед Али-паша), Вуку Јајчанину и др.

А ево нам дичне „Виле“ која ће радо све то своје народу штампати, па још и други наши српски листови.

Завршујући кличем:

Боже слоге, биће свега!

У Сарајеву, 11. Ребиулевела 1897.

Омер-бег Сулејманпашић⁶⁷⁹

Осим намере зближавања, овај Сулејманпашићев позив је представљао покушај утицаја не само на муслимане, већ пре свега на српску књижевну и културну јавност да обрати пажњу на народну поезију, нарочито ону муслиманску, коју су Земаљске власти кроз Хермана и Љубушака, као и Матица хрватска, у том периоду већ присвајале свака на своју страну. У том правцу је уосталом деловао и Осман Ђикић својим *Херцеговачким бисером*, такође оглашеним у Босанској вили уз слична упозорења, међутим, као и много пута пре и након тога, апели су остали без одјека и пре свега, материјалне подршке.

Изразита српска оријентација Омер-бега Сулејманпашића посебно је болела конзервативни муслимански свет и то нарочито због његовог порекла у високом муслиманском племству.⁶⁸⁰ Због тога су посебно муслимански листови покушавали на све начине да га дискредитују, а један такав покушај је чак довео и до делимичног успеха. Након објављивања збирке песама „Побратимство“ у којој је Сулејманпашић

⁶⁷⁹ Омер бег Сулејманпашић, *Женидба Ђејванагић Мехе*, Босанска вила, бр. 22. од 30. новембра 1898. у Сарајеву, 341.

⁶⁸⁰ Омер-бег Сулејманпашић је био потомак београдског везира Сулејман-паше Скопљака. Детаљније о његовим биографским подацима и књижевном стваралаштву погледати у: Омер-бег Сулејманпашић-Деспотовић, *Српству*, приредио Ј. Бајић, Београд 2001.

учествовао са девет песама,⁶⁸¹ то учешће се показало проблематичним због чега је на њега пала одређена сенка сумње. Наиме, једина критика на ову збирку муслиманског листа „Бошњак“, критици било какве врсте муслиманско-православног зближавања иначе врло наклоњеног, била је изјава узета од Сулејманпашића у којој се он ограђује од збирке, уз инсистирање да је објављена без његовог знања и пристанка: „...оне пјесме, које сам ја пјевао у својим младим данима, у данима када управ нијесам знао шта радим, јер сам био заведен на странпутицу и јер сам се налазио у проклетом инаду...Ово је заиста скрајњи безобразлук и дрскост, штампати нешта не сам без приволе аутора, него још к томе и поред одлучног противљења истог. Овака шта могу учинити само они, који не располажу са здравим умом а на силу хоће да постигну оно, за чим теже.“⁶⁸² Иако је изјава била сасвим прилагођена националистичком „Бошњаковом“ тону и највероватније изнуђена како би се разбио овај песнички тројац, Сулејманпашић је није демантовао, мада је индикативно да је реакција у виду објављивања осветничке песме његових другова, који су таквим мерама често прибегавали при издаји заједничких идеја, свакако изостала. Уосталом, најбољи демант је био Сулејманпашићев даљи рад и нарочито сарадња са Османом Ђикићем у „Босанско-херцеговачком гласнику“, листу изразито наклоњеном муслиманско-српској сарадњи чији је Сулејманпашић био и власник и уредник. Због тога се права позадина читавог случаја са „Бошњаком“ може протумачити пре свега као тактички потез сузбијања национално-политичких ефеката збирке која је у српској јавности имала велики одјек као круна културно-политичких настојања за национално придобијање муслимана.

⁶⁸¹ Нашему Халифи; Српству; Жеља; Лети пјесмо!...; Њој; Прва чаша; Пјесникова молитва; „Цариградском гласнику“ и Устајте браћо!...

⁶⁸² Omer beg Sulejmanpašić, *Izjava*, Вошњак, бр. 51, од 20. децембра 1903, у Сарајеву, 3.



94. Алекса Шантић.

9. Алекса Шантић

(извор: <http://srpskobлаго.rs/aleksa-santic/>)



10. Јован Дучић

(извор: www.rtv.rs)



11. Осман Ђикић

(извор: https://en.wikipedia.org/wiki/Osman_Đikić)



12. С. Авдо Карабеговић

(извор: https://en.wikipedia.org/wiki/Avdo_Karabegović)



13. Омер-бег Сулејманпашећ Скопљак (Деспотовић)

(извор: https://sr.wikipedia.org/wiki/Омер-бег_Сулејманпашећ)

Процес националног освешћивања који је у 19. веку, пратећи европске токове, захватио читав балкански простор и све његове народе помажући им у борби за ослобођење од вишевековне османске доминације, водио је ка једном циљу - стварању националних држава са сопственим политичким и културним идентитетом и интегритетом. Једини невољни да учествују у процесу сопственог националног одређења били су муслимани словенског порекла који су свој политички и културни идентитет сматрали већ оствареним, изједначавајући га у потпуности са Османским царством и исламском религијом. Ипак, ново време је доносило и нова друштвена правила и норме којима се требало прилагодити што је најтеже падало управо словенским муслиманима настањеним преваходно у Босни и Херцеговини. Како је национално одређење према верској припадности, иначе непознато актуелним европским теоријама о раси и нацији, почело да хвата дубљи корен на словенском Југу, приступило се „национализацији“ муслимана на етничкој и језичкој основи у складу са модерним европским концептом националне идентификације. Суштина је била у томе да се муслимани одреде национално, задржавајући при том своју исламску веру која им је дошла накнадно, те као млађа у односу на етничко порекло, није могла, тако се бар сматрало, представљати и примарно одређење. Проблем је настао оног тренутка када је, не узимајући у обзир дубоку укорененост ислама за кога је припадност нацији европског типа била практично непозната и суштински неважна, овом делу словенског становништва почело да се намеће више националних опција. У ситуацији у којој је, како сликовито наводи Перо Слијепчевић „земља разривена сплеткама Аустрије...и где се Срби и Хрвати сваки дан свађају око тога чији су муслимани и чија је Босна“,⁶⁸³ избор између српског, хрватског и „бошњачког“ националног одређења довео је до дубоких подела и раслојавања код овог дела становништва, као и до својеврсног национално-религијског парадокса оличеног у „турској“ вери и „муслиманској“ нацији. Најупечатљивији пример оваквог раслојавања међу муслиманима налазимо у једном раду Дарка Танасковића који, при опису стања свести и националног статуса муслимана у време рађања прве Југославије, преноси текст из сарајевског листа „Вријеме“ у коме непознати аутор, као битну препреку југословенској слози, још

⁶⁸³ П. Слијепчевић, *Млада Босна. Напор Босне и Херцеговине за ослобођење и уједињење*, 186.

једној у низу понуђених националних опција, види у несложности муслиманске заједнице подељене на шест карактеристичних представника муслимана. Ових шест муслимана, осим што приказују стање у муслиманској заједници Босне и Херцеговине у последњим деценијама 19. и првим деценијама 20. века, истовремено приказују и разлоге због којих је њихов пут од конфесионалног ка националном идентитету био пун споредних сокака. Први муслиман је, како се наводи у тексту, прешао право из куће у чаршију, дао се на занат и трговину и поставио правило да пази само на свој посао који не треба да прелази дућански праг. Услед овакве своје просторне и духовне ограничености, у време кад се *„о Југословенима и Југославији на пуна уста говорило и у свим новинама писало“*, овај муслиман уопште није знао *„ко су ти Југословени и гдје они живе“*. Други муслиман је отишао у медресу где му је утувљено да се читавог живота треба бавити само *„научом о вјери“* пошто је све друго пролазно и испразно, а уз то и сумњиво. Трећи муслиман је завршио основну и средњу *„реалну“* школу и потом отишао у велики европски град на универзитет, одакле се вратио *„пун нових идеја, снујући како ће препородити своје најближе суглеменике“*. Четврти муслиман је, пак, отишао у Турску, завршио мектеб и медресу и *„живећи у атмосфери турског народа, учећи на турском језику, турску повјест, турску књижевност, постао је душом и срцем муслиман и осјећајима прави Турчин“*. Пети муслиман није отишао ни у школу ни у медресу, остао је у свом месту, у својој кући, где удобно живи и ништа не ради пошто је син каквог богатог бега. Од првог муслимана разликује се само по *„аристократској свијести“* која га удаљава од сваке способности за преображај. Ту је на крају и шести муслиман – сељак који је због свог ограниченог живота *„сличан младој биљци, на коју се може накалемити и племенита и отровна воћка“*. На питање како сложити ове људе, пре свега у оном најважнијем питању, питању народности, аутор текста наставља своју полемику кроз имагинарни разговор са овим типичним муслиманским представницима:

- *Мехага, које си народности?*
- *Какве народности, ја сам муслиман, и то ми је све.*
- *Али мораш бити Србин или Хрват, јер иначе, како људи кажу, мораш пртљати у Азију.*

- Па ето, ако се не коси са Исламом, назовите ме како хоћете.

У даљем разговору по питању народности, овога пута са хоцом, хоца одговара: „*Din ve millet bir dir*“, тј. вера и народност су једно. С друге стране, Цариградлија каже: „*Вала искрено да вам кажем, мене је до душе босанка родила, али ја сам и душом и срцем Османлија, јер свака османлијска и радост и жалост одјекне у мом срцу*“. Што се тиче племића без школе, он ће, по аутору, одговорити према томе с ким се више дружи: „*Ако је у чешићем друштву са Хрватима, он је Хрват, ако је са Србима, он је Србин*“.⁶⁸⁴ И заиста, на овај приказ није потребно више додати ни слова да би се увидела права слика стања међу босанско-херцеговачким муслиманима оног, па и каснијих времена. Једина разлика била је у ранијем постојању аустроугарске варијанте интегралне „бошњачке“ нације која је напуштена у првим годинама 20. века, и заједничке југословенске идеје која управо тада почиње озбиљније да се развија. Оно што је за обе ове националне категорије карактеристично је управо њихово лакше прихватање од стране муслимана и то пре свега због могућности да кроз овако створене вештачке нације буду „друго“ у односу на Србе и Хрвате, с тим што треба нагласити да је југословенска идеја у каснијем периоду код њих далеко више заживела.⁶⁸⁵

Пошто је за све време аустроугарске управе у Босни и Херцеговини национализација муслимана представљала превасходно културно-национални пројекат, он је, као што је већ речено, своје најубедљивије резултате давао управо на овим пољима. Стојан Новаковић је као политичар јавно говорио о уједињењу културом говорећи о српском духу кога је кроз читаву историју носила првенствено „*књига, пјесма и прича*“ и који је „*живио у вјери, у књизи и у језику*“.⁶⁸⁶ У том смислу је и српска књижевност настојала да делује ујединитељски и да код муслимана лимитираних верским идентитетом развије српско национално осећање. С друге стране, муслимани који су је прихватили, узвраћали су јој родољубивим стиховима у којима је бујала историјска и епска традиција српског народа. Владимир Ћоровић је у то време писао о муслиманској младежи као онима који су први осетили успех

⁶⁸⁴ Текст преузет из: D. Tanasković, „*Srbi turskoga zakona*“ ili „*Turci srpskoga jezika*“, 49-51.

⁶⁸⁵ На том становишту стоји и чињеница да је након фазе пописне неодређености, међу муслиманима процентуално било највише национално одређених Југословена. (D. Tanasković, исто, 44).

⁶⁸⁶ С. Новаковић, *Уједињујмо се културом*, Срђ, бр 1-5 од 31. јануара 1908. у Дубровнику, 1.

српског књижевног јединства без разлике вере, раскрстили са предрасудама своје околине и ушли у српске редове „*вољни да братски сносе све, шта дође*“.⁶⁸⁷ Уосталом, ако се занемари политички и историјски контекст и посматра искључиво књижевно стваралаштво, ово су биле тек две стране исте медаље. Муслимански песници који су певали српству сматрани су такође српским песницима, а њихова дела дометима српске књижевности. То није био никакав завојевачки подухват ширења српског национализма већ напротив, за то време природан књижевни оквир, нарочито имајући у виду да ако је за оновремене теорије о нацији националност везана за веру била неприхватљива, за књижевну теорију је вера као одређење националне књижевности тек била незамислива. Муслиманска књижевност је попут муслиманске нације стварана политичким путем и у њој није било места за оне који се са том политиком нису слагали. То је био још један разлог сврставања муслимана у домете српске, односно хрватске књижевности, у зависности од тога којој су се националној боји у свом литерарном стваралаштву приклонили. Истина, појавом југословенске националне па и књижевне идеологије, припадност муслимана српској или хрватској страни донекле је релативизирана, па иако на први поглед прихватљивија, за муслиманске књижевне ствараоце није донела много добра. Неславна је чињеница је да су у „југословенском“ периоду, тј. периодима, муслимани који су стварали у време буђења српског националног осећања дословно истерани из историје српске књижевности иако су, без обзира на стварне литерарне домете, у своје време писали, певали, објављивали и бивали подложни српској књижевној критици, да би поново били актуелизовани тек у време последњих националних раслојавања. То је свакако још један доказ утицаја политичког тренутка на књижевно стваралаштво који је, нарочито на овим подручјима, често надлазио књижевну моду. Поготову су овакви утицаји били изражени у нестабилним и неизвесним политичко-историјским периодима какав је 19. век на овом подручју несумњиво био. Буђење нација и националних држава захтевало је сва расположива средства за постизање што сретнијег коначног исхода, а како је домет политичких средстава често бивао ограничен, та улога је најчешће препуштана

⁶⁸⁷ В. Ћоровић, *Муслимани у новијој српској књижевности*, Преглед, бр. 9-12, од 1. априла 1913. у Сарајеву, 445, 450.

културно-књижевном ангажовању. То ангажовање је вршено и преко самих књижевних дела, али и преко књижевних часописа који су настојали да подигну свест о заједничкој историјској судбини, језику, пореклу и традицији, што је све заједно, као старије од верске припадности, требало да представља полазну основу за будуће национално опредељење. Књижевност је уосталом одувек представљала један од најбитнијих елемената националног идентитета сваке нације, што је по природи ствари чинило неодвојивом од државне и националне идеологије која је преваходно везана за политику. И поред тога, важно је напоменути да је српска књижевност друге половине 19. и почетка 20. века себе видела не као завојевача или продужену руку политичке власти, већ пре свега као ујединитеља разједињених делова исте нације.

Иако су се након аустроугарске окупације Босне и Херцеговине 1878. године муслимани, подстакнути новим заједничким непријатељем, донекле приближили оваквим ујединитељским ставовима, код већине они ипак нису заживели. Муслимани су захваљујући дубокој укореењености ислама несумњиво знали шта јесу, али не и шта би могли бити, а како свака неизвесност у човеку природно рађа страх и подозрење, одлучивали су се најчешће за ову прву, сигурнију варијанту. Осим тога, након вишевековног доминантног статуса који им је пружала једна муслиманска држава, идеја једнакости са припадницима других конфесија није им била нарочито блиска. Ту идеју је прихватила тек идеалистички настројена муслиманска омладина, али само она образована, док је већина остајала на становишту старијих, конзервативних муслиманских нараштаја да су, ако не доминантни, а оно бар први међу једнакима. Томе је свакако доприносило и наметање брзих решења сервираних у различитим облицима, са више различитих страна, па док су се књижевни часописи на својим културним страницама расправљали око тога шта су и ко су муслимани, они сами су или одлазили у Турску, или се затварали у сопствени свет у коме их се све то заправо и не тиче. Ретки су се укључивали у борбу настојећи да сопствену судбину држе у својим рукама, док је већина остајала мирно у гледалишту, чекала да види исход утакмице, и притајено се надала да победника на крају ипак неће бити.

ЗАКЉУЧАК

Један од основних предуслова за извођење закључка на одређену тему јесте и ситуација у којој је дата тема подложна закључивању. Временско и просторно ограничење задате теме свакако помажу у процесу доношења закључка, мада он, и поред тога, не мора увек бити и коначан. У супротном, могуће је изнети тек мишљења и претпоставке, као и личне ставове који, такође, не морају увек бити и исправни. Однос између српске државе и муслимана у периоду између Берлинског конгреса и Првог балканског рата, иако на први поглед просторно и временски ограничен, представља тек сегмент сложених српско-муслиманских односа у савременој историји ових простора, због чега његово временско и просторно ограничење суштински не иде даље од самог наслова рада. Такође, у покушају простог прегледа описаних догађаја, што би практично могло послужити „уместо закључка“, пред аутора се намеће и неизбежан поглед на савремени тренутак који се, и поред најбоље воље, не може избећи. Због тога је и овде, са ове временске дистанце, једини прихватљив закључак да закључка заправо још увек нема, већ само општег погледа на ствари уз тек понеки лични став на задату тему.

Као што смо у самом уводу напоменули, муслиманско питање у Србији, у свом савременом смислу, јавља се са рађањем модерне српске државе у другој половини 19. века и представља свеукупан однос српске политичке, културне и уопште интелектуалне елите према муслиманима настањеним у српским државним границама као и у српским средњевековним земљама које су током 19. века представљале политички циљ модерне српске државе. Нарочито је такав однос био усмерен према исламизованом становништву словенског порекла на које се рачунало и у националном погледу. Основно полазиште за овај однос представљала је еманципација нације као категорије која се, у свом савременом значењу, јавила у самом срцу европског континента на преласку из 18. у 19. век. Подела на Исток и Запад цивилизације, иако у суштини метафорична, још једном је повукла јасну

физичку линију између западне, хришћанске и источне, у овом случају исламске мисли. Како је Балканско полуострво и историјски и географски припадало хришћанској Европи, њене идеје су међу становнике Балкана брзо продирале, ширећи националну свест код балканских народа различитих конфесионалних припадности. Код неких се ова свест развијала брже а код неких спорије, у зависности пре свега од односа према, у то време, још увек владајућем османском режиму. Имајући у виду ационални и религиозни, исламски карактер Османског царства, национализам се јавио најпре код немуслиманских народа који су Царству вековима заузимали подређени положај. У ситуацији сталног територијалног повлачења некада моћног муслиманског царства са својих европских територија током 19. века, отпочео је и последњи чин историјске драме коју је турски историчар Илбер Ортајли назвао можда и најмеродавнијим именом „најдужи век империје“. Током свог најдужега века, Царство се суочило са европским идејама и националним покретима не само међу хришћанским, већ и међу муслиманским становништвом на својим територијама, покушавајући себи да обезбеди вештачка плућа кроз окаснеле националне покрете унутар сопственог друштва. Мада су овакви процеси били у супротности са владајућом исламском вером, раскорак између догме и живота је још једном ступио на сцену стварајући сложене и никад разрешене односе између верског и националног идентитета у савременим муслиманским друштвима.

Једно од таквих друштава представљао је и део јужнословенских народа који је током дугог боравка Царства на овим просторима примио нову религију – ислам, и са њом у потпуности поистоветио свој не само верски већ и културни, друштвени, политички и на крају, национални идентитет. У том смислу, национализам јужнословенских муслимана се није јавио као реакција на развој сличних покрета у Западној Европи или турском друштву, већ првенствено као одговор на развој националних покрета код хришћанских народа Балкана. Ови народи, који су током 19. века почели поново да преузимају доминантну улогу на полуострву, истовремено су, у очима до тада привилегованог муслиманског становништва, почели да угрожавају његов верски идентитет који су они потом настојали да штите посебним националним именом у складу са потребама савременог друштва. Унутрашња збрка између конфесионалног и националног идентитета настала већ код прве генерације

јужнословенских муслимана код којих се, у општој доминацији исламске вере и обичаја у свим сегментима живота, нација појавила као страни увоз, непотребан па чак и непожељан, преносила се и на све потоње муслиманске нараштаје доводећи до тога да су, према истраживању Милорада Екмечића, у периоду од 1868. до 1995. године, муслимани чак девет пута мењали своје национално име. Последње у низу националних имена је исто оно које је након 1878. пропагирала аустроугарска управа у Босни и Херцеговини, и које је касније од стране самих муслимана са резигнацијом одбацивано. У том смислу, иако се често могу срести тврдње о незахвалној позицији јужнословенских муслимана и њиховог националног опредељења у односу на исламску догму и став ислама према нацији, сама исламска теорија не делује да је значајно утицала на њихове националне покрете, већ превасходно политички моменат и страна којој су се у датом тренутку рачуни полагали и прилагали. Уз ону стару да никако не иде да је „Турчин са ђауром једнак“ инсистирало се једино на томе да се дотадашње разликовање верске припадности настави кроз разликовање националног имена, ма које оно било. Чини се заправо да је уместо исламске негације нације, код овог становништва дошло до својеврсног парадокса оличеног у исламу као националној религији и симболу националне идентификације.

Од тренутка када је ступила на међународну сцену као независна држава, Србија и њена политичка и културна елита настојале су да спрече овакав развој догађаја и отуђење једног дела сопственог народа ширењем српске националне мисли и идеје, сматрајући, у складу са оновременим идејама о нацији као заједници припадника истог порекла и језика, да је изградња заједничке националне државе могућа управо на таквим полазним основама. Наступ Србије према муслиманима се током првог периода поново стечене самосталности у том смислу одвијао на више нивоа међу којима се два издвајају као најзначајнија. Први је био на унутрашњем плану у смислу решавања верско-просветних прилика домаћег муслиманског становништва, у складу са међународним обавезама и спољнополитичким амбицијама земље, а други на спољном, кроз културно-национални рад усмерен ка муслиманима словенског порекла у окружењу. Неколико генерација јавних и културних радника било је активно ангажовано у овој национално-историјској мисији која је, посматрајући са ове временске дистанце, ипак дала слабе резултате.

Разлога за то је било више. Пре свега, оваквим тенденцијама је била захваћена тек малобројна образована елита и с једне и с друге стране, док је прост свет остајао изван таквих настојања. Православни српски живаљ је, оптерећен вишевековним потлаченим статусом нарочито израженим у последњем периоду османске доминације, у свим муслиманима видео „Турке“, без обзира на порекло и језик, а ни сами муслимани нису били склони заједничком покрету са онима који су до јуче били тек потчињена раја. Сеоске хоће и попови су и даље имали већи утицај на необразовано становништво од салонских говоранија просвећене господе, па је и верски антагонизам наставио да живи у дубоко подељеном друштву. Истина, кроз писану реч се настојало да се овакве разлике неутралишу међутим, књижевна дела прожета балканско-оријенталним мотивима из локалне средине, осим неспорне и трајне литерарне вредности, нису значајније утицала на српски национални покрет међу муслиманима. Само је у једном периоду, ношена крилима српске књижевности, образована муслиманска омладина настојала да код својих једноверника пробуди српско национално осећање, али су се и та настојања завршила компромисним југословенским решењем прихватљивијим од српског националног имена за већину муслиманског света. Наравно, још један разлог неуспеха може се тражити у постојању више заинтересованих страна у процесу „национализације муслимана“, пре свега Аустро-Угарске, која је својим деловањем највише ограничавала српски национални покрет покушавајући да створи интегралну нацију „бошњачког“ имена. Иако у југословенским периодима највише оспоравано од стране самих муслимана, најновији трагични политички догађаји на овим просторима су га поново избацили на површину као последње у низу за означавање муслиманске националне припадности. Да ли ће за јужнословенске муслимане на њиховом путу од конфесионалног ка националном идентитету ово име бити и последње, остаје да се види. Како сада ствари стоје чини се да хоће, мада је из перспективе савременика готово свако од поменутих девет националних имена у датом тренутку вероватно деловало као опште прихваћено и коначно.

У вези са овим, неизбежно се на крају поставља и питање да ли то значи да су муслимани на било ком географском простору, па и јужнословенском, ипак увек и само муслимани за које национално име представља тек погодност да пред Западним

светом, попут пастира из дечје приче, лакше вичу „Вук народе, вук“, и колико ће се још Западни свет на овакве повике одазивати, питања су на која правих одговора за сада нема. Западу се увек замерала европоцентричност погледа на бројна питања муслиманске заједнице, укључујући и оно национално, због чега већина данашњих теоретичара нације, настојећи да објективно сагледава ствари, заступа став да муслимански народи, и поред савремених националних држава у којима данас живе, никада не могу развити национално осећање које би превазишло колективну лојалност исламској вери и (све)муслиманској заједници. С друге стране, то нас поново враћа на угао посматрања савременика догађаја, тј. посматрање догађаја из угла прошлости и садашњости на основу којих покушавамо да бацимо радознали поглед у неизвесну будућност. Уједно нас враћа и на почетак приче о немогућности давања коначних закључака, нарочито када је национално опредељење муслимана у питању. Ако је тачно да се историја понавља, онда је и ислам, као најмлађа монотеистичка религија, по својој крштеници тек у свом „мрачном Средњем веку“, пар стотина година удаљен од сопственог просветитељства. Да ли ће, и у ком облику до њега заиста и доћи, и да ли ће се историја и овога пута поновити, сведоци тешко да можемо бити али је сигурно да процес секуларизације у муслиманским друштвима никада неће ићи као по лоју.

Списак табела:

1. Преглед броја муслимана и њихових домова према полу и врсти настањења у новим крајевима Србије 1879. године.....	78
2. Преглед броја муслимана према полу и врсти настањења у старим и новим крајевима Србије 1884. године.....	79
3. Кретање броја муслимана у новим српским окрузима 1879-1884. године.....	80
4. Преглед броја муслимана у Србији према полу и врсти настањења 1900. године.....	81
5. Број муслимана у Србији према извештајима муслиманских свештеника за 1902. годину.....	88
6. Број Цигана муслиманске вере који су преведени у православље у периоду 1874-1900. година.....	96
7. Муслиманско становништво Нишког округа према полу и врсти настањења у пописима 1879. и 1884. године.....	102
8. Муслиманско становништво Топличког округа према полу и етничкој припадности 1884. године.....	127
9. Муслиманско становништво Шабачког округа према етничкој припадности и настањењу 1884. године.....	156
10. Муслиманско становништво Београда према полу и етничком одређењу 1884. године.....	161

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА:

Необјављени извори:

АРХИВ СРБИЈЕ (АС)

Државни Савет (ДС)

Министарство просвете – Просветно одељење (МПс-П)

Министарство просвете – Црквено одељење (МПс-Ц)

Министарство унутрашњих дела – Полицијско одељење (МУД-П)

Министарство иностраних дела – Политичко одељење (МИД-ПО)

АРХИВ ЈУГОСЛАВИЈЕ (АЈ)

Јован Јовановић Пижон (ЈЈП)

ВОЈНИ АРХИВ (ВА)

Пописник 3: Врховна команда 1914-1920 (П3)

Пописник 7: Ратна архива одреда, јединица и команди (П7)

Објављени извори:

Авдо Карабеговић Хасанбегов. Критичка биографија, Дјела Авда Карабеговића Хасанбегова, књ. I, приредио С. Бенин-Вршчанин, Сомбор 1903.

Balkanski ugovorni odnosi 1876 -1996, priredio M. Stojković, tom I, Beograd 1998.

И. Гарашанин, *Начертаније*, Београд 1998.

М. Голубић, *Комите у боју*, Илустрована историја Балканског рата 1912-1913, књига друга, Београд 1913.

- Z. Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Istanbul 1976.
- Државопис Србије*, III, Београд 1869.
- Државопис Србије*, IX, Београд 1879.
- Државопис Србије*, XI, Београд 1882.
- Државопис Србије*, XVI, Београд 1889.
- Државопис Србије*, XVII, Београд 1893.
- Ј. Дучић, *Алекса Шантић*, Мостар и Херцеговина, приредили Р. Димитријевић, Ј. Радуловић и А. Наметак, Југословенско професорско друштво 1937.
- О. Ђикић, „*Мусават*“ о Авди, Авдина споменица, Београд 1909.
- О. Ђикић, *Сабрана дјела*, приредио Ј. Лешић, Сарајево 1971.
- Зборник закона и уредаба у Књажеству Србији*, 32 (XXXII), Београд 1878.
- Зборник закона и уредаба изданих у Књажеству Србији*, 35 (XXXV), Београд 1880.
- Зборник закона и уредаба у Краљевини Србији*, књ. 44, Београд 1889.
- Зборник закона и уредаба у Краљевини Србији*, књ. 58, Београд 1905.
- Х. Капицић, *Прилози историји херцеговачког устанка 1881/82 године*, Мостар и Херцеговина, приредили Р. Димитријевић, Ј. Радуловић, А. Наметак, Југословенско професорско друштво 1937.
- В. С. Карацић, *Срби сви и свуда*, доступно на:
<http://www.scribd.com/doc/61838071/Vuk-Stefanovic-Karadzic-Srbi-Svi-i-Svuda#scribd>
- Л. Лазаревић, *Мали поменик*, Београд 1933.
- П. Митропан, *Прилози за историју штампе на Југу: „Цариградски гласник“ – 1895-1908 год.*, Јужни преглед, бр. 5, Скопље 1928.
- Narodne pjesme Muslimana u Bosni i Hercegovini*, sabrao Kosta Hörman 1888-1889, priredila Đenana Buturović, Sarajevo 1976.
- Д. Обрадовић, *Писмо Харалампџију*, Дела Доситеја Обрадовића, Београд 1911.
- О «nacionaliziranju» Muslimana*, priredio A. Isaković, Zagreb 1990.
- Побратимство*, пјесме Омер-бега Сулејманпашића Скопљака, Османа А. Ђикића и С. А. Карабеговића, Београд 1900.
- Прокламација књаза Николе Херцеговцима*, Дигитална Народна библиотека Србије, доступно на: scc.digital.bkp.nb.rs/document/PL-157-011

Прокламација моме драгом народу, Дигитална Народна библиотека Србије, доступно на: scc.digital.bkp.nb.rs/document/PL-149-016

Ж. Радосављевић, *Сремчев програм о Авди*, Авдина споменица, Београд 1909.

Е. Репан, *Što je nasija?*, приредио Т. Lovreković, *Pro tempore*, br. 4, Zagreb 2007.

М. Спалајковић, *Консуларна конвенција између Србије и Турске*, Студије и огледи о конзуларним односима, приредио Ђ. Лопичић, Београд 2006.

О. Сулејманпашић-Деспотовић, *Српству*, приредио Ј. Бајић, Београд 2001.

О. Сулејманпашић-Скопљак, *Цариградском гласнику*, Побратимство, Београд 1900.

Статистика Краљевине Србије, књ. XII, Београд 1898.

Статистички годишњак Краљевине Србије, V, Београд 1904.

Е. Ćelebi, *Putopis: odlomci o jugoslovenskim zemljama*, preveo, uvod i komentar napisao

Н. Šabanović, Сарајево 1996.

Д. Ј. Филиповић, *Авдине љубави*, Авдина споменица, Београд 1909.

Новине и часописи:

Босанска вила, Сарајево (1885-1914)

Вошњак, Сарајево (1891-1910)

Бранково коло, Сремски Карловци (1895-1914)

Братство, Београд (1887-1941)

Вардар, Београд (1906-1941)

Гајрет, Сарајево (1907-1941)

Дубровник, Дубровник (1892- 1914)

Зора, Мостар (1896-1901)

Илустрована ратна кроника – часопис о догађајима из Балканског рата, Нови Сад (1912-1913)

Политика, Београд (1904-)

Срђ, Дубровник (1902-1908)

Српски књижевни гласник, Београд (1901-1941)

Стражилово, Нови Сад (1885-1894)

Цариградски гласник, Цариград (1895-1909)

Литература:

- D. Abazović, *O religijskom i etničkom*, Status, br. 11, Zagreb 2007.
- K. S. Abu Jaber, *The Millet System in the Nineteenth-Century Ottoman Empire*, The Muslim World, No.57/3, Hartford 1967, доступно на:
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1478-1913.1967.tb01260.x/abstract>
- H. Y. Ağanoğlu, *Balkanların Makûs Talihi: Göç*, Istanbul 2001.
- S. Akşin, *Tarih öğretimimizde temel paradigma sorunu*, İstanbul 1995.
- A. al-Ahsan, *Ummet ili nacija?*, Sarajevo 2004.
- M. Ali, *The Concept of Umma and the Reality of the Nation-State: A Western and Muslim Discourse*, доступно на:
www.academia.edu/3709150/Umma_and_the_Nation_State_Islamic_and_Western_Perspectives
- B. Anderson, *Nacija: zamišljena zajednica*, Beograd 1998.
- С. Андрејевић, *Друштвено-економске промене у Нишу и околини од 1878. до 1884. године*, Нишки зборник, бр. 5, Ниш 1978.
- P. J. Vatikiotis, *Islam and the State*, London 1987.
- J. Вељковски, *Улога листа Бошњак у пропагирању Калајеве бошњачке политике 1891-1903*, Култура полиса, бр. 2-3, Београд 2005.
- С. Винавер, *Турско становништво у Србији за време Првог српског устанка*, Историјски гласник, бр. 2, Београд 1955.
- М. Војводић, *Конзуларна конвенција између Србије и Турске (1879-1896)*, Вардарски зборник, 3, Београд 2004.
- М. Војводић, *Прилике на Косову и метохији и политика Србије (1881-1912)*, Историјски часопис, XXXVIII, Београд 1991.
- М. Војводић, *Србија и албанско питање крајем XIX века*, Србија и Албанци у XIX и почетком XX века, зборник радова Српске академије наука и уметности, Београд 1990.
- М. Вујаклија, *Конфесија*, Лексикон страних речи и израза, Београд 1966.
- М. Вујаклија, *Религија*, Лексикон страних речи и израза, Београд 1966.
- Т. Вукановић, *Роми (Цигани) у Југославији*, Врање 1983.

- Д. Гавриловић, Д. Стјепановић Захаријевић, *Религијска, конфесионална и етничка припадност као фактор идентификације и самоидентификације*, Социолошки годишњак, бр. 4, Ниш 2009.
- М. Гавриловић, *Милош Обреновић*, књ. II, Београд 1909.
- Г. Гравије, *Емиграција Муслимана из Босне и Херцеговине*, Преглед, бр. 7-8, Сарајево 1911.
- К. W. Deutsch, *Nationalism and its Alternative*, New York 1969.
- Ф. М. Донер, *Мухамед и Халифат*, Оксфордска историја ислама, приредио Џ. Л. Еспозито, Београд 2002.
- Д. Б. Ђорђевић, *Религије и вероисповести националних мањина у Србији*, Социологија, XLVII, 3, Београд 2005.
- М. Екмечић, *Дозревање идеје о српској националној држави 1806*, Огледи из историје, Београд 1999.
- М. Екмечић, *Национални идентитет, синтетичке нације и будућност демократије*, Национални идентитет и суверенитет у Југоисточној Европи, Београд 2002.
- М. Екмечић, *Стварање Југославије 1790-1918*, књ. 2, Београд 1989.
- М. Екмечић, *Улога ислама у социјалном и политичком развоју Балкана*, Ислам, Балкан и велике силе, Београд 1997.
- А. С. Eren, *Tanzimat, İslam Ansiklopedisi*, 11, Istanbul 1970.
- Џ. Л. Еспозито, *Оксфордска историја ислама*, Београд 2002.
- О. Зиројевић, *Роми на подручју данашње Југославије у време турске владавине*, Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. 45, Београд 1981.
- О. Zirojević, *Srbija pod turskom vlašću 1459-1804*, Beograd 2007.
- М. Јагодић, *Насељавање Кнежевине Србије 1861-1880*, Београд 2004.
- М. Јагодић, *Српско-албански односи у Косовском вилајету (1878-1912)*, Београд 2009.
- М. Jagodić, *The emigration of Muslims from the new Serbian Regions 1877/1878*, Balkanologie 2-2 (1998), доступно на: <http://balkanologie.revues.org/265>
- М. Јагодић, *Упади Албанаца у Србију 1879. године*, Историјски часопис, LI, Београд 2004.

- К. Јончић, *Берлински конгрес и питање мањина у Србији и на Балкану*, Зборник радова „Србија у завршној фази Источне кризе 1877-1878. године“, Београд 1980.
- Д. Калајић, *Национализам и европеизам*, Дело, бр. 10, Београд 1971.
- Ф. Каниц, *Србија, земља и становништво*, Београд 1991.
- Е. Z. Karal, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1983.
- В. Карић, *Србија, опис земље, народа и државе*, Београд 1887.
- К. Karpat, *Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik*, İstanbul 2012.
- Конфесија*, Мала енциклопедија Просвета, Београд 1978.
- Т. Kraljačić, *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini 1882-1903*, Sarajevo 1987.
- Т. Kraljačić, *Prilog proučavanju veza dr Emila Gavrića sa političkim pokretima u Bosni i Hercegovini*, Gosišnjak društva istoričara Bosne i Hercegovine, godina XXVIII-XXX, Sarajevo 1979.
- Т. Kraljačić, *Stav srpske vlade prema iseljavanju muslimana iz Bosne i Hercegovine u posljednjoj deceniji XIX vijeka*, Ekmečićev zbornik, Sarajevo 1988.
- Н. Креševljaković, *Sarajevo u doba okupacije Bosne 1878*, Sarajevo 1937.
- Т. Крушевац, *Босанско-херцеговачки листови у XIX веку*, Сарајево 1978.
- Т. Крушевац, *Сарајево под аустро-угарском управом 1878-1918*, Сарајево 1960.
- Ш. Куртовић, *О национализовању муслимана*, Сарајево 1914.
- В. Lewis, *Tanzimat ve Sosyal Eşitlik*, Belleten, No. 234, Ankara 1999.
- В. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford 1868.
- В. Lewis, *The Political Language of Islam*, London 1988.
- Р. Љушић, *Кнежевина Србија 1830-1839*, Београд 2004.
- Р. Мантран, *Историја Османског царства*, Београд 2002.
- М. Маринковић, *Танзимат и државна идеја „Нових Османлија“*, Национални идентитет и суверенитет у Југоисточној Европи, Београд 2002.
- М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија, Нови крајеви*, Београд 1884.
- М. Милкић, *Специфичности верског живота у војсци Кнежевине/Краљевине Србије*, Војно дело, 1. Београд 2003, 182.
- М. Миловановић, *Школство Ниша и околине*, Историја Ниша II, Ниш 1984.
- Е. Миљковић, *Муслиманство и богумилство у историографији*, Босна и Херцеговина од Средњег века до новијег времена, Београд 1995.

- A. M. Naqavi, *Islam and Nationalism*, Tehran 1988.
- С. В. Р. Наср, *Европски колонијализам и настанак модерних муслиманских држава*, Оксфордска историја ислама, приредио Џ. Л. Еспозито, Београд 2002.
- Нација*, Мала енциклопедија Просвета, Београд 1978.
- Nacija*, Politička enciklopedija, Beograd 1975.
- Nacija*, Sociološki leksikon, Beograd 1982.
- И. Негришорац, *Српска књижевност у периоду транзиције и муслимански културолошки контекст*, Летопис Матице српске, књ. 482, св. 4, Нови Сад 2008.
- Љ. Никић, *Дамије у Београду*, Годишњак града Београда, књ. V, Београд 1958.
- В. Николић-Стојанчевић, *Етничке промене и миграциона кретања у ослобођеним крајевима Србије као последица српско-турских ратова 1876-1878*, Србија у завршној фази Источне кризе 1877-1878. године, Београд 1980.
- В. Николић-Стојанчевић, *Лесковац и ослобођени предели Србије 1877-1878. године*, Лесковац 1975.
- Д. Новаковић, *Верске заједнице на размеђу векова*, Београд 2003.
- А. Е. Оба, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Ankara 1994.
- Д. Павић, *Биографија Авде Карабеговића Србина (1878-1908)*, Мали Зворник 2009.
- Р. Љ. Павловић, *Сеоба Срба и Арбанаса у ратовима 1876 и 1877-1878 године*, Гласник Етнографског института Српске академије наука, књ. IV-VI, Београд 1955-1957.
- R. Paret, *Umma*, The Encyclopaedia of Islam, Vol. 4, Leiden 1960.
- Н. Н. Penner, *Religija, izučavanje*, Enciklopedija živih religija, Beograd 1990.
- Ч. Попов, *Генчић, Ђорђе А.*, Српски биографски речник, 2, В-Г, Нови Сад 2006.
- В. Поповић, *Источно питање*, Сарајево 1965.
- М. Радаковић, *Народ и нација – теоријске школе и правци*, Политичка ревија, вол. 30, бр. 4, Београд 2011.
- Н. Радојчић, *Доситејево писмо о уређењу и просвећењу Србије*, Летопис Матице српске, књ. 297-300, Нови Сад 1914-1921.
- А. Растовић, *Енглези и Балкан 1837-1914*, Београд 2015.
- F. Rahman, *Islam*, London 1966.

- Х. М. Ребац, *Срби муслиманске вере у Босни и Херцеговини (политичка прошлост)*, Летопис Матице српске, књ. 306, св. 2-3, Нови Сад 1925.
- М. Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda 1887-1918*, Sarajevo 1990.
- Е. I. J. Rosentall, *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965.
- М. Савић, *Побратимство. Пјесме Омер-бега Сулејман Пашића, Османа А. Ђикића и С. А. Карабеговића*, Летопис Матице српске, св. 2, Београд 1901.
- М. Самарцић, *Делатност Милутина Гарашанина на организовању српске пропаганде у Старој Србији и Македонији 1885. године*, Историјски часопис, књ. LI, Београд 2004.
- Н. Seton-Watson, *Nacije i države*, Zagreb 1980.
- Ј. Скерлић, *Нови омладински листови и наш нови нараштај*, Српски књижевни гласник, књ. 30, св. 3, Београд 1913.
- П. Слијепчевић, *Млада Босна. Напор Босне и Херцеговине за ослобођење и уједињење*, Сарајево 1929.
- Л. Stavriјanos, *Balkan posle 1453*, Beograd 2005.
- В. Стојанчевић, *Демографске промене у Нишу*, Историја Ниша, II, Ниш 1984.
- В. Стојанчевић, *Турско становништво у Србији пред Први српски устанак*, Зборник за друштвене науке, св. 13-14, Београд 1956.
- К. Sulјević, *Nacionalnost muslimana*, Rijeka 1981.
- Д. Танасковић, *Vuk i Turci*, Islam i mi, Beograd 2006.
- Д. Танасковић, *Ислам, догма и живот*, Београд 2008.
- Д. Танасковић, *Islam in the Balkans, Islam within the Balkans, Islam at the Balkans, in the Past, Today and in the Future*, Niš 2007.
- Д. Танасковић, *Islam na Balkanu*, Enciklopedija živih religija, Beograd 1981.
- Д. Танасковић, *Исламско у књижевности и култури балканских народа*, Летопис Матице српске, књ. 482, св. 4, Нови Сад 2008.
- Д. Танасковић, *„Srbi turskoga zakona“ ili „Turci srpskoga jezika“*, Islam i mi, Beograd 2006.
- С. Терзић, *Политички живот у Нишу до Првог светског рата*, Историја Ниша II, Ниш 1984.

- С. Терзић, *Стара Србија, драма једне цивилизације*, Нови Сад - Београд 2012.
- С. Терзић, *Религија као фактор обликовања националног идентитета Срба*, Сусрет или сукоб цивилизација на Балкану, Београд-Нови Сад 1998.
- Р. Требјешанин, *Први дани основне школе за албанску децу у Сијарини и њен први учитељ Хусејин Бабић 1898-1906. године*, Лесковачки зборник XVII, Лесковац 1977.
- С. Тутњевић, *Национална свијест и књижевност муслимана*, Београд 2004.
- С. Тутњевић, „*Шта су и ко су*“ – варијације на тему о идентитету муслимана, *Летопис Матице српске*, књ. 482, св. 4, Нови Сад 2008.
- Ј. Ђирић, *Ниш 1878-1915*, Нишки зборник, бр. 5, Ниш 1978.
- Ј. Ђирић, *Урбани развој Ниша*, Историја Ниша II, Ниш 1984.
- В. Ђоговић, *Mehmed beg Karpetanović. Književna slika*, Sarajevo 1911.
- В. Ђоровић, *Муслимани у новијој српској књижевности*, Преглед, Сарајево 1913.
- М. О. Н. Ursinus, *Millet*, The Encyclopaedia of Islam, Vol. 7, Leiden 1960.
- М. Filipović, *Bosanski duh u književnosti – šta je to?*, Život, br. 3, Sarajevo 1967.
- А. Фотић, *Између закона и његове примене*, Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба, приредио А. Фотић, Београд 2005.
- А. Хаџић, *Бајракли џамија у Београду*, Годишњак Музеја града Београда, IV, Београд 1957.
- Ј. Цвијић, *Основе за географију и геологију Старе Србије и Македоније*, Насеља III, Београд 1911.
- И. Cvitković, *Religija i identitet*, Diskursi, Sarajevo 2011.
- И. Šop, *Istok u srpskoj književnosti: šest pisaca – šest viđenja*, Београд 1982.

Биографија аутора

Јована Шалић је рођена 14. маја 1978. године у Београду где је завршила основну школу и гимназију. Дипломирала је 2004. године на Филолошком факултету у Београду, на Групи за турски језик и књижевност. Од 2005. године је запослена у Историјском институту у Београду у коме је ангажована као сарадник на пројектима: „Између европских узора и стереотипа: српска национална интеграција 1804 – 1918“ (2006 – 2010) и „Европа и Срби (1804-1918): подстицаји и искушења европске Модерне“ (2011 –). У оквиру сарадње на пројектима Историјског института објавила је више научних и стручних радова из области историје и филологије. Од 2007. до 2012. године била је ангажована као сарадник у настави на Катедри за турски језик Филолошког факултета Универзитета у Београду, на предметима Основи арапске граматике (2007 – 2009) и Увод у османски турски језик I и II (2009 – 2012).

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Јована Д. Шаљић

Потписани-а _____

број индекса 08084Д

Изјављујем

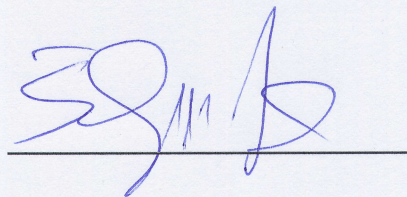
да је докторска дисертација под насловом

ОД КОНФЕСИЈЕ КА ИДЕНТИТЕТУ (Муслиманско питање у Србији 1878-1912)

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 9.9.2015.



Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Јована Д. Шаљић

Број индекса 08084Д

Студијски програм студије културе

Наслов рада ОД КОНФЕСИЈЕ КА ИДЕНТИТЕТУ

(Муслиманско питање у Србији 1878-1912)

Ментор проф. др Дарко Танасковић

Потписани/а Јована Д. Шаљић

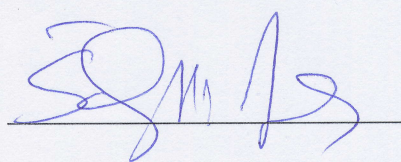
Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 9.9.2015



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

ОД КОНФЕСИЈЕ КА ИДЕНТИТЕТУ (Муслиманско питање у Србији 1878-1912)

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Београду, 9.9.2015.

Потпис докторанда

