

Хартвиг тумачећи Ранкеово гледиште као *захтјев објективности* (der Objektivitätsanspruch) сматра га вредним наслеђем историографије управо јер има одлику дистанцирајуће рефлексије.<sup>17</sup> Могуће је рећи да је то и *империјив објективности* због неопходности да се изузетно нагласи сама срж задатка услед великих тешкоћа које ометају проучавање историје.<sup>18</sup> Начело-захтев-императив јесте у ствари водиља која се заснива на примарности знања о околини као бићу и о прошлости као негдашњем бићу, а упоредо је захтев за откривањем реалног, такође стимулише и идеал истинитости. Објективност и истинитост су, штавише, проткани кроз све фазе хиљадама година дугог постојања историографије без обзира на изневеравања, колебања, одступања и покушаја наметања супротног уверења.<sup>19</sup> Хартвигово запажање је овог пута важно зато што у захтеву за објективношћу препознаје дистанцирајућу рефлексију, али с тим да је разуме као критички инструмент који се дистанцира и од учинка модерне критичке историографије.<sup>20</sup> Ово је разумљиво као критичко преиспитивање које је потребно с обзиром на (не)поштовање датости света. Као епистемолошки темељ који инспирише критичност, посебну вредност има зато што је научна историографија 19. и 20. века, без обзира на њена неоспорна изузетна открића о прошлим историјским временима, ипак често, чак и видљиво, а некад и потпуно била партијна и ангажована, тенденциозна и једнострана, у служби уског националног и екстремног антинационалног, подложна класном, расном или лаичком односно религиозном мистичном уверењу итд. Реч је о пракси и скривене и јавне, свесне и несвесне, добровољне и наређене сврсисходности, о подређености и идеолошком или политичком, о оптерећености упрошћеном и превеликом просветитељском ревношћу. У свему свој удео има онај део постмодерне историографије који гуши научност свођењем сазнања на наводно архетипске основе и језичке флоскуле, на домишљања без правих истраживања, унеколико и фрагментаризацијом тема уз испуштање из вида дубоких, распрострањених и снажно испољених процеса, структура, појава и догађаја. Реч објективно једноставно намеће да начело-захтев-императив за објективношћу постане природан инструмент подстицања провере саме научности. Тиме се и обнавља изузетно научно важан и упоредо високоморални захтев вероватно вечите расправе о „историјској истини“.

Дистанцирајућа рефлексија је део самосвести критичке и научне историографије. Она њоме зналачки и строго методолошки регулише овај однос према савремености у корист омогућавања сазнања. Ова рефлексија је проткана кроз основно научно начело струке, али њу садржи и здрав разум. Отуда и њена важна улога у стварању психолошког одстојања и према самој критичкој историографији, тј. према научним резултатима. Такође она подстиче, а и са своје стране омогућава, теоријско и практично преиспитивање доследности у стварању објективних знања о стварности света историје.

17 W. Hardtwig, н. д., 114.

18 A. Mitrović, *Raspravlanja sa Klio*, 147–151.

19 Вид. Андреј Митровић, *Пројшћивање Клио. Оглед о теоријском у историографији*, Београд 1996.

20 W. Hardtwig, н. д., 114.

## ДИСКУСИЈА DISKUSION

Марко Дођо

УДК

### Одговор на „Размишљања...” проф. др Милча Лалкова, објављена у Годишњаку за друштвену историју III-3 (1996)

Захваљујем колеги Миличу Лалкову за пажњу с којом је прочитао мој чланак *Балканске државе и шињање муслимана* („Годишњак”, год. II св. 3, 1995), и за расправу у *Размишљања о полемичком чланку Марка Дођа...* („Годишњак”, год. III св. 3, 1996). Свакако ћу имати у виду неке његове критичке коментаре у свом даљем истраживачком раду. Овде желим да одговорим на две од његових примедба: реч је о проблемима интерпретативне природе, на којима бих хтео само да објасним свој начин размишљања а не да браним одређену тезу. Осим тога, чини ми се да је једна од његових примедба настала због неспоразума – што значи да вероватно нисам био довољно јасан. Почео бих од ње.

Што се тиче признања држављанства муслиманском становништву у грчкој држави која се формирала у току устанка, у свом чланку сам написао да се „тај проблем није никада виртуелно поставио”. Лалков ми одвраћа да се, међутим, и те како поставио, „врло оштро”, и подсећа ме да је Епидеурски устав предвиђао држављанство само за „месне житеље... који верују у Христа”. „То значи да муслимани” – наставља Лалков – „који углавном насељавају Крит и који говоре грчки, немају право грчког држављанства.” У истом смислу, у свом чланку сам написао да је „појам грчког грађанина садржавао верску конотацију, према дефиницији усвојеној првом револуционарном уставном повељом”. Ипак, да би могло да се расправља о томе да ли је нека мањина укључена у право држављанства или из њега искључена, потребно је да постоји као мањина: а грчки устаници су схватили територијално ширење устаничке власти баш као елиминисање муслиманског присуства са те области. Што се тиче критских му-

слимана, питање њиховог грчког држављанства свакако није постављено 1821. године него век касније. Десет година, од 1912. до 1923. године, они су у ствари, били држављани Краљевине Грчке; и кад су лишени таквог статуса и кад су морали да оду (ако већ нису били отишли својеволно), то се није догодило на основу Епидаурског устава, него применом Лозанске конвенције о обавезној размени становништва између Грчке и Турске.

Многo комплекснији је проблем антагонизма између хришћана и муслимана у односу на еволуцију земљопоседничког режима. Коментаришући моја уопштавања, Лалков пише да је режим власништва земље оштетио бугарску пољопривредну економију на два начина. У бугарским областима са плодњијом земљом стање правне несигурности успоравало је процес приватизовања земље и формирања чифлика као великих пољопривредних јединица оријентисаних ка тржишту; у бугарским западним крајевима отоманске власти су толерисале формирање чифлика као великих имања у власништву традиционалних друштвених слојева (муслимана). У тим областима, додаје Лалков, глад за земљом изражена је између 1835. и 1850. у низу сељачких побуна са изразитим елементима класног сукоба (а мој чланак наводно није имао то у виду). По Лалкову је, значи, отомански режим имао двоструко поражавајуће дејство на бугарску пољопривреду (и на бугарског сељака): због мањка чифлика у подунавској равници, због вишка чифлика у западним крајевима. Ово последње је моје шематизовање, али мислим да би га Лалков прихватио. У овом контексту термин *чифлик* се односи на две различите економске фигуре: с једне стране на „модерни“ чифлик, јединицу производње коју форсира потражња; с друге стране на „традиционални“ чифлик, заснован на ванекономском насиљу и оријентисан на „revenue skimming“ (добро смишљен термин Bruce McGowan-a). Тежак положај бугарског сељака у „традиционалном“ чифлику био је, парадоксално, доведен до крајности отоманским пореским реформама које су у многим случајевима изискивале двоструко опорезивање. У сељачким побунама између 1835. и 1850. били су тако присутни различити елементи: глад за земљом, класни сукоб, пореска побуна, верски антагонизам и сецесионистичке тенденције. Те последње су највише бринуле отоманске власти које су, с друге стране, оклевалe да поново успоставе легално стање (не треба заборавити да су чифлик, господарлук и остале сличне појаве биле у принципу незаконите) због страха да се не отуђи слој локалних муслиманских власника.

Што се тиче чифлика „модерног“ типа, треба пазити да се не претера у схватању његове модерности. Велики бугарски историчар Христо Христов цитира једну студију Х. Г. Левинтова (1953) из које произлази да су у бугарским земљама, уочи ослобођења, само у 17% чифлика радили надничари, а остатак се састојао од разних облика исполичарства. Пре свега, није чифлик био седиште фундаменталног антагонизма. Према проценама самог Христовог (у различитим студијама скупљеним у *Аграрнији вџирс в бџлгарската национална револуција*, Софија 1976), у режиму чифлика уочи ослобођења није радило више од 8% бугарских сељака; односно сваки петнаести како пише R. J. Crampton *Bulgarian Society in the Early 19th Century*, in R. Clogg, ed., *Balkan Society in the Age of Greek Independence*, Totowa, 1981). Остали су, после преуређења отоманског земљишног режима 1858. године били слободни сељаци, формално уживаоци земље *мири*, виртуелно ситни земљорадници и фрустрирани као произвођачи због не-

сигурних административних и материјалних услова и обесхрабрујућих пореских механизма. То значи да за 90% бугарских сељака противник није био више слој муслиманских великопоседника него отоманска држава, а затим онај део становништва (много већи од слоја бегова и власника чифлика, господарлука и сл.) који је за отоманску државу био везан политичком лојалношћу и верским афинитетом.

За 90% бугарских сељака „глад за земљом“ је, дакле, могла да се засити: 1. структурално, елиминисањем отоманског режима и његовим замењивањем новим режимом који би гарантовао правну сигурност, личну сигурност, сигурност поседа и пореску модернизацију (прелазак са десетка у натури на порез на земљу); 2. материјално, присвајањем муслиманске земље: разуме се, оне земље која се налазила у режиму „традиционалног“ чифлика и сличним облицима, а шире, оне земље коју су обрађивали мали и средњи земљопоседници (тачније уживаоци) муслимани. Национална држава остварила је нове структуралне услове и потпомогла да огроман број земљишних поседа, силом или путем уговора, пређе из власништва муслимана у бугарске руке (то помиње и Лалков: скоро четвртину обрадиве површине). Етничко насиље и мере модернизације сливају се у један такав аграрни преврат. Стало ми је да објасним да њега није покренуо социјални него политички конфликт, конфликт везан за расподелу власти, легитимацију власти, вршење државних функција (то је оцена и Христа Христовог, ако гледамо суштину његове формуле о конфликту између „слободних бугарских сељака и владајуће отоманске класе“).

На крају, неколико запажања у вези с праксом и идеологијом балканских националиста, а нарочито бугарског. По мишљењу Лалкова, мој чланак сугерише да балканске национализме (говоримо о XIX веку) као *етничке* и *експанзионистичке* треба сместити у категорију „злих“ националиста, насупрот оним западним, *грађанског* типа. Жао ми је што сам се лоше изразио. Уверен сам да дихотомске типизације као што су „грађански“ и еманципаторни национализам и „етнички“ и агресивни национализам одговарају можда нашим данашњим моралним захтевима, али не приказују историјску специфичност. Балкански национализам настаје и развија се подједнако као „грађански“ и „етнички“. Пре свега у очигледном, али често занемареном смислу да он већини становништва приписује до тада непознат статус *грађанина* (оно што су покушавали да с напором ураде и отомански реформисти, али без великог успеха); али и у том смислу да примарну политичку лојалност поставља као апстрактан однос, фокусиран на *инстинкције* (мада ове саме обухватају елементе етничкитета). Што се тиче *агресивности*, она је била витални услов за постојање балканских националних држава у складу са лекцијом коју су им дале европске силе: „експанзија или пропаст“. У свему томе нема ничега типично балканског.

У ствари, треба да се призна да су се модерне балканске нације формирале у процесу рушења царског политичког поретка и његовог социјалног и културног наслеђа, при чему је свакако био одлучујући „популацијски“ аспект, непознат западноевропском модерном искуству. Та специфичност југоистичне Европе (која у потпуности недостаје у истовременом процесу националног уједињења Италијана и Немаца) састојала се у немогућој националној интеграцији оних сектора становништва који су се идентификовали и били идентификовани са старим режимом због свог верског припадништва. Ти „страни сектори“, ма ко-

лико успевали да се прилагоде новом режиму као грађани, тешко су могли и да га прихвате као свој. Колико сам схватио из бугарског искуства, морам да се сложим с Лалковом када тврди да је налет либерализма и модернизације погодио бугарске муслимане много силније од ма какве „освете јарма”. Ипак ће Лалков признати да није реч о чистом питању културе. То што су они емигрирали *добровољно*, само је формални аспект питања: процентуално преполовљавање бугарских муслимана у току тридесет година, указује на тежњу да се напетости и тешкоће које су сведене на њихову националну отуђеност реше на популацијском нивоу, то јест према логици чије су премисе биле у специфичном историјском развоју Балкана.

У свом чланку, постављајући то питање *ex ante*, питао сам се да ли је при пројектовању државе у бугарској националној мисли пре ослобођења вођено рачуна о тој специфичности, то јест о „етнички и верски хетерогеном становништву”. Лалков ме подсећа на дуалистички турско-бугарски пројекат који је кружио у бугарским национално свесним круговима крајем шездесетих година. Та информација је занимљива и ја сам му за то захвалан. Лалков ме подсећа и на просвећене ставове лидера као Каравелова и Левског. У ствари, њих сам и имао у виду у свом чланку „Национална, лична и верска слобода” (Каравелов), „верска и национална равноправност пред општим законом” (Левски) управо су „лаичке” и „грађанске” концепције као што сам их и дефинисао. Оно што је измицало либералним и демократским националним идеолозима јесте чињеница да су етнички и верски идентитети у оно време и на оним просторима представљали далеко ефикасније залихе легитимације политичке власти од било какве националне „грађанске” идеологије, а и да ће етничке и верске разлике постати основа и за лојалности и за отпоре у њиховој будућој националној држави. У том смислу сам написао да су они „игнорисали проблем”: исто као што је седамдесет година раније „игнорисао проблем” и Рига од Фере, који је добро познавао етничку и верску хетерогеност балканског становништва, али је замишљао да ће се она разбити пред влашћу закона у „хеленској републици”.

Веома ценим у Лалковом напису критику без полемичког тона: као што, уосталом, ни мој текст није био полемички. И то је једини детаљ у коме се радикално не слажем с Лалковом.

Превела са италијанског Ивана Голубовић

## БАШТИНЕ HERITAGES

Мирослав Јовановић

УДК

# У ЛАВИРИНТУ ТРАДИЦИЈА: ОД „СВ. САВЕ” ДО „МИТРАЉЕТЕ” И „ЋИЋКА”

(Савремени називи основних школа у Србији)

- Прилог истраживању проблема обележавања  
традиција у савременом животу Србије -

Однос једног друштва према историји многострук је и разнозначан. Перцепција садржаја прошлости исказује се у широком спектру, од индивидуалних сећања и сложенијих друштвених форми сублимираних у различитим традицијама и колективном памћењу, преко уметничких представа које дочаравају прошле догађаје, до најразвијеније форме односа према прошлом, историјске науке (или научне историографије), која тежи рационалном сагледавању и стварању поузданих знања о историји.

Индивидуална сећања, уметничке представе и историјска наука чине исплетене, ваннаучне и научне, саставнице у колективном односу једног друштва према сопственој прошлости. Но тај однос није у свим друштвима уравнио-тежен. У недовољно развијеним друштвима доминирају мање развијене, ваннаучне форме блиске епископској свести, оптерећене стереотипима и митовима. На супрот томе, у културно развијенијим срединама преовлађују рационалне представе, утемељене на знању о властитој историји, које изграђује историјска наука.

У сложенем, међузависном односу ваннаучног и научног у једном друштву, форме ваннаучне перцепције прошлости врше јак притисак и на саму историјску науку. Ти пристигици не морају, по дефиницији, бити једнозначни и лоши. Понекад они могу дати подстицај интересовању за прошлост (ако нпр. актуелизују поједине, истраживачки занемарене, проблеме). Но, у највећем броју случајева они ограничавају стварање рационалних представа о историји (тима што, де-