

ЊЕГОШЕВ ДОЖИВЉАЈ ИСЛАМА (КРОЗ ПРИЗМУ КЊИГЕ ЊЕГОШ И ИСЛАМ)

Резиме

Књига на коју се осврћемо јесте књига *Његош и ислам*, из пера проф. др Мирољуба Јевтића, редовног професора Факултета политичких наука Универзитета у Београду. Књига је објављена у Београду 2015. године, у издању Центра за проучавање религије и верску толеранцију.

Питање Његошевог схватања ислама и односа према њему је и данас веома актуелно. Та тема је изазвала и изазива велику пажњу, па и критике (особито исламских аутора са простора Босне и Херцеговине) у домаћој и страниј јавности, па нам се учинило умесним да представимо једину књигу која се бави искључиво овим питањем и да покушамо да је пропустимо кроз призму мишљења неких других ауторитета из ове области, при томе се уздржавајући, колико је то могуће, од давања сопственог суда о ставовима, како аутора самог дела, тако и других аутора, чије мишљење би исте подупирало или оспоравало. Намера нам је да се осврнемо на свега неколико најупечатљивијих теза изнетих у овом значајном делу и то, пре свега, оних које су додатно актуелизоване након појављивања ове књиге.

Кључне речи: Његош, Мирољуб Јевтић, политикологија религије, ислам, хришћанство, православље, Срби, Црна Гора, зимије, раја, Османлије, муслимани, рат, шеријат, милет.

*

Професор Мирољуб Јевтић, свакако, спада у ред наших најеминентнијих и најпознатијих познавалаца ислама и то поглавито као политичке доктрине и религије, која једну од својих главних еманација има у особеном шеријатском правном систему.

Материју, којом се ова књига бави аутор је поделио у пет целина, у којима сагледава сусрет Петра II Петровића-Његоша са исламом (уз краћи увод у историјат настанка Светородне Династије Петровића-Његоша); исламско-османску државну праксу и Његоша као владоца; ислам у Његошевом књижевном делу (особито у *Горском вијенцу* и *Лажном цару Шћепану Малом*) и покушај злоупотребе Његоша у политичке сврхе од стране сецесионистичких власти у Црној Гори.

Уводећи нас у тему, аутор примећује неоспорну и помало зачуђујућу чињеницу да се, и поред врло богате литературе и опширног бављења животом и делом владике Рада, као највећег песника српског језика и једног од најзначајнијих српских архијереја и владара Црне Горе, до сада, ипак, није опширније позабавио темом његовог односа

¹ cross_paty_convexed@yahoo.com

према исламу. То је тим пре необично, када узмемо уобзир колика је и данас актуелност тог односа, за којег Аутор сведочи да је “(...) предмет бројних оспоравања Његошевог дела” и објашњава да: “(...) они који познају Његошев рад, не познају ислам па се не упуштају у материју која би их могла довести на танак лед избегавајући да се по том питању изјасне” (Јевтић, 2015: 13).

О поменутој актуелности Његошевог односа према исламу не сведоче само бројни јавни, гласни и острашћени напади на његово дело и личност, већ и сам аутор, када каже: “Са муслиманима ништа није решено чак ни у Београду, ни у БиХ, ни у Рашкој области, нити у Црној Гори, а још мање у Македонији тако да Његошеви стихови остају трајно упозорење шта се може десити” (Јевтић, 2015: 14). Иначе, ово, помало суморно, становише не заступа само др Јевтић, већ и други добри познаваоци материје, које веле: “Оно што онеспокојава у будућности јесте свест и сазнање да ниједно суштинско политичко, национално, верско или територијално питање на Балкану није решено. Особито је то карактеристично за простор бивше Југославије. Конфликтни потенцијал Балкана је огроман, не само зато што је то доминатна карактеристика вера, народа и политика које на њему делују, већ пре свега због чињенице да је он вековима у назад геополитичка контактна зона сучељавања и сукобљавања интереса ванбалканских сила које су као и до сада тај простор преобликовале превасходно водећи рачуна о својим ексклузивним интересима и тако одлучивале о стању рата или мира на њему” (Деспотовић и Гаћиновић, 2018: 16).

Чињеница да напади на Његоша и његово дело, као и проглашавање њега и његовог дела за *геноцидне*, не јењавају ни данас, додатна је мотивација за подробније бављење овом интересантном и важном темом и то са становишта политикологије религије. Због тога се др Јевтић овом темом, пре ове, бавио и у једној другој својој књизи (Јевтић, 2012). Чини нам се да је овакав приступ разумевању и (зло)употреби Његошевог дела најбоље и најјезгровитије објаснио проф. др Лазо М. Костић, рекавши: “Његош је био субјективан, његови приказивачи још више од њега” (Костић, 2000а: 117).

О Његошевој трајној актуелности, овог пута у домену политикологије религије и политикологије уопште, лепог доказа даје једна интересантна анегдота и сећање, које нам је прибележио др Мирослав Спалајковић, последњи посланик Краљевине Србије у царској Русији, вршилац дужности министра иностраних послова Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца и дугогодишњи посланик Краљевине Југославије у Француској:

“Праунук Његошев, Краљ Александар, имао је скупоцену библиотеку у којој је било веома ретких издања, нарочито из француске књижевности почев од седамнаестог века па до најновијих времена. Између осталих реткости, Краљ је имао и један део ‘Горског Вјенца’ у Његошевом рукопису у изванредно лепом повезу од црвене коже. Показујући ми ту непроцењиву српску реликвију, Краљ ме је упитао шта

мислим о њеној вредности.

-У новцу или са гледишта националног?

- Не, не... Какав новац! Рече Краљ.

- Онда ћу вам без и најмањег оклевања казати шта мислим... Српски народ може живети без Југославије, али не може без ‘Горског Вјенца’. И онда кад ње нестане, Његош ће остати вечно са Србима.

Краљ Александар је знао моје мишљење о Југославији, онаквој каква нам је на конференцији у Паризу, нарочито од стране Енглеза, била наметнута.

- Имате право...” (Спалајковић, 2003: 102).

*

Аутор Његоша посматра као црквеног прелата, али можда још и више као монарха-световног владара Црне Горе и Брда, па зато вели: “Његош је борац не само зато што је владар теократске српске Црне Горе него зато што се без борбе неки људи и неке идеје не могу довести ‘к познанију права а то је људска дужност најсветија’. Он је владар али и свештеник, монах, владика ратничке српске православне хришћанске заједнице која је приморана на борбу. Креатор политике која се инспирише православљем, дакле религијом. Зато је његов живот сав уткан у предмет проучавања политикологије религије и зато овај рад припада тој научној области” (Јевтић, 2015: 16). Његоша слично доживљава и Ања Јефтић, када вели: “Петар II Петровић Његош знан је као највећи пјесник српски и велики владика црногорски, као племић духа и поглавар племена, као народни аристократа и теократа напаћеног пука” (Јефтић, 2003: 133). У том светлу је сасвим разумљив Његошев однос према исламу, којег исправно доживљава као идеолошку и државотворну основу Отоманског Царства, којег Његош доживљава као оно што је оно и било на просторима о којима је реч – тј. као завојевача. Наиме, онолико колико Његош посматра православље, као темељ идентитета његове земље, толико и Османлије, на исти начин, посматрају ислам. О горњем сведочи и чињеница да се, не тако дуго након Његошевог упокојења, број муслимана у Црној Гори осетно смањио. Очигледно је да је део њих напустио свој завичај услед ратних збивања, али и због неспремности да се потчине неискламској државној власти са којом се нису могли идентификовати и доживети је као своју. О томе говори и протојереј-ставрофор др Велибор Џомић: “Током ослобађања дијела црногорских и брдских простора значајан број муслимана се иселио у Турску, а крајем XIX вијека у Црној Гори их је било мање од 10 хиљада, и то углавном у Бару, Улцињу, Подгорици и Никшићу” (Џомић, 2013: 111). Јасно је, дакле, посматрано из перспективе XIX века, да су ова два концепта жестоко супротстављена и непомирљива, те ни Његошев однос према исламу, као покретачкој снази Отоманских освајања, није могао бити другачији него што је био. На овом месту би ваљало подвући да, у својој суштини, хришћанска идентитска поставка има сличности са исламском. Из ове чињенице нам је лако да закључимо да се ради о два

концепта, која су се сукобила на истом пољу до те мере да су се они, у то доба, заиста, могли чинити и као непомирљиво супротстављени. Наиме, Црква је богочовечански и васељенски Организам. Зато и она, будући католичанска, иако не негира постојање различитих народа и њихових посебности, главни акценат у идентитетском смислу не ставља ексклузивно на етничке, већ на сасвим друге основе, о чему сведоче и познате речи Светог Апостола Павла: “Нема више Јудејца ни Јелина, нема више роба ни слободнога, нема више мушког ни женског, јер сте ви сви један (човек) у Христу Исусу” (Гал. 3, 28). Чак би се могло рећи да хришћански идентитет није превасходно религијски, већ, управо – ехаристијски. Због тога, нпр, Небојша М. Крстић пише: “(...) наглашена свест једне заједнице о етничкој истородности и професионалној истоветности може у одређеним тренуцима историје бити огроман чинилац интеграције, то јест јединства и сагласности у консолидовању свих и свега када је у питању биолошка угроженост те заједнице и њен будући опстанак. Али, свест о истородности и истоверности није довољна да би се доспело до спасоносне слоге, зато што само и једино литургијска свест омогућује остварење србске слоге” (Крстић 1993: 13–14).

По схватању др Јевтића, Његош посебно инсистира на верској, а не на националној компоненти свога сукоба и непријатељства са Османлијама и то зато што веома добро разуме природу вере Мухамедове. Зато он Његоша и посматра како право-правцатог, па и врсног исламолога. Овог мишљења је и Свети Николај Жички и Охридски, који вели:

“Његош превасходно познаје психологију религијског настројства како хришћана тако и муслимана. Ниједан моменат овога религијског народног настројства није могао умаћи његовом искусном оку. Муслимански представници у његовим делима нису узети од најгорих, какве би узео какав уски шовинистички дух, но од најбољих. Кроз њих говори и расуђује Његош онако по њиховски, како то ни сам шеик-ул-ислам не би боље. Сасвим рељефно изображена је вера Ислама у разним својим представницима, који се узајамно допуњују, јер сваки од њих репрезентује један аспект своје вере: Ислам као вера сладострашћа (Мустај кадија), као вера војинствена и патрицијска (Скендерага, Селим везир), или вера грубости и необузданости (сват Турчин, Беглер-бег), или вера части (паша Шувајлија), или вера истине и права (мула Хасан). Чак и верски рационализам – највећа реткост у свету муслиманском – није од Његоша остао незапажен и неспоменут” (Велимировић 2003: 131–132).

Извор оваквог Његошевог познавања ислама проф. др Лазо М. Костић, такође, препознаје у вековном народном искуству:

“У данашњим државама народ једва води рачуна о својим суседима; то чине само носиоци спољне политике. У старој Црној Гори није ниједан становник могао ни да легне ни да устане а да не мисли на своје суседе, првенствено на Турке. Он је зато о њима свакако знао више него што данашњи држављани знају о својим суседима, и поред тако разгранате штампе. Он је о њима имао своје одређено мишљење које је често нашло и код Његоша на спомен и опис. Али о свим “Турцима” није Црногорац имао потпуно исто гледиште. Он је нарочито чинио разлику између својих најближих суседа: Арбанаса и Босанаца (подразумевајући ту и Херцеговце) и даљих Турака. С оним првим је био нарочито у “присној вези”, борбе је углавном са њима водио. И то разликовање налази код Његоша на одговарајуће приказивање” (Костић, 2000б: 11).

Да би, иоле, разумели природу покретачке снаге и потребе за експанзијом, која произилази из природе ислама, како је доживљавају и аутор и Његош, морамо да покушамо да сагледамо оснивача ове велике светске религије, као верског вођу, који полаже право на богоизабраност из које извире и његов ауторитет у верској заједници, која га не доживљава само као духовни ауторитет, већ и као врховног судију и војног предводника, дакле, као апсолутни теократски ауторитет на свим пољима духовног и друштвеног живота. Овакав начин разумевања Мухамедове улоге у времену настанка исламске заједнице, проширио се у потоњим вековима и на оне, који су полагали право на његово наслеђе, када су халифи или имами (у зависности да ли је реч и сунитској или шиитској грани ислама), па и отомански султани, као баштаници халифског достојанства, обједињавали горенаведене духовне и друштвене функције.

Особеност исламском начину разумевања људског друштва давала је чињеница да је исламска заједница, још од Мухамедовог времена, посматрана као једно јединствено и недељиво тело, које није подложно расним или етничким поделама, што је изискивало заснивање таквог поретка, који би био јасно омеђен деловањем исламског права, чији главни извор јесте у Курану. “Једини елемент етничитета на коме су и Мухамед и првобитни муслимани инсистирали био је арапски језик, али као језик литургијске праксе” (Јевтић, 2015: 22). Слично примећује и Високопречасни протојереј проф. др Срђан Симић, професор Историје религије на Православном богословском факултету Светог Василија Острошког у Фочи Университета у Источном Сарајеву, када каже: “(...) с обзиром на разноликост друштвено-политичког и социолошког уређења унутар исламских држава вера је била и остала основни извор религијског и културолошког идентитета муслиманског етникума а самим тим и значајан чинилац у друштвено-политичким односима” (Симић, 2015: 60).

Горње је од круцијалне важности и за Његошево разумевање ислама, са којим се он упознао посредством личног искуства и са чијим се елементима он упознавао од своје ране младости, будући да су он и његови православни сународници вековима живели у близини исламизованих Срба, који су, прихватајући нову веру, постепено прихватили и нови – османски идентитет, који је народно искуство и традиција доживљавало као турски, при чему је ово, заправо, био синоним за ислам, а не етничка одредница. Наиме, и сам аутор, говорећи о почецима Отоманске државе, примећује: ‘Та заједница која је у почетку била мали беглук је освајањима израсла у моћни исламски султанат. Од почетка она је идеолошки била организована као исламска политичка заједница. Нација у њој није играла никакву улогу јер је следила идеју божјег веровесника Мухамеда да је најважнија чињеница за дефинисање неке људске заједнице религија’ (Јевтић, 2015: 24). Покорени народи Балкана, међутим, често су поистовећивали појам *Турчин* са припадношћу исламу, будући да први отомански освајачи јесу били поглавито туркофони. Доцније, међутим, упркос великом приливу конвертита из редова домицилног становништва, као и исламских етничких елемената из удаљених делова Султаната (са Блиског Истока, Кавказа, Северне Африке и др), који су сачињавали отомаску војску, појам *Турчин* остао је одомаћен, иако га саме Османлије за себе нису користиле у смислу некаквог етничког, државно-политичког или идентитетског самоопредељења. Ово ће од тада до данас остати велики камен спотицања, нарочито у односима домаћег исламизираниог становништва са својим саплеменицима, који су остали у старој вери, јер се прихватање новог религиозног идентитета почело доживљавати као елеменат, који захтева и проузрокује прихватање или формирање неког новог етничког идентитета. Будући да је реч о нешто старијем Његошевом савременику, у том смислу нам се посебно важним чини сведочанство Вука Стефановића Караџића, који нам је о овом проблему оставио увиде од круцијалне важности. Он, говорећи о сународницима исламске вероисповести, каже да: ‘они закона Турскога мисле да су прави Турци, и тако се зову, премда ни од стотине један не зна Турски’ (Караџић, 1972: 32). На ову тему, др Радош Љушић примећује: ‘Он је један од првих заговорника употребе речи Турчин, за домаће муслимане. По њему, сви који верују у Мухамеда су Турци. Задовољно се верском опредељеношћу и није залазио у друге проблеме, додуше, највећим делом условљене овом појавом. Овде, пре свега, мислимо на економске привилегије које су им припадале на основу ондашњег муслиманског законодавства’ (Љушић, 1988: 98). Отуда је и староседелачко становништво, које је остало верно религији својих отаца, своју исламизирану браћу почело да доживљава као Турке, а након ослобођења од Османлија, ови су остали ускраћени и за тај идентитет, што и данас проузрокује многа лутања, непоразуме и настојања да се на основу верског исламског идентитета формирају сасвим нови етнички идентитети, различити од онога из којег, заправо, потичу. ‘Ислам је толико изменио живот на Балкану да је онај део словенске (заправо српске) популације који га је прихватио као вер-

ски образац потпуно изашао из свог матичног националног корпуса и потражио нови идентитет под окриљем отоманског политичког и културног развитака” (Свирчевић, 2006: 238).

Један од Његошевих знаменитијих савременика, Лазар Арсенијевић Баталака, оставља нам вредно сведочанство о томе да је у то доба, итекако, било и *поштених Турака*, поглавито *староседелаца* из редова спахија и ерлија, који су и сами безакоња дахијска подносили, али, свеједно, то не нарушава утисак о једном оштро подељеном друштву и то, поглавито, по верској линији. Штавише, то сведочи о једном друштву у којем је већи део становништва био жестоко подјармљен и, на сваки начин, потчињен једном мањем делу становништва и то управо на религијској основи. Његово сведочанство нам је драгоцено не само зато што је реч о Његошевом једноверном сународнику и савременику, већ и зато што је он, као државни саветник, српски капућехаја у Цариграду и министар просвете и правде, био на врелу информација о овом времену. Међутим, меродавним и веродостојним хроничарем ових времена чини га, понајвише, чињеница да је он био братанац чувеног проте Атанасија Антонијевића, који је Карађорђа и устанике благословио у Орашцу приликом самог подизања Устанка, као и близак познаник бројних знаменитих устаничких старешина, као што су били: војвода Младен Миловановић, војвода Поп-Лука Лазаревић, војвода Вуле Илић-Коларац, први секретар Вождов пуковник Јанићије Димитријевић Ђурић, Вождов писар Стеван Филиповић, али и сами Карађорђе и кнез Милош Теодоровић-Обреновић и многи други. Због свега тога, за нас, његово сведочанство има вредност прворазредног увида из прве руке. Дакле, он вели: “Спахије које су свакад далеко човечнији од јаничара биле, а особито сад при оваком Бећир пашином владању, врло су благо и поверљиво са својим људима поступале. Они нису никаквог особитог истјазенија чинили, баш ни у оном случају у ком су законито право имали. Веровали су својим људима, па што су им ови показали, и колико су кад што тели показати, с тим су се они задовољавали, и стога с само десетак свој узимали. Од бијали су много народу на сиротињу” (Арсенијевић, 1988: 10). О етничком саставу тих *Турака* он, пак, јавља: “Ови јаничари, који су и пре, сад, па и доцније у овом пашалуку скупљали се, и несносима зла народу причињавали понајвише су Бошњаци и Херцеговци, и тек понеки Арнаути, и из Уруменлије Турчин, међу њима налазио се. Они су имали и своје присталице, Турке, нејаничаре из племена потурчених Словена, Арнаута, Македонаца и Грка; и ови су код јаничара, понајвише били извршитељи јаничарских паклених воља и нечувених насиља” (Арсенијевић, 1988: 14). А о каквим *пакленим вољама* и *нечувеним насиљима* је реч, Баталака сведочи:

“Народ је и ове ханције морао ранити и издржавати у свему, осим оног што су они сами силом отимали. Муселими нахијски често су, под видом обилажења, и расматрања, да се неби какво зло у нахију увукло, и догодило, овим ханцијама, са својим свитама, у гости долазили, и по неколико дана

код њи се гостили и веселили; а то им је врло лако чинити било јер при свима таким гозбама, раја је морала све, што је за угошћење потребно било, давати и доносити. Осим свију избројани, и други су Турци, скитнице, или овим ханџијама долазили да се бадава ране, или су се непосредствено, сваки бојжи дан Србима у куће наметали, да бадава једу, и варварске своје жеље, у сваком смотрењу назадовоље. При вишенаведеним гозбама муселимским, морала је и раја силом веселити се, и коло пред овим мрским душманима играти. Код оваких прилика, зликовци ови силовали су младе девојке, а млогу су на силу одводили и турчили је” (Арсенијевић, 1988: 29).

Надамо се да нећемо, у светлу свега наведеног, Баталаку, као и његовог савременика Његоша, прогласити *геноцидним* и *исламофобним* историчарем, када исте ове *Турке* назива *труповима* и *крволоцима* (Арсенијевић, 1988: 2). Мишљења смо да, управо, кроз ову призмину треба посматрати и чињеницу да Његош за Турке користи помало *сочне* називе, као што су: *јата проклетогота, адова жвала, људска куга, пасји милет, дивљи вепар, међед, неврјерни, нељуди*, они који су *опијени злом и неправдом, безакони, самопусни*, они чији *трагови смрде нечовјештвом, скрвни, Турство бијесно, крвожедни, гнусно Турство, зулумћари гнусни* и др. (Костић, 2000б: 13–14). Он, наине, не удара и не осуђује исламски верозакон, нити те *Турке*, као одређену етничку скупину, већ као злотворе свог народа, који су у позицију да чине побројане зулуме дошли управо благодаревши чињеници да су исламске вере.

Истини за вољу, колико год то била изражена карактеристика исламског вероучења, не може се никако рећи да је фаворизовање религиозног на рачун етничког идентитета некакав исламски спецификум или ексклузивитет. О томе је, у својим политичко-социолошким есејима, промишљао и Момир Николић: “Нека би узрок друштва и био у бољим условима под којима човек води борбу са природом када је води удруженим снагама. Али је религија прва социјална веза на којој се то постало друштво заснива. Та прва социјална веза није ни истоветност крви, дакле сродство, ни истоветност настањености, дакле суседство, јер религија, у облику тотемизма, удружује људе пре но што код њих постоји свест о породици и удружује људе пре но што постају седеоци. То је оно што се као несумњиво издваја из социолошких проучавања првих друштава. И религија која се јавља као прва социјална веза остаје кроз целу историју највећи чинилац људскога јединства” (Николић, 2009: 80).

Неоспорна је чињеница да је Његош савршено добро разумео колико је мало важна етничка димензија у оквирима исламске верске и друштвене заједнице, те зато готово да и нема икаквог поверења у *поторчене* (заправо – исламизирани) сународнике и у некакву њихову оданост и наклоност, засновану на заједничкој крви, језику и прошлости, те пева у *Горском вијенцу*:

“Врана врани очи не извади;
брат је Турчин свуд један другоме.
Него удри докле махат можеш,
а не жали ништа на свијету!
Све је пошло ђавољијем трагом,
заудара земља Мухамедом”
(Петровић Његош, 1992: 86).

Због тога и Његош, као и сва оновремена српска народна епска традиција, на којој је одрастао и васпитан, своје исламизирани комшије и саплеменике посматрају као Турке, али они под тим мисле управо на припаднике исламске вере, а не на турски етнички елемент и припадност. Њима је то било јасно, јер готово нико од муслимана, са којима су долазили у контакт, није знао турски. Носили су српска презимена и, на крају крајева, били потпуно свесни и, често, држали у живом повесном и породичном генеалошком памћењу успомену на своје претке, који су пригрлили нову веру. Због тога, Његош отоманске насртаје на његову малену државицу у повоју разумева и посматра као на покушаје освајања у име ислама, а не у име ширења некакве турске националне државе, о којој тада није могло бити ни речи. О томе, заправо, није могло бити речи све до прве половине XX века, Ататуркових реформи, те укидања султаната, а затим и халифата, као изразито наднационалног кохезионог фактора и одреднице Отоманске Империје. Да је слично било и у повесном периоду којим се бави *Горски вијенац*, примећује и академик Радован Самарџић, говорећи о Кандијском рату (1645–1669): “Догодио се и један крупан парадокс. Рат се на обалама Јадранског мора и у његовом залеђу водио међу припадницима истог народа подељеног границом, политичком припадношћу, вером и узајамном крвном омразом. Обе стране су, у току дугог ратовања, стварале своју епопеју са својим јунацима, међусобно закрвљеним, али на истом језику и истим стихом” (Самарџић, 1991: 31).

Извирање Његошеве мисли из народног искуства и предања често се узима као аксиом, али нам се наглашавање ове чињенице чини вредним труда, јер из ње извире и само Његошево разумевање ислама, па и његов однос према истом. У том смислу, значајно је да, нпр, Високопречасни протојереј-ставрофор др Димитрије Најдановић вели: “Има генија од једног ткања, једног струка. У једном једитом дару толико су преобдарени да се, чак, може говорити о њиховом монструозитету. Личе на једнооке киклопе. И застрашују нескладом својих размера. Његошева је генијалност благородно усложена, дата као изливена у многострукој конкренсенцији више дарова. Зато он, иако размаха велелепних, делује благо и благотворно. Рецимо као гороста-си Микеланђело. Корен је овог монументалног благогласја у Његошевом генијалитету, као код осталих малобројника духовне екумене, у сраслости и усредоточености два стваралачка принципа: народног и наднародног” (Најдановић, 2003: 228–229). Из овог следи, дакле, да се и Његошева свест о опасности, која грози његовом народу од

исламског окружења, заиста, може посматрати кроз призму српске народне епске традиције, која је нашла одзива *народном стваралачком принципу* код Његоша.

Зато Његош, заправо, и препознаје највећу опасност по своју малену православну државу и зато правилно препознаје највећу опасност у исламу, као политичкој доктрини, као што закључујемо и из тумачења владике Николаја: “Косово је почетак све српска несреће. Ова несрећа није сва у томе, што су Турци победили Србе, но већи део њен је у томе, што је вера Мухамедова победила веру Христову. Пораз једне народности мањи је од пораза једне вере; кад један народ други победи, он га подјарми; но кад једна вера другу победи, она је истреби” (Велимировић, 2003: 128). Зато Његошева борба није толико борба против Турака, колико је, заправо, борба против *истребљења* хришћанства и то је из његовог целокупног дела сасвим јасно.

Дакле, сваком, макар и површном, познаваоцу Његошевог дела је јасно да је он сав зароњен у косовски етос и да он реалност косовске трагедије доживљава као надвремену, те је и он и његов народ живе и преживљавају у сопственом времену. Због тога је и његов поглед на Турке, као протагонисте ислама на овим просторима, пресудно обојен бојом српске крви, проливане на Косову. Особито његов *Горски вијенац* дамара и дише овим етосом, који пресудно утиче и на Његошев доживљај ислама.

Но, већ као врло младом, Његошу је, неизоставно, било јасно да они, које именује *Турцима*, немају никакве везе са туркофоном етничком скупином Османлија, већ да су они домаћи муслимани и издаци исте оне крви, коју је и сам наследио од сопствених предака, досељеника из околине Зенице у Босни. Безбројни су докази за ово у Његошевом делу, али и у народној традицији. Такво Његошево виђење је плод дугог народног искуства, које је временом “освештано” и које своју пројаву има и у данашње време, што громогласно сведочи о актуелности теме, којом се бавимо, без обзира на велику временску дистанцу. У том смислу су интересантна размишљања мр Димитрија Л. Машановића, који вели: “Наш народ у својој јуначкој епици памти дјелимично своју историју, а дјелимично заборавља и потискује новим виђењима, прекрајањима и улепшавањима. Но битно је да је тако сачувано живо историјско сјећање, естетизовано, осмишљено и узвишено, као жива традиција, која је била непресушни извор васпитања патриотизма, високе етичности бројних генерација бораца за слободу у тешким искушењима историје, суочених с косовском етичком дилемом: ‘Ко је вјера, а ко је невјера’ и косовским етичким одређењем које је јединствено и само ‘приволијевање царству небеском’” (Машановић, 1990: 15).

“Питамо се са ким су ратовали Срби на Косову? Нажалост, претежно са антрополошки узетим Грцима. Касније се на ту масу туркофона накалемила и маса Албанаца, Бугара, Срба... Затим су полако почели и да своју конверзију завршавају са исламизацијом а да уопште не прихватају османски језик. Дакле задржавали су свој језик а постајали ‘Турци’” (Јевтић, 2015: 26). За нас је од мање важности

како су доживљавали исламске конвертите они, који су остали у Православљу, већ како су они сами себе идентификовали и доживљавали, а о томе је одавно речено: “Ми знамо, да у прошлости само оно што је остало верно православној вери и цркви, то је остало верно и српској народности, а оно што се је завило у чалму, до јуче се звало Турчином (...)” (Уредништво, 1923: IV). Дакле, за Његоша није тајна да је огромна већина муслимана од којих је принуђен да се брани, заправо, српског порекла, али их он не назива Србима исламске вере, већ – Турцима, што сведочи да је овај појам за њега, пре свега, еквивалент за сународнике исламске вере и то је јасно свакоме ко је, макар једаред, прочитао *Горски вијенац*, *Лучу микрокозма* или *Свободијаду* (Костић, 2000б: 16). Једнако тако, он сопствени народ доживљава и назива српским именом у етничком смислу, при чему не види разлога да истиче чињеницу да су православне вере. То се подразумева... Зато, када он пева о сукобу између Срба и Турака, Његош, заправо, опева конфесионални, а не сукоб на етничкој основи. Зато, Његош инсистира на Српству са истинским религиозним жаром. Не због каквог националног ексклузивизма, шовинизма или етнофилетизма, већ због тога што је за њега одбрана Српства исто што и одбрана православља на микро плану његове планинске државице. Зато читамо код мр Димитрија Машановића: “Црногорцима и њиховој вјековној и неравној борби с Турцима, поред свега осталог, Српство је било и својеврсна идеологија ослобођења, па су се тако, мали и угрожени, почели осјећати ‘чуварима Српства’. Други значајан моменат заснива се на историјској чињеници доста израженог досељавања у данашњу Црну Гору становништва из осталих српских крајева, у којему је било и прилично припадника српског племства” (Машановић, 1990: 16). На истом трагу је и аутор књиге, којом се бавимо, када пише:

“Из свега овога се види да су Његошеви преци освајање своје земље доживели на једини начин на који се то могло доживети, као освајање у име ислама. Дакле Босна, матица Његошевих предака је нападнута зато што је била хришћанска и стога што није хтела да се добровољно потчини муслиманима у виду Османлија. О томе шта је био циљ муслимана-Османлија најбоље говори један од највећих историчара османског царства Халил Иналцик: ‘Газа (синоним цихада. прим. М.Ј.) – свети рат био је као идеал значајан чинилац у оснивању и развоју Османске државе. Друштво у тим крајевима саобразило се са посебном културом и било прожето идеологијом непрекидног светог рата и несусталог ширења дар ул ислама (земља ислама. прим. М.Ј.) све док не обухвати читав свет.’ Дакле муслимани, односно Турци како их назива Споменица у част крунисања краља Николе, нападају Босну са намером да униште њену независност и њене становнике претворе у робове исламском поретку у коме ће бити тлачени зато што су желели да одбране своју државну независност и да сачувају своју веру и културу као

и зато што не деле мишљење да и они треба да постану припадници исламске заједнице. Његошевим босанским прецима муслимански освајачи су хтели да неметну поредак у коме би били малтретирани само зато што нису муслимани. Поредак на коме се заснивала дискриминација немуслимана заснива се на Курану. Тамо сасвим јасно пише како се муслимани требају понашати према хришћанима и јеврејима: ‘Борите се против оних којима је дата Књига, који не вјерују ни у Аллаха ни у онај свијет, не сматрају забрањеним оно што Аллах и Његов посланик забрањују и не испољедају истинску вјеру, све док не дају главарину послушно и смјерно’” (Јевтић, 2015: 27).

Аутор подвлачи да је, у неким преводима Курана, ово *смјерно* преведено са *понижено* и, нешто даље, закључује: “Значи сасвим недвосмислено се муслиманима наређује да успоставе поредак у коме ће хришћани морати да плаћају порез по глави, отуда главарина или арапски цизја, и да то морају урадити својеручно, док цео тај процес прати понижавање, само зато што желе да остану хришћани” (Јевтић, 2015: 28).

Чини нам се да нема места сумњи да је Његош, заиста, осећао и препознавао реалну и егзистенцијалну претњу по останац и опстанак заједнице, коју је предводио у духовном и световном смислу. На крају крајева, чини нам се да је извесно да је он, крајње реално, осећао исту такву угрозу и по свој лични опстанак и по, у најмању руку, част Богом му повереног народа. Евидентно је да је Његош такву опасност по колективни и лични опстанак превасходно осећао од стране оних, које је именовао Турцима. Томе га је научило лично, породично и народно искуство, које га је фомирало и оформило један од крајеугаоних каменова саме његове личности, те дало један од доминантних тонова свеукупног његовог стваралаштва. О горњем казује и Рајко Петров Ного:

“У једном од десетак текстова о трагичном јунаку косовске мисли, Иво Андрић призива сведочење Љубе Ненадовића о Његошевом боравку у Венецији, камо је владика путовао не би ли се од груди извидао. А Његош је, у ствари, од српске историје боловао. Опседнут нашим страдањем – ала се ми Словени/Срби наробовасмо – Андрић види Његоша у раскошном венецијанском огледалу, оно његово пантократорски строго лице и пркосни мрки брк, па вели да свом брку Његош овако тепа:

Црни брче, ђе ћеш окапати –

Да л’ у Мостар, или у Травнику?

И у Италији Његошу су се само наши историјски пејзажи призирали. У венецијанском огледалу – као у каквом епском косовском бунару – у низу одсечених глава својих предака, на једном везирском коцу, Његош је и своју главу *препознао*, само што није поуздано знао у коме ће везирском граду крв

са брка капати. У беспоредима историје Његош је знао – а и нас научио – да једном поретку следујемо: придружити се прецима” (Ного, 2014: 88).

Колико је основана била оваква Његошева зебња за колективно и лично достојанство и сам опстанак, чини нам се, није упитно. Посебно ако узмемо у обзир прилике, које су владале у Црној Гори крајем XVII и почетком XVIII века, јер се централни повесни догађај о којем он пева у *Горском вијенцу*, смешта у тај историјски оквир...

Иако се, макар на теоретском нивоу, изванредан степен трпељивости првобитног ислама према Јеврејима и хришћанима не може сасвим порећи, не може се ни пренебрегнути да сам Куран захтева од зимија да главарину плаћају у понизности, док су исламски поданици ове обавезе били ослобођени. Такође, већ сам Мухамед је врло рано показао размере своје *трпељивости* према Јеврејима у мединском периоду свог живота и ширења нове вере, тако да би се порекло те *трпељивости* пре могло посматрати као производ датих околности него као доктрина духовног порекла. Зато се опсег права, која су признана зимијама, мењао из епохе у епоху, као што се и право на статус зимија ширио или сужавао, у складу са политичким и војним околностима. Тако су, понекад, током повести, хришћани или Јевреји, који су неоспорно морали бити сматрани припадницима *народа књиге*, третирано као незнабошци (политеисти), док је, опет, хиндуистима или неким берберским племенима, који су неоспорно били политеисти, из нужде, некада признаван *повлаштени* статус зимија. Савремени тумачи данас, понекад, доживљавају тај статус као заштиту и извор сигурности за један велики део поробљене популације, док га други виде као изнуђивање главарине и наметање бројних понижавајућих прописа немуслиманима, како би били заштићени од самих муслимана. У том смислу би у бољем и уравнотеженијем разумевању статуса зимија могао да нам помогне проф. др Дарко Танасковић, мада се односи на период који је предходио Османском халифату:

“Током наредних векова, у све пространијем исламском халифату, а након његове дезинтеграције, у различитим муслиманским државама, од Магреба до Индије, шеријатско-правна разрада и, нарочито, практична примена института заштите верских мањина у целини се кретала по линији постепеног погоршавања животних услова зимија. Наметани су им све нови и нови, често понижавајући намети и ограничења, у нескладу с одредбама Непранског уговора. Премда несигурне аутентичности, али као веран одраз духа времена, у том погледу је веома илустративан тзв. ‘Умаров (Омеров) статут’. Реч је о разуђеној листи забрана које се односе на зимије, а које битно релативизују и уназађују њихов ‘заштићени’ положај у исламској држави, свдећи их на грађане другог реда, чак и у координатама средњовековних стандарда грађанских права и слобода, кад грађана у модер-

ном смислу, заправо, није ни било. Ево једног речитог навода из прописа који, наводно, потиче од омајадског халифе Умара (Омера) ибн Абделазиза (владао од 717. до 720.г.): Обавеза зимија (њиховим речима): ‘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 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 (*zunnar*) 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 поштовњу; 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’. ‘Хвала на таквој заштити!’, склони смо спонтано да реагујемо, суочени с овако суровим и понижавајућим ограничењима која очигледно смерају потискивању и гушењу културног идентитета немуслиманских цркава и верских заједница у исламској држави. Па ипак, морамо поново подсетити да је реч о једном другом времену и о свету битно различитом од нашег, као и да је шеријатско-правни институт заштите, заправо, како се изразио чувени француски исламолог Луј Масињон, ‘учешће у светом гостопримству и праву на азил’ нешто као *hospitium publicum* у старом Риму, а никако изгледан пут ка пуној слободи и равноправности с муслиманима. У оквиру исламског система вредности и прописа, таква равноправност је, једноставно, незамислива” (Танасковић 2010: 255–257).

Управо је запањујућа сличност овакве исламске нормативе у односу према зимијама на Блиском истоку у VIII и односу према раји на Балкану у XIX веку. Та сличност сведочи да ту, заправо, није реч о ексцесном понашању, већ о нормативном устројству, на којем је почивало друштво. Наиме, бавећи се овим периодом и сведочанством Вука Стефановића Караџића о истоме *из прве руке*, Радош Љушић бележи: “Описавши укратко њихов живот и рад у градским насељима, ношњу и друго, он је сликовито приказао свакодневни однос Турчина господара и Србина рајетина. Већ ове слике руше Вукову идиличну представу о спахијама, јер при овим описима није правио никакву разлику међу Турцима. ‘*Лијепо лице*, велики лијепи *бркови*, не гледају се радо у раје’, која није смела носити оружја, морала сјახати с коња и уклонити се ‘и најгорем Турчину’ с пута. ‘Истина да сваки Турчин свагда не смије Србина убити јавно; али ударити чибуком или штапом, томе суда нема, као ни псовки’. Привилегије оних који су се потурчили велике су, па је, управо стога, њихов однос према својим сународницима исувише зао. ‘Да су потурчењаци гори за рају од правих Турака, то се зна: ‘Нема Турчина без потурчењака’ (ово се може рећи и за Бошњаке према *Османлија* – прави Турака’, приметио је Караџић” (Љушић, 1988: 99). Дакле, са становишта политикологије религије, нама је битно да нагласимо да су Срби били подјармљени у сопственој земљи, а да је оно што их је квалификовало за такав положај била, пре свега, њихова вера. Или, како вели академик Васа Чубриловић: “Класна се диференцијација у Србији за време Турака покривала с верском и националном поделом. Владајућу феудалну класу чине Турци муслимани, покорену рају, подвргнуту на селу кроз тимаре и читлуке турском феудалном систему, сачињавали су Срби, православни сељаци” (Чубриловић, 1958: 68).

Из свега изнетог горе, слободни смо да посматрамо Његошев оштар став према исламу кроз идеолошку призму, тј. кроз призму сукоба исламске *идеологије непрекидног светог рата* са православним Српством, као *својеврсном идеологијом ослобођења*, а познато нам је да идеолошки сукоби ретко познају заробљенике и да се њихови заточници ретко штеде у напорима да остваре победу и надмоћ сопственог идеолошког становишта. Међутим, очигледније је да ни Његош ни његов народ на борбени став према исламу, као завојевачу, нису за мотивацију имали идеолошке побуде како их данас доживљавамо, већ да су били мотивисани много егзистенцијалијим и рудиментарнијим побудама. Аутор ове књиге то, дакле, посматра као борбу за очување својих живота, слободе, вере и идентитета. Да се у овоме нису варали ни Његош ни наши преци, можемо да закључимо из саме природе исламског светог рата – *цихада* и то од самог његовог настанка, тј. још од Мухамедовог времена. У прилог томе говори и мериторно мишљење једног од највећих шкотских историчара и оријенталиста, проф. др Вилијема Монтгомерија Вага, професора арапских и исламских студија на Универзитету у Единбургу, који пише: “Ријеч преведена као ‘борити се’ је *цихада*, а одговарајућа глаголска именица је *цихад* или или ‘борба’ која је током времена попримила техничко значење ‘светог рата’. Трансформација из препада у *цихад* може из-

гледати само као пука промјена термина, односно придавање вјерске ауре нечему што у бити представља исту активност. Међутим, то није тако. У току је била извјесна промјена у активности, која је, како је вријеме одмицало, постала крајње значајна. Препад је био чин једног племена против другог. Чак и ако би два племена била међусобно веома пријатељски расположена, њихово се пријатељство могло охладити, и за неколико година могуће је било да дође до препада. *Цихад* је, међутим, био чин једне религиозне заједнице против неприпадника тој заједници, а заједница је бивала све већа. Ако би припадници паганских племена које су напали муслимани примили ислам, они би смјеста били поштеђени даљих муслиманских атака. Сходно томе, како је исламска заједница расла, склоност муслимана ка пљачкашким походима морала се све више окретати према вањском свијету. Управо је ова ‘религиозна’ значајка *чихада* тако каналисала енергију Арапа да су за мање од једног вијека створили царство које се протезало од Атлантика и Пиринеја на западу до ријеке Оксус и Пенцаба на истоку. Чини се извјесним да без концепције *чихада* до те експанзије не би дошло” (Ват, 1989: 108–109). На сличан начин ову ствар посматра и академик Војислав Становчић, професор и шеф Катедре за политичку теорију и методологију Факултета политичких наука Универзитета у Београду: ‘Ислам се од самих почетака показао врло врло енергична, агресивна и експанзивна религија и идеологија. Његови су следбеници, упркос ставу Корана да се у питањима вере не може силом извршити преобраћење, настојали да ‘светим ратом’ обезбеде исламу доминацију и преобраћање ‘неверника’, тј. припадника других вера у једину ‘праву веру’ тј. мухамеданство” (Stanović, 1999a: 242). Оваква, дубоко религијски инспирисана, мотивација исламских освајања није се значајније разликовала ни много доцније, код Османлија. О томе проф. др Мирјана Стефановски, редовни професор на предмету Српска правна историја на Правном факултету Универзитета у Београду, вели: ‘Покретачка идеја стварања и успона државе која ће се од мале крајишке кнежевине у Анадолији, једва дан хода уздуж и попреко, распрострајти на три континента, била је свети рат за ислам. Она је надахњивала силну вољу за освајање, јер рат је био услов постизања циља државе, темељ њен и њено остварење. Уверење у мисију ширења праве вере која је изискивала непрестано увећање државне моћи, била је тло плодно да прими засаду идеје светског господарства” (Стефановски, 2018: 247). Дакле, ова концепција *чихада* није се ни за јоту променила од Мухамедовог времена до времена Османлијских освајања на Балкану, тако да је разумљиво да и Његош на исти овај начин сагледава овај проблем, те се према њему и поставља на једини адекватан и здраворазумски начин. То, међутим, код појединих данашњих исламских критичара Његошевог књижевног дела представља довољан повод за његово оглашавање за исламофоба, па и геноцидну личност, чије књижевно дело је достојно осуде, па и забране (Šaćirović, 2011; Ćorović, 2012; Sinanović, 2015).

Аутор, међутим, у Његошевом односу према исламу види природну и одбрамбену реакцију на претњу, коју је овај представљао за

његову заједницу, док, нпр, Џон Л. Еспозито има нешто другачију визуру, када износи следећи став: “Османски Турци су савладали и потчинили хришћанске балканске државе, као и велики део Средњег истока и северне Африке. Као и у раним арапским освајањима, њихова флексибилна политика према православним хришћанима и другим верским мањинама често је била добро примљена од стране покореног становништва: ‘Ова политика, вођена крилатицом ‘живи и пусти друге да живе’, била је у оштрој супротности с фанатичном затуцаношћу хришћанских држава у то време. Балкански сељаци су у време Мухамеда Освајача говорили: ‘Боље турски турбан него папска круна’.” Међутим, ако су многи на Балкану у османским Турцима видели ослободиоце, изгледа да је централни део Европе био трауматизован” (Еспозито, 1994: 54).

Нека нам буде дозвољено да приметимо да цитат Артура Голдшмита, којег овде користи Еспозито, није довољно кохерентан. Пре свега, он средњовековној османској политичкој идеји прописује крилатицу (*Live and let live*), која је данас врло популарна у западном свету, али чије порекло је холандско и потиче из XVII века, тако да је искључено да су средњовековне Осмалије икада њоме могле бити вођене, док *балканским сељацима* приписује, добро познату, сентенцу о турском турбану и папској тиари, која је, заправо, забележена код великог војводе Луке Нотараса, високог званичника на двору последњег источноромејског василевса Константина XI Палеолога-Драгаша и то уочи самог пада Константинопоља под отоманску окупацију 1453. године и у сасвим одређеним околностима, што је у овом цитату сасвим истргнуто из контекста. Да је све било тако идилично и да је све ишло тако глатко као у Еспозитовим визијама (бар у српском случају), не би ни академик Васа Чубриловић могао да запише: “Ниједан балкански народ није Турцима дао такав отпор као Србија од битке на Марици до свог пада 1459.” (Чубриловић, 1958: 20). Штавише, могло би се, без зазора, рећи да Еспозитову конструкцију оспорава сва историја српско-турских сукоба од Галипољске битке 1312, у којој је велики војвода Новак Гребострек до ногу поразио Халил-пашу, па до Битољске битке 1912, у којој је војвода Радомир Путник до ногу поразио мушира Зеки-пашу...

Нека нам не буде замерено, дакле, што би смо радије поклонили поверење историјским изворима и оновременим сачуваним документима, који описују поменути повесни тренутак битно другачије, него што то чини Еспозито. Наиме, познати медијевалиста, академик Никола Радојчић, чини управо то када пише: “Први помен сабора из времена владања деспота Ђурђа несумњиво је из раних година његова управљања Србијом и налази се у једном болном запису о неодољивом турском надирању у српске стране, пуном крви, пљачке и робовања. Народ се био заталасао, кренуо са својих огњишта и лутао по српској земљи, бегајући испред Турака, који су, међутим, већ скоро свуда допирали. Где још не бејаху стигли, тамо се гомилаху многобројне избеглице не само из српских страна, него из свих хришћанских области, на несрећном полуострву, поробљеном од турских

ратника” (Радојчић, 1940: 179). Још нам се потреснијим чине описи Константина Философа, биографа Светог деспота Стефана Лазаревића-Високог, сачињени, свакако, пре 1431. Дакле, као непосредни сведок ових догађаја, он бележи: “(...) исмаилћански род који се, као скакавци, обруши на нас – једне су (људе) одводили, друге поробљавали, једне су пљачкали, (а) друге клали, сатирући и уништавајући све као огањ, било где да су се налазили – ишао је да прождере све на шта наиђе и да (све) немилосрдно побије. Безнадежан је био покушај да ми грешни нешто изменимо, (а) да се не обратимо Једином, који све мења” (Константин Философ, 2009: 29). Слично је и сведочанство непознатог Раваничанина из *Слова о Светом Кнезу Лазару* (насталог између 1392. и 1398), о којем проф. др Мирјана Стефановски пише: “Потресно сведочење о страхотама доживљеног страдања језгровитим исказом преноси непознати монах раваничке обитељи: побожни витезови посечени ‘као на жетви класови’, бојно поље ‘као језеро неко проливањем крви обагрено’; најезда безбожника која се по свој земљи просула попут пошаста, обесвећене и попаљене цркве, тела побијених монаха положена за храну птицама и зверима, народ свирепо клан и робљен, мајке и деца, сестре и браћа раздвајани и распродавани” (Стефановски, 2018: 124).

Дакле, чини се да неоспорни повесни извори из XIV и XV века не дају Еспозиту за право, када пише да су многи на Балкану у османским Турцима видели ослободиоце, али ни са наше стране не би било поштено ако би смо бланко и на веру претпостављали да је исти доживљај отоманске власти постојао и у Његошевом XIX веку (Грујић, 1989: 73–74).

Верујемо да би далеко боље одсликавало Његошеву матрицу разумевања османске окупације и власти нешто што би било ближе његовој историјској епохи и културно-повесном наслеђу у којем је одрастао и живео. У том смислу нам је индикативно и занимљиво једно сећање буљукбаше Петра Јокића на догађај, који се збио неких десетак година пре Његошевог рођења и који речито сведочи колико је српски сељак тада благонаклоно гледао на понижење и патњу, којима је био подвргнут у доба туркократије на овим просторима. Дакле, један од нераздвајних и најближих сарадника врховног војводе Ђорђа Петровића-Карађорђа, као непосредни сведок, оставља нам битно другачије сведочанство: “Цркве и манастири дођоше под копите турских коња; људи, имање, поштење жена и девојака, све је то служило да се подмири турско насиље. Данци се уможише: спахијама десето, а јаничарима девето, и још неки тродупли порези ударише се. Јадни народ опасан се ликом. Е већ пропишта и мајчино млеко од тешка зулума”. (Милићевић, 2003: 25). Што се, пак тиче положаја раје (поглавито сељаштва) у то доба, исти извор нам оставља и ово интересантно сведочанство:

“Кад у вече дођем од оваца кући, поче ми брат приповедати: шта се тај дан овде догодило. Ханџија тополски *Ибраим* сазове сељаке да ору *Мула-Јусуфу* за јечам. Сељаци дођу сви,

па међу њима и неки *Јевта Воденичаревић*, ком је Ибраим био преотео жену, па њега најурио у Крћевац. С тога, сиромаш, није смео кући ни долазити. Ибраим га, за то што је живео више у шуми него код куће, прозове ‘*међедом*’. На орању, Јевта је плужио и ћутао, а Ибраим пристао за њим, и сваки час му подвикује: - Не тако, међеде! Држи добро, међеде! Не ваља тако, међеде! То се Јевта досади, па пусти плуг у ледину, шчепа оритак, и Ибраима тресне по сред звезде! – Та оца ти турскога! Ти мене *међедом* начинио, а ја сам човек као и ти и можда сам и поштенији од тебе. А у оно време дићи руку на Турчина била је нечувена ствар. Ибраим брже за пиштољ; али људи, у један пут, окну волове, и склептају се око њих двојице. – Шта је то? Повичу људи. – Ето шта је: хоће међед да ме убије, рекне Ибраим. – Не, не, немаш право Ибраиме! Ти си њега назвао међедом, а он није међед, него наш брат, па је човеку тешко! Еле Ибраим оданде измакне; а људи оставе плугове, узму волове, и дођу кући” (Милићевић, 2003: 34–35).

Може ли ико, дакле, ово поистоветити са идиличном и романтираном (а притом и историографски некоректном, као што смо видели) сликом отоманске окупације, коју нам сликају Еспозито и Голдшмит? Србину муслиман отима жену, тера га из сопствене куће да живи у шуми, приморава га на кулук, па га још у безочно вређа. Да ли је насилна реакција поменутог српског сељака Јевте Воденичаревића израз његове исламофобије или етнички мотивисане мржње на Турке (мада је поменути Ибраим био Турчин, вероватно, колико и Јевта) или је то, реакција увређеног и обесправљеног човека, који је свестан своје вредности и достојанства и који више не може да подноси наметнути положај раје, тј. положај зимије и све *заитите*, коју му је овај гарантовао по исламском праву? Сетимо се, овом приликом, само још једног, од безбројних, примера. Реч је о догађају из 1806, када је обор-кнез Иван Кнежевић (у народној традицији познатији као кнез Иво од Семберије) био принуђен да сакупи новац и откупи српско робље (неких три стотине душа), које је, у бјељинској нахији, поробио Гази Мехмед-бег Куленовић, капетан Босанског ејалета. Спасавајући ово српско робље, превасходно жене и децу, кнез Иво је довео и самог себе у велику опасност, али се заувек уписао у српску повесницу. Доцније, 1809, ступио је и у оружану борбу против Турака и војевао је, као један од Карађорђевих војвода на територији Семберије и Мачве (Јовановић, 2019: 44–46). Да ли је ишта другачије са Његошем и истрагом потурица, као главним мотивом *Горског вијенца*? Др Мирољуб Јевтић сматра да није, већ да они нису мотивисани неким догматским и верским мотивима, већ су одговор на угњетавање православног становништва, којем је био намењен исти статус од стране својих исламизованих сродника и комшија.

Управо ово разумемо у Његошевом певању:

‘‘Некршћу се горе усмрђеше...
 Уједно су овце и курјаци,
 здружио се Турчин с Црногорцем,
 оца риче на равном Цетињу!
 Смрад ухвати лафа у кљусима,
 затрије се име црногорско,
 не остаде крста од три прста!
 (...)
 Што ће ђаво у кршћену земљу?
 Што гојимо змију у њедрима?
 Каква браћа, ако Бога знате,
 када газе образ црногорски,
 када јавно на крст часни пљују!’’
 (Петровић Његош, 1992: 95).

Међутим, закључак Џона Л. Еспозита о *трауматичном* доживљају и искуству Европе, приликом снажног продора ислама, током османлијских освајања, чини нам се смисленим и оправданим, јер смо сведоци да у Европи и данас постоји сличан снажан доживљај, па и наглашена зебња. Само што је идентитет (особито верски) данашње Европе далеко другачији у односу на онај период, што није случај са исламским идентитетом. Многи савремени европски мислиоци управо у том недостатном европском идентитету, у њеном садашњем сусрету и односима са исламом, препознају велику опасност, што би могао бити одјек поменутог *трауматичног* искуства и повесног сећања на раздобље муслиманске власти у деловима Европе, као и на стварни однос муслиманских завојевача према покороном хришћанском становништву Европе. Остаје питање да ли би такав однос и опрез и данас могли да припишемо *фанатичној затуцаности хришћанских држава* или, пак, битно другачијој перцепцији исламске власти на европском тлу, од оног, које износи Еспозито. Његова визура, са погледом из Пенсилваније, Вашингтона или Бруклина, чини нам се битно другачијом оној која је на балканским просторима изграђивана вековима, а код Срба посебно од почетка XIV века. Може ли се из такве визуре, посматрајући све из угла катедре *Религије и међународних односа и исламских студија* Университета Џорџтаун и из угла данашњих интереса Сједињених Америчких Држава, разумети због чега, нпр, Свети архиепископ Данило II, када говори о војевању Светог краља Стефана Уроша II Милутина против Татара, Персијанаца, Агарена и Турака исте именује као: *триклету јерес, безбожне, поганике, јазичнике, сујемудрену досаду, безаконе и нечисте, иноплеменике* (Данило II, 1935: 88–93, 107–112), због чега Константин Философ о Исмаилћанима говори као о *скакавцима* и *прождрљивим вуковима* (Константин Философ, 2009: 29, 34) или због чега оновремени српски помени султана Селима I именују *зверообразним* (Стефановски, 2018: 249) и сл. (Константин Философ, 2009: 34). Јесу ли, дакле, исто Ср-

бија и Европа XIV и XIX века и Србија и Европа XX и XXI века? Јесу ли тада и данас оне биле једнако *фанатично затуцане*?

Наиме, данашње европске државе би се хришћанским могле назвати само условно, док је сама Европска Унија резолутно одбила да се у сопственом познатом *Уговору о Уставу Европске Уније* самоодреди као хришћанска или да се, макар, позове на своје хришћанско повесно наслеђе и корене. Чини нам се да, управо благодарећи овој чињеници, за популарност има да заблагодари и једна тако упечатљива појава на европској културној позорници, какав је и, већ знаменити, роман *Покоравање*, из пера француског књижевника Мишела Уелбека. Реч је, наиме, о роману који третира, управо, питање могуће будуће исламске доминације на тлу Европе и који је, одмах по објављивању постао прави-правцати *бестселер* у Француској, Немачкој, Италији и другим европским земљама. Ту Уелбек, између осталог, пише: “Атеистички хуманизам, на којем почива секуларни ‘суживот’, осуђен је на брзу пропаст, следи убрзан раст процента монотеистичке популације, што посебно важи за муслиманску популацију – не рачунајући притом нову имиграцију, која ће овај феномен само додатно потцртати. Из угла бораца за европски идентитет, у старту се подразумева да између муслимана и остатка популације, пре или касније, грађански рат нужно мора да избије” (Uelbek, 2015: 63). Остаје нам само да се надамо да Уелбек неће једног дана доживети Његошеву судбину и бити проглашен за геноцидног и антимуслиманског писца. Зато и Марчело Пера, филозоф и бивши председник италијанског Сената, говори: “Велики део европске културе данас је тако паралисан због идеје о грађанском рату са исламом и због сећања на верске ратове да би учинио све – подразумевајући такође и негирање да сама Европа јесте цивилизација и да има религију – само како би избегао конфликте или да се не покаже као агресиван или затворен за ‘дијалог’. Нажалост, овај пут не води ни ка европском идентитету нити ка европском уједињењу: пре води ка европској предаји, ка губљењу сваког смисла што смо Европљани” (Пера, 2010: 98). Пера даље примећује: “Европа воли ислам из истих разлога због којих ислам мрзи Европу: због њеног лаицизма, релативизма, мултикултурализма, губитка угледа осећања вере. А Европа нуди исламу дијалог из истог разлога због ког не зна и неће више да разговара сама са собом: а то је одбацивање сопствених корена. У таквим условима све се окреће наопако: разумевање ислама значи тајни договор, савез значи сагласност, процена значи потчињеност, суочење означава предају. А исламска интеграција означава окупацију са исламске стране. И Европа то зна, али је попут пацијента који се предаје својој болести. То поносно и моћно либерално учење које је измислила, данас је у фази културолошке агоније, а ти моћни либерални режими које је створила и извела у свет пролазе данас кроз најнижи стадијум сопствене кривуље. Иста та либерална европска држава плаћа данак и исто либерално европско друштво трпи последице” (Пера, 2010: 133). Или, како примећује Хаџи Ђорђе Ј. Јанић: “Западни атеизам је проистекао из мржње према Богу. Из духовне стерилности западног човека. То се види и из покушаја да се извезе

најпре европеизам а потом американизам на Исток. Који је резултат. За сада Ал каида а у будућности ко зна шта још” (Јанић, 2012: 143).

Његош, међутим, није себи могао да дозволи да *болује* од савремене европске идентитетске *парализе*, као и савременог европског *лаицизма*, *релативизма* и *мултикултурализма*. Он је био сигуран и утемељен у свом хришћанском, православном и српском идентитету и био је спреман да за њега живи и умре. Он је православни Србин XIX века, а не атеизирани Европљанин XXI века, па нам се чини бесмисленим и непоштеним покушај да га сагледавамо и да му судимо из потпуно непримерене визуре – истргнуте из контекста и да његово дело тумачимо и осуђујемо са позиција идеологије милитантног секуларизма, толеранције, грађанских права, права на различитост и сл. Можда је и најеклатантнији, а уједно и најбесмисленији, овакав покушај који је виšekратно чињен и на тзв. *Међународном кривичном трибуналу за бившу Југославију*, где као да се судило самом Његошу... (Janković, 2014).

Из горњег би се могло закључити да данашњи западни и исламски свет имају капацитет за озбиљне несугласице, али да мотиви за њих нису са обе стране једнако религијски мотивисани. Наравно, уколико данашњу западну идеолошку матрицу не посматрамо у псевдорелигиозном кључу... Наиме, једна од страна у таквом конфликту често има веома изражену верску мотивацију, али друга наступа са резолутно секуларистичког становишта у чему и лежи корен њиховог неразумевања. Због тога др Срђан Симић пише:

‘‘Неоспорно је да је сложен сплет односа између секуларизованог Запада и ислама, који се на различите начине манифестује широм света, отворио мноштво проблема везаних за планетарни тријумфализам оријентисаног с једне стране кроз либерални концепт глобализације а с друге стране кроз све израженију хегемонију Европе и Сједињених Америчких Држава ка Блиском истоку с пројекцијом униполарног односа снага. Таква логика новог светског поретка, као и у прошлости, одупире се свођењу и постојању само једне истине и само једне силе на светском плану. Од кризних политичких, економских, демографских и социјалних протеста човечанство постепено улази у друштвену и религијску кризу идентитета у којима су све уочљивији ‘судари цивилизација’ у којима се назире разни облици сучељавања ислама са неисламом, актуализујући при том старе проблеме од вешедеценијског арапско-израелског сукоба, преко ‘арапског пролећа’, па иранског одупирања међународној контроли нуклеарног наоружања и програма, па све до појаве разних социјалистичких, реформаторско-секуларистичких, традиционалних али и фундаменталистичких покрета унутар самога ислама. Нема сумње да превелико ангажовање западних сила на формирању ‘великог и новог Блиског истока’, не само да удаљава исламски свет од њих

него и води ка новом ‘арапском гневу’ подстичући на тај начин развој све новијих и милитантнијих исламистичких групација широм Блиског истока” (Симић, 2015: 59).

У светлу горенаведеног, интересантни могу да буду и ставови др Доше Муравчука, признатог америчког спољнополитичког стручњака са Вашингтонског Института за светску политику, који вели: “Муслимани чине једну петину човечанства, а екстремни муслимански фундаментализам представља једину антизападну идеологију која је још увек у успону. Она је на власти у Ирану и Судану, представља сталну претњу режимима у Алжиру, Авганистану и Египту, а значајна је снага у Јордану, Либану, Палестини, па чак и у Турској. Милитантни активисти упоређују толерантност Америке према српској агресији са нашом реакцијом на ирачку агресију, износећи то као доказ да је ‘велики сатана’ непријатељ ислама. Ми можемо рећи да су две ситуације различите, али снагу аналогије у очима муслимана потврђује и чињеница да Турска и Египат, наша два најближа исламска савезника, испољавају смањену сарадњу са нама у Ираку, због њиховог незадовољства са Босном. Исламска влада у Ирану, у међувремену, искористила је ситуацију шаљући Бошњацима авионе са оружјем. То што су неке од њих пресрели западни званичници задужени за контролу ембарга на оружје само истиче жељени ефекат” (Maravčik, 2004: 178–179). Морамо, дакле, препознати и признати постојање религијске компоненте и њен потенцијал за генерисање сукоба, поготово на нашим, традиционално мултиконфесионалним, просторима. Једнако тако, било би корисно препознати капацитет за злоупотребу ове религијске компоненте у циљу *управљања сукобима* од стране одређених светских хегемона, што се посебно болно осетило у збивањима око расапа бивше Југославије (Кнежевић, 2009: 199–212; Грујић, 2009: 268–271), којом приликом је једна од жртава (и то, никако, узгредних и *коллатералних*) било и Његошево дело.

Но, било би нетачно када би смо сву кривицу за такве сукобе сваљивали искључиво на религијску подвојеност становништва. Зато и академик Василије Крестић вели: “Верска компонента је веома значајна кад је реч о ‘нашим југословенским сукобима’. Међутим, проблем би се поједноставио кад би се све svelo само на верску нетрпељивост. Не смеју се запоставити ни међусобно супротстављени национални и државни интереси и циљеви, економске супротности, различити путеви историјског развоја и културе, разнолики менталитети, геополитички положај итд.” (Крестић, 2011: 198).

Из свега наведеног, поставља се питање због чега и данас, као и у Његошево или време несрећног сужња Јевте Воденичаревића, српско и *европско* (или западно) искуство по овом питању нису идентични? Како то да су Јевтићев и Еспозитов доживљај истог предмета разматрања до те мере у несагласју? Можда би нам у разумевању овог проблема могли да помогну мисли Светог Николаја Охридског и Жичког, који размишља управо о Србији и Европи с почетка XIX века и то баш у смислу нашег отпора исламској власти: “Речено је од стра-

не надахнутих видилаца: *Сви су путеви Господњи милост и истина*. На супрот томе ми можемо рећи: *сви су путеви Западне Европе немилост и лаж*. Ко ће нас опорези? Наше болно искуство то потврђује. Огромно и страшно искуство српско, за последња два столећа. Јер, чим су се праоци наши, сељаци шумадијски, почели дизати на Азијате, за слободу своју, Западна Европа се почела показивати непријатељ наше слободе. Због чега? Због пролаза, због извоза, због увоза, због свиња и бивола, - због тога. И од тада до данас откривала се пред нашим очима неслућена стварност Западне Европе, а та стварност се најбоље изражава овим речима: сви су путеви Западне Европе немилост и лаж” (Велимировић, 2000: 107). Хаџи Ђорђе Ј. Јанић, бавећи се политичком мишљу Светог Николаја Охридског и Жичког, допуњује и проширује горње мисли Владикине: “Читаво српско предање, читаво Косовско опредељење, није ништа друго до чување државотворне свести. Одатле је потекло и суштинско неразумевање између Европе и Срба у последња три века. Срби су о себи размишљали као о царским синовима. Свака генерација је видела себе као могућег реализатора заветне Косовске мисли о обнови Српске царевине. За то време је Европа у Србима видела отоманске робове и Хабсбуршке слуге, и некултурне сељаке и пијане разбојнике” (Јанић, 2009: 343).

При разматрању ислама као државотворног и политичког концепта, често се запада у замку посматрања истог, као једног потпуно монолитног и окамењеног система. Наравно, сваки, истински исламски, државни пројекат мора бити заснован на слову Курана, али нијансе, па и значајне разлике у приступу, свакако, постоје (Симић, 2015). Због тога би било кратковидо, па и опасно, ако би се сав политички ислам данас посматрао искључиво кроз исламистичку призму. Наравно, у Његошево време су, по том питању, ствари стајале битно другачије, јер он, на терену, није имао посла са исламским реформистима, модерним, па ни исламистима, у данашњем смислу тих речи. Али, остаје чињеница да се из Његошевог певања наслућује да је он свестан става тадашњег Запада према питању српског ослобођења од Османлија. Његош би, дакле, сасвим разумео поменуту разлику у доживљају турских освајања на балканским просторима, код Еспозита и код Јевтића. То се види посебно у *Горском вијенцу*, када војвода Драшко Поповић, врло духовито и дирљиво простосрдачно, казује о својим искуствима са путовања и боравка у Венецији. Он као да, суштински, не види велику разлику између Турака и Млечића, бар не када је реч о њиховом односу према Србима у Црној Гори (Костић, 2000а: 18; Костић, 2000б: 21–27). Наиме, на питање сердара Ивана о томе какав је однос Млечана према правди, тј. какви су им судови, војвода Драшко вели:

“Ђеку, брате, да те Бог сачува!
Мало бољи него у Турчина.”
(Петровић Његош, 1992: 140).

Да ли би то било довољно да Његоша, поред тога што га неки сматрају исламофобом, почнемо да осуђујемо и као некаквог геноцидног мрзитеља Венеције или, чак, свег римокатолицизма? Нама се чини да би то било једнако непоштено према Његошу, јер он, заправо, само опева своје и народно искуство на ветрометини високе политике великих сила оног времена, као и о последицама, које је она имала на борбу његовог народа за слободу и државну самосталност. То се, поново, најбоље види из извештаја војводе Драшка са његовог сусрета са венецијанским дуждом, где је он молио за помоћ моћне и богате Венеције у борби против, како се њему чинило, заједничког и непријатеља свега хришћанства:

“Обећа ми и што му не исках.
И помислих кад од њега пођох:
благо мени јутрос и довијек,
ево среће за све Црногорце,
дајбуди ћу повест доста праха
да с’ имају чим бити с Турцима.
Кад последијед, све оно излиња,
ка да ништа ни зборено није.
И посад му не бих вјеровао
млијеко је да рече бијело”
(Петровић Његош, 1992: 147–148).

Да је и овде, заправо, реч о народном повесном искуству, као инспиратору оваквог Његошевог става, уверава нас и проф. др Јово Бакић: “У том смислу је и др Иво Петковић у *Јадранској Стражи* писао да је Динарац ‘у својем отпору, да се не мијеша са туђом крвљу и са туђом културом’ био ‘одлучан и увијек трезвен, бојао се туђинске лукавости и подмуклости, мрзио је Латине горе него Турчина, јер је овај посљедњи барем отворени душманин’” (Бакић, нд: 37). Овакав српски став се могао, донекле, разумети и у Његошевом XIX веку, о чему може да сведочи и понашање појединих оновремених западних сила, као што је, нпр, била Француска и њен однос према Првом српском устанку, тј. према српском настојању да се ослободи отоманске власти (Ђорђевић, 1956: 190).

Елим, из извештаја војводе Драшка назиремо и, већ поменути чињеницу да Запад није имао реалну и уравнотежену слику ислама, као што је, чини нам се, нема ни до дана данашњег. Зато он Млечане мора да разуверава, када га питају да ли су муслимани, тј. Арбанаси и Бошњаци, заправо, канибали и да прождиру своје заробљенике. Војвода Драшко, храбри противник поменутих муслимана, овде као да се налази у улози њиховог браниоца од предрасуда и клевета, које су се о њима шириле на Западу. То, признаћемо, делује необично, али сведочи о чињеници да они који су у непосредном додиру (иако често конфликтном) са муслиманима о њима имају далеко веродостојнији и уравнотеженији став. Но, упркос томе што су у Европи владали изразито негативни стереотипи о Османлијама, они нису били кадри да

помогну у ослобођењу наших простора од њихове власти. То као да се није уклапало у њихове тадашње пројекте и интересе. Уосталом, неки млетачки званични извештаји, из XVII века, доносе и (свакако – тенденциозне) вести да су и православни Срби, приликом једног ратничког продора из млетачке Далмације у Босну, заробили и дивљачки погубили једног турског великаша, којом приликом је, наводно, чак, дошло и до појаве канибализма. Зато и не чуди да познати венецијански драмски писац и песник, Карло Гоци, још 1780, о српским ратницима под млетачком влашћу пише као о: *људождерима, канибалима, бесловесној марви и окрутним зверима...* (Десница, 1991: 220–221). Да је сличан наратив постојао на Западу и у Његошево време, потсећа на Хаџи Ђорђе Ј. Јанић: “Карл Маркс је писао да зли Срби убијају мирне турске сељаке који марљиво раде на својој земљи” (Јанић, 2012: 247).

У том смислу су нам особито интересантни увиди проф. др Жарка Видовића, који посебно размишља о ставу протестантских европских земаља по том питању, па вели: “Зато није чудо што протестантске монархије (тада још као монархијске државе) током читаве наше историје бране на Балкану *status quo*: сматрају да су легитимитет, ред и цивилизација на Балкану зајемчени само чувањем турског царства, против тежњи ‘нецивилизованих православних народа’ да се ослободе! Протестантске државне монархије су се лако споразумеле са ‘оријенталном деспотијом’ Османлија, али никад нису показивале разумевање за ослободилачке тежње православних балканских народа. Па и данас је та традиција жива: чак и у демократији! Уосталом, протестантске земље не одређују свој однос према другим нацијама (па и нама) по начелима нације и традиције. А демократијом се одређују само унутрашњи односи грађана протестантске земље. Њихова демократија није за друге!” (Видовић, 2005: 87). Још нам се интересантнијим чини да има и оних, на хришћанском Истоку, који би у исламу могли да виде једнако пожељног савезника у случају евентуалног сукоба са Западом. Из тога видимо да је прича о политичком исламу и његовој перцепцији, како на Западу, тако и на Истоку, далеко од црно-беле и једноставне, што је, рекло би се, у свом времену разумевао и сам Његош, али и неки од ауторитета у времену данашњем. У том смислу нам се интересантним чини да Његово Преосвештенство епископ будимски Г. Г. проф. др Данило (Крстић), пише: “Свети Серафим Саровски је предвидео обнову царске православне Русије, која би створила као заштиту од нових бомбардовања ‘Свеправославни Византијски Савез народа’. На челу овога савеза би били сви наши владари, а предводник међу њима био би – ако Бог да и слога јуначка – велики русијански цар. Он као геополитички знак равнотеже на ваги света, као легитимни наследник ромејског автократора двоглаворловског има благодат да задржава (спречава) појаву Антихриста. (Друга Посланица апостола Павла Солуњанима 2; 6–7). Тим антибанкранским савезом – у који би ступиле Исламска лига, Кина, Индија и друге мирољубиве цивилизације – *одгодио би се* коначни рушилачки јуриш и бес Антихриста против наше планете. Продужетак часнога људског живота на овој планети зависи од обнове поштења и свето-

сти у већини човечанства” (Крстић, 2002: 22). Некима би, несумњиво, могло да буде необично и неочекивано да један српски архијереј, учени теолог, православни монархиста и светосавски националиста, какав је владика Данило, свакако, био, овде сврстава ислам у ред *мирољубивих цивилизација*, које би могле да дају допринос у борби за *обнову поштења и светости у већини човечанства*. На овом трагу је и Хаџи Ђорђе Ј. Јанић, који вели: “Ислам је, тренутно, једини здрави духовни простор у коме се породица, како тако, бори да очува своју функцију” (Јанић, 2012: 231).

Ове живописне коцкице у мозаику вишевековних српско-муслиманских споразума и неспоразума, чини нам се, може да послужи и као илустрација о поливалентности политичког ислама, као и о његовој перцепцији код нас. Његош је врло значајан део тог мозаика, посебно ако узмемо у обзир да, у верском, вредносном и идеолошком смислу, између њега и владике Данила (Крстића) стоји знак једнакости. Но, није и не може бити свеједно да ли говоримо о српском архијереју, теологу, православном монархисти и светосавском националисти из средине XIX или са почетка XXI века. Зато, не може бити свеједно ни како они, у свом времену, доживљавају ислам, упркос томе што у религијским стварима преовлађују принципи који су, мање-више, непромењиви.

Његошев језик јесте, на моменте, оштар. Па, чак, и врло оштар! Он њиме сече, као бритком сабљом, јер говори о суровим и јуначким временима. Његош не пише из удобног европејског кабинета, већ из камене цетињске Биљарде. Па, ипак, многе ће зачудити опорост његових познатих стихова у *Лажном цару Шћепану Малом*:

“Зло чинити, ко се од зла брани,
Ту злочинства није никаквога”
(Петровић Његош, 1992: 215).

Многима ће се горњи редови учинити како каква неоправдана релативизација зла, у потпуној супротности са узвишеном јеванђелском поруком Христовом. Међутим, на ову тему, Матеј Арсенијевић каже: “Природа Зла је да оно увек напада прво и насилно, зато се Злу у историји не може супротставити ненасиљем, већ искључиво силом праведнога отпора и одбране. Његош, на једном месту, каже да нема никаквога греха у томе када се човек брани ‘злом од зла’. Његош под ‘злом’ одбране мисли на посезање за оружјем тј. рат, који се са хришћанског становишта не може до краја оправдати, јер је епифеномен палости. Али, супротставити се силом одбрамбеног рата злу нападачког рата ту нема греха и зла, наравно уз строго поштовање хришћанског ратног етоса, на који би се могле применити речи св. ап. Павла: ‘Ако се ко бори, не добија венац ако се не бори по правилу’ (2. Тим. 2,5). То ‘борити се, али по правилу’ јесте онај крајњи критеријум хришћанске духовне самодисциплине, који опредељује смисао свих Хришћанинових историјских чинова, и у рату и у миру. Православно прихватање рата јесте: борити се у праведном рату, на праведан начин

– ‘по правилу’ предања христољубивог војинства за које се молимо на свакој Литургији, за праведан циљ. То је парадигма хришћанског војевања за Крст Часни и Слободу Златну, коју су, у својим бесмртним личностима, остварили Свети хришћански ратници. Тек у крајњој послушности тој парадигми Хришћанин у рату сме да каже: ‘С нама је Бог, разумите народи, и одступите јер је с нама Бог’. ‘Са нама је Бог’ у рату све док ми – ратујући по строгој етичкој парадигми хришћанскога војинства – остајемо, у Правди Божијој, са Богом. Србско ратно искуство је у потпуности утемељено у тој парадигми и потврђено у личностима Светих србских ратника” (Arseniјевић, 2003: 117–118).

Елем, чини нам се да у прилог изнетом Еспозитовом, Голдшмитовом, Перином и Јевтићевом ставу говоре и истраживања српског социолога религије др Мирка Благојевића који, говорећи о процесу секуларизације Европе од Другог светског рата до данас, вели да: ‘... су савремени миграциони процеси и социокултурни трендови довели до слабења раније хомогеног културно-религијског европског простора. У том простору се запажају различите националне и религијске групе људи који себе сврставају у друге религијске традиције, пре свега у ислам. Нпр. у Француској припадника исламске вероисповести има 8%, у Белгији 6%, у Шведској 5%, Швајцарској 5% а у Великој Британији 6%” (Влагојевић, 2015: 51). Јасно је да у Његошевој Црној Гори таквих *социокултурних трендова* и *слабења хомогеног културно-религијског простора* није било, нити их је могло бити. Др Благојевић даље запажа: ‘‘Занимљиво је и то да је удео муслимана већи управо у оним европским земљама у којима су утврђени најнижи скорови религиозности код домаћег становништва. Муслиманске енклаве у Европи представљају другачију, спољашњу културно-религијску велику традицију која се доживљава као туђа. Одатле озбиљан проблем у налажењу начина за могућност мирног сапостојања различитих религијских традиција али и велики изазов за државу која треба да регулише међусобне односе ових традиција што ту државу, као што пише Тарнер, излаже опасности да напусти традиционално либерални приступ одвојености државе од религије” (Влагојевић, 2015: 51). Чини нам се да је, поред слабог међусобног познавања, предрасуда, суштинске инкопатибилности двају светоназора, исламистичког тероризма, колонијалног наслеђа, западног експанзионизма и интервенционизма, као и болног повесног искуства обеју страна, управо демографски моменат један од пресудних елемената за стварање слике о исламу и *исламској претњи* у данашњој Европи. Зато и др Мирослав Свирчевић бележи: ‘‘Даље – упозорава Хантингтон – западној цивилизацији прети опасност и од исламских земаља. Оне пате од одсуства јачег политичког јединства и респектабилне економске моћи, али су те недостатке надокнадиле врло снажним филозофско-политичким погледом на свет манифестованим у традиционалној религији која развија осећање солидарности између муслиманских земаља без обзира на њихов географски положај. Оно што је најважније, то је демографска експлозија у муслиманским земљама која представља најјаче оружје исламске цивилизације” (Свирчевић, 2006: 222). Пос-

матрајући закључке ових истраживања, чини нам се јасним да у оно-временој Црној Гори у којој, јамачно, нису били приметни *најнижи скорови религиозности код домаћег становништва*, није могло са симпатијама да буде гледано на евентуални пораст *удела муслимана*. Међутим, у Његошевој Црној Гори, као и у савременој секуларизованој Европи, на ислам се јесте гледало као на *другачију, спољашњу културно-религијску велику традицију која се доживљава као туђа* из чега је морао произаћи и *проблем у налажењу начина за могућност мирног сапостојања...*

У овом смислу нам се особито интересантним чине геополитичка промишљања Његошевог знаменитог савременика, Илије Хаџи-Милутиновића Гарашанина, која су од не малог интереса, управо гледано из угла политикологије религије. Наиме, Гарашанин, у народносном смислу, не разликује и не подваја житеље Босне и Херцеговине по верском принципу. Он, стога, тамошње муслимане назива *мухамеданској вери прешавшим Бошњацима*, православне – *источног вероисповеданија Бошњацима*, а римокатолике – *католичким Бошњацима* (Гарашанин, 2016: 41–50). У свом знаменитим *Начертанију*, он посебан акценат ставља на потребу активног и промишљеног рада Кнежевине Србије (тада, још увек, вазалне) на *уничтожењу политическе моћи Турске*, у циљу *обнове старог царства српског* (Гарашанин, 2016: 36–37), при чему излаже основне методе за постизање тог циља и, између осталог, наглашава: “Једна од главних основа назначавача се: начело пуне *верозаконске слободе*” (Гарашанин, 2016: 42). На овом месту је важно истаћи да је, из почетка, са овим знаменитим Гарашаниновим документом, поред Његове Светлости кнеза Александра I Карађорђевића и чланова српске Владе, био упознат још само Његош! (Батаковић, 2016: 14). Ми не знамо да ли је и у којој мери је Његош делио Гарашанинове визије (особито због његовог односа према Русији), али остаје чињеница да је овај веровао у могућност суживота и уједињења нашег народа, без обзира на конфесионалне разлике: “Треће основно начело ове политике јест: *јединство народности*, којег дипломатически заступник треба да је правленије књажевства Србије. К овоме треба, дакле, учинити да се Бошњаци и остали Словени обрате и код овог заштиту и сваку помоћ нађу; кад год се о том радило буде, овог начела вредност показати. Србија у овом смотренију мора се о том уверити да је она *природна покровитељица* свију турских Словена и да ћеду само онда, кад она дужност ову на себе узме, остали Словени њој право то уступити, да она у имену њиховом нешто каже и учини. (...) У овој целии нужно би било наредити да се по где која књига молитвена и песме духовне у београдској типографији штампају; после тога и молитвене књиге за православне хришћане, збирку народних песама која би на једној страни са латинским а на другој са ћирилским писменима штампана била; осим тога могла би се као трећи степен штампати кратка и општа народна историја Босне, у којој не би смело изоставити слава имена неких мухамеданској вери прешавших Бошњака. По себи се претпоставља да би ова историја морала бити списана у духу народног јединства Срба и

Бошњака” (Гарашанин, 2016: 44–46). Дакле, као и Његош, Гарашанин домаће муслимане не сматра Турцима у етничком смислу, а његов рад на српском ослобођењу и уједињењу, иако као главну препреку препознаје управо Турску, није надахнут духом верске искључивости или некакве исламофобије. Понављамо да није сасвим извесно колико се сам Његош могао, на основу свог животног и државничког искуства, могао препознати у, овако постављеним, циљевима и методама Илије Гарашанина у свим појединостима.

Ипак, као и Гарашанин, Његош, такође, овај проблем не сагледава са искључиво српског становишта, већ и са ширег – европског, те на самом почетку свог *Горског вијенца*, он пева:

“Виђи врага су седам бињишах,
су два мача а су двије круне,
праунука Туркова с кораном;
за њим јата проклетога кота,
да опусте земљу свуголику,
ка скакавац што поља опустити!
Францускога да не би бријега,
аравијско море све потопа!
Сан паклени окрутни Османа,
дарова му луну ка јабуку.
Злога госта Европи Оркана!”
(Петровић Његош, 2005: 59).

Или:

“Жрец Европе с светога амвона
хули, плује на олтар Азије;
ломи тешки топуз азијатски
свете куле под сјен распјатија.
Крв праведна дими на олтаре,
ћивоти се у прах развијаше!”
(Петровић Његош, 2005: 81).

Рекло би се да Његош нема никакву дилему шта би се десило и са Српством и са читавом Европом у случају да изостане активан и делотворан отпор иноверном освајачу:

“Ми видимо на плодним њивама
ђе се грдно трње растићило,
храм Омаров ђе се повисио
на свештени основ Соломонов,
ђе Софија за коњушку служи”
(Петровић Његош, 2005: 149).

Није Његош био први српски владар, који је добро разумео да српски слом и пад под Османско иго неће остати без одговарајућег

одјека и последица у ширем европском контексту и тога је Пустињак Цетињски, сигурни смо, био потпуно свестан. Ову димензију је јасно сагледавао и Стефан Томашевић Котроманић, деспот Србије и краљ Босне, Приморја, Хумске земље, Доњих Краја, Усоре, Соли, Подриња и Западних страна, још половином XV века, тј. баш у доба о којем Еспозито пише онако како пише.

“Међу првима су Срби искусили разузданост Освајачевих прохтева. Дубоко потресен на вест о паду Цариграда остарели деспот Ђурађ Бранковић повукао се у самоћу и три дана није излазио из одаје: на прагу смрти, разабрао је коначни удес своје отаџбине, која се већ у два маха само исцрпљујућим, крајњим напорима обнављала из развалина. Овога пута слом је био неопозив. Након пада Деспотовине два пута по 100.000 људи, по Енеју Силвију, потоњем папи Пију II, одведено је у ропство, а исти је број, 200.000, по краљу Матији Корвину, било избеглих у Угарску. Тако заокружене, иако непрецизне, претеране можда, бројке одражавају тачну представу управо немерљивог страдања и коначног затирања сваке отпорне снаге. Србија је била покорена. Недуго затим, последњи босански владалац и несуђени смедеревски деспот Стефан Томашевић упутиће папи видовиту опомену: ‘Када би Мехмед тражио само моје краљевство и када не би ишао даље, онда би се оно могло препустити његовој судбини и Ти не би морао остали хришћански свет да узменираваш због моје одбране. Али његово незајажљиво властољубље нема граница. После мене ће напасти Угарску и Далмацију, која је потчињена Венецији. Преко Крања и Истре ће кренути на Италију, коју жели да подјарми. И о Риму често говори и он чезне за њим. Ако он, захваљујући равнодушности хришћана, буде освојио моје краљевство, онда ће овде наћи подобну земљу да оствари своје жеље. Мене најпре очекује несрећа. Међутим, после мене ће и Угри и Венецијанци и остали народи доживети исту судбину” (Стефановски, 2018: 246).

На основу горе изнетог, рекло би се да се савремена Европа, одрекавши се сопствених хришћанских темеља, отуђила од саме себе, али да се тиме није учинила ништа ближом или прихватљивијом за ислам. Напротив! Одрицање од сопственог верског идентитета проузрокује незадовољену потребу и жеђ за установљењем и усвајањем новог идентитета, а прокламовано је да би он имао бити грађански и секуларан, што је неприхватљиво за искреног и пламеног верника, који сопствени светоназор темељи на куранским сурама и шеријату. Но, осим што нас такав однос савремене Европе према сопственом верском наслеђу ставља пред проблем прекомпоновања њеног идентитета, он нас може ставити и пред проблем атомизације европских друштава, те раздора и конфликта инутар њих самих, начетих мате-

ријализмом и индивидуализмом и лишених духовне основе, као кохезионог фактора друштва.

То Европу може само да чини несигурном и рањивом из чега произилази и садашња наглашена њена зебња пред исламом. Нарочито у светлу великог прилива исламских миграната са Блиског Истока и из Африке. Неправедно би, међутим, било када би неко за такво стање у данашњој Европи оптуживао искључиво актуелне нараштаје европских доносилаца одлука, јер је ту реч о знатно дужем процесу, којег су умни људи примећивали знатно пре него што је он дошао до садашњих размера. Тако је, нпр, још знаменити Карл Густав Јунг примећивао: “Образована публика, цвет наше данашње цивилизације, нешто је одвојена од својих корена и спремна је да изгуби везу са земљом. Малобројне су данас цивилизоване земље, у којима се доњи слојеви становништва не налазе у стању узнемиреног конфликта мишљења. У извесном броју европских народа ово стање обузима и горње слојеве становништва. Ово стање ствари предочава наш психолошки проблем у увећаном мерилу. Колико колективности представљају само пуко нагомилавање индивидуа, толико њихови проблеми представљају нагомилавање индивидуалних проблема. (...) Такви проблеми се никада не могу решити законодавством или вештачким потезима. Они могу бити решени само путем опште измене става. А та измена не почиње са пропагандом или масовним скуповима или чак насиљем. Она почиње са променом у појединцима. Она ће се одразити као промена њихових склоности и несклоности, њихових погледа на живот и њихових вредности, и само је гомилање таквих индивидуалних промена у стању да доведе до колективног решења” (Jung 1984: 169–170). О коренима европског идентитета и процесу његовог постепеног нестанка је говорио и Владимир Велмар-Јанковић: “Европски човек, *homo europaicus*, произашао је из цезарског Рима и католичког Рима. Из римског права и заједнице латинског језика. Он је проживео и римски католицизам и лутеранску реформацију, исто тако и противреформацију. Он је проживео васкрс грчких богова и њихове класике кроз Ренесансу. Доживео је и јединствени Средњи век и његово разбијање. На тим духовним основама створена је европска цивилизација, као духовни израз Запада; а из тог Запада појавио се пред XIX век, и доцније се сасвим развио, нови европски човек са својом вером у европску цивилизацију и прогрес, у свемој науке и технике, наоружан својим индустријским оруђем и својим капитализмом” (Velmar Janković, 2003: 110).

Надамо се да нико разуман не би могао да Његошу пише у *кривичу*, то што Црна Гора XIX века није патила од описане савремене европске идентитетске несигурности и што је била чврсто утемељена у свом националном и базирана на свом верском идентитету. Она је управо зато и била способна и спремна да се успротиви покушајима насилне измене тог идентитета, што је и пронашло гласног и недвосмисленог одјека у певању њеног духовног поглавара, световног предводника и највећег песника. Његошева Црна Гора и њени *доњи и горњи слојеви* нису још били *одвојени од својих корена* нити су били

спремни да изгубе своју везу са земљом. Они се, напосто, још нису суочавали са таквом врстом *психолошког проблема*. Обједињен и надахнут својом вером, народ те државице још није доспео до стадијума *пуког нагомилавања индивидуа*. Зато Његош и жели да сваког од својих поданика и сународника посматра као припадника једне метаисторијске, заветне, па (што не рећи?) и светотајинске Заједнице, што има да заблагодари једино и само свом православном погледу на свет (Анђелковић, 2018: 94–97). Не вреди ни помињати да је, тај и такав, светоназор и поглед на државу и друштво стајао у оштрој супротности са исламским државотворним моделом, јер су, тамо и тада, један другог, напосто, искључивали.

То и сам Његош пева:

“Турци браћо, - у кам ударило! –
што ћемо ви крити у кучине?
Земља мала, одсвуд стијешњена,
с муком један у њој остат може
какве силе пут ње зијевају,
за двострукост ни мислит не треба!
Но примајте вјеру прађедовску,
да бранимо образ отачаства”
(Петровић Његош 2005 : 89).

Чини нам се да би могло да буде интересантно и важно да се на овом месту позовемо и на искуство једног високог интелектуалца и мислиоца, за којег верујемо да га ни Еспозито не би могао сврстати у корпус *фанатичних и затуцаних хришћана*, будући да је реч о чувеном аустријском Јеврејину, атеисти и познатом оснивачу психоанализе, Сигмунду Фројду. Верујемо да су Фројдово виђење и расположење према исламу били знатно другачији од Његошевог, као и да је његово искуство са овом вером и њеним протагонистима било потпуно другачије природе. Но, познато нам је да је он имао прилике да стекне одређени непосредан увид у речено питање, између осталог и приликом свог боравка у Требињу 1898. године. Елем, говорећи о пореклу феномена обредног обрезивања, Фројд износи и следећу тврдњу: “Још и данас Турчин псује хришћанина као ‘необрезаног пса’” (Frojd, 1988: 32). Ово Фројдово кратко сведочанство не потврђује само чињеницу, о којој и Његош пева, да су под исламском влашћу хришћани подносили понижавајући третман, због своје решености да остану одани вери својих отаца и да се не подвргну исламским верским прописима. Наиме, једнако нам се важним чини да и Фројд овде говори о Турцима, а не о муслиманима иако је, као неко ко је боравио у Херцеговини и био свестан састава њеног становништва, неоспорно знао да ту није било ни помена о Турцима у етничком смислу те речи. Очигледно је, дакле, да и Фројд, као и Његош пре њега и др Јевтић после њега, под овим термином подразумева и препознаје домицилно становништво исламске вере, а не ексклузивно припаднике једног одређеног етни-

кума. Када, дакле, узмемо у обзир да нам једно сведочанство о овој теми оставља буљукбаша Петар Јокић, о догађајима неких десетак година пре Његошевог рођења, а Сигмунд Фројд на основу искустава стечених 47 година након Његошевог упокојења, онда нам је лако да, на основу сведочанстава из два потпуно разнородна и неповезана извора (са почетка и са краја века у којем је Његош живео и стварао) извучемо мериторне закључке о положају поробљеног хришћанског милета под влашћу босфорских халифа.

Поставља се, међутим, питање да ли је и тадашња српска мотивација за борбу и отпор била једнако или искључиво верске природе. Склони смо да поверујемо да није, већ да је имала и изражену националну димензију и ноту, што је резултирало узлетом романтичарског националног сентимента, који је пронашао своју пројаву и у политичкој и државотворној сфери. У том смислу би могли да посматрамо и појаву доживљавања домаћих муслимана као Турака, дакле не само као својих исламизираних сународника, од којих их је разликовала једино вера. Показало се, дакле, да је усвајање новог верског идентитета доцније резултирало и усвајањем туђег, а доцније и стварањем новог националног идентитета, те су домицилни муслимани сматрани за туђине једнако колико и они, који су се доселили из неких удаљених области Отоманске Империје и који нису били српског порекла. Значајем верске компоненте у формирању националних идентитета јужнословенских народа се, на другом месту, др Јевтић детаљније позабавио, изневши неоспорну оцену: "Религијска идентификација је играла велику улогу у формирању свих ових нација" (Јевтић, 2011: 42). У том кључу и разумемо став др Слободана М. Драшковића: "(...) тежња за слободом, вековима незадовољавана и спутавана, тражила је своје задовољење не само у слободној националној држави, него и у грађанским слободама, које су под Турцима биле ускраћене. Народ је борбу за слободу схватио не само као борбу за промену власти, него као борбу за националну и слободарску власт. Турчин је Србину био и туђин и угњетач. Србин Србину имао је да буде и свој и слободар" (Драшковић, 2006: 565).

Но, ово сасвим не потиरे чињеницу да је и српска решеност на отпор и борбу имала и религијску димензију. Она није била једина, али је, итекако, постојала. Зато, нпр, ђенерал Сава Грујић, тадашњи председник Министарског Савета, приликом обележавања стоте годишњице Првог српског устанка, 14. фебруара 1904, у свом свечаном обраћању Његовом Величанству краљу Петру I Карађорђевићу вели: "Са пропашћу српскога царства на Косову у Српском Народу није никада било изумрло сазнање о његовој негдашњој слави и величини. Кроз све време турске владавине јављали су се често крвави протести противу насиља и зулума, и потхрањивана је у народу нада на повратак изгубљене му слободе. Српски хајдуци били су ти који су сиротињу рају узимали у заштиту, и који су били весници обновљене српске државе. И кад је пре 100 година олигархија дахија – тих царских одметника – одпочела по Шумадији свој крвави пир да празнује, и кад је раји душа у подгрлац дошла, тад се народни прваци искупише у Орашцу, селу маленоме, на договор како народ од зулума да

заштите, и како земљу од некрста да очисте. На томе знаменитоме збору народних првака би одлучено: да се народ противу дахија дигне на оружје – и ‘диже се бутун Шумадија’ – а за врховног вожда тога покрета буде изабран Ђорђе Петровић-Црни, неумрли Дед Вашег Величанства, који се већ раније међу народним првацима својом необичном храброшћу и својим челичним карактером већ истакао био. И овога дана, пре 100 година, отпочета је она јуначка борба – за крст часни и слободу златну – која је трајала пуних девет година и која је својим подвизима цео свет задивила” (Грујић, 1924: 79–80). Горњи навод нам се чини особито интересантним, јер долази од човека који је био Његошев млађи савременик, истакнути српски официр, државник и дипломата, али и учесник Српско-турских ратова (1876–1878) и унук Грује Илића, рођеног брата прослављеног смедеревског војводе Вулета Илића-Коларца. Дакле, тај и такав човек у једној званичној прилици износи широко прихваћени став оног времена да су његови преци и њихов народ на отпор Турцима, у XIX веку, били мотивисани борбом *противу насиља и зулума, надом на повратак изгубљене му слободе*. Према ђенералу Грујићу, ту борбу је изазвао дахијски *крвави тир кад је раји душа у подгрлац дошла*, али и српско народно *сознање о његовој негдашњој слави и величини*. Но, из горњих речи је препознатљива и верска димензија у њиховом војевању, која их је мотивисала *земљу од некрста да очисте*. Због тога се у српском војевању од 1804. до 1813, као и код Његоша, препознаје својеврсна *крсташка димензија*, јер се оно сагледава као *јуначка борба – за крст часни и слободу златну*. На изванредан начин, академик Војислав Становчић, такође, препознаје религијску мотивацију у Његошевој решености на отпор и борбу, када каже: “Кад су се источно-хришћански теолози, проповедници и великодостојници храбро супротстављали тиранским и антихришћанским поступцима властодржаца и њихових представника, то је био чин храброг моралног отпора, који је постао светао пример, али отпор обично није добио облик опште теорије или опште девизе о дужности отпора тиранину. Ипак, један од значајних примера формулисања такве дужности представљају речи Петра II Петровића-Његоша да “тиранству стати ногом за врат, то је људска дужност најсветија”” (Stanovčić, 1999b: 74). Академик Васа Чубриловић ствар посматра још једноставније, али тиме и ништа мање исправно, када препознаје религијску компоненту ових политичких процеса и пише: “Нема сумње да је вековна турска влада у српским земљама имала снажан уплив на верско опредељење српског човека. Турска је била исламска верска држава, у целокупном свом државном животу до сржи прожета исламским верским елементима. У њој је појам народног био уско везан с појмом верског, и код муслимана и код покорених хришћанских народа. Као што је државна идеја Турског Царства имала своју исламску верску боју, тако је идеја обнове старе државе код Срба добила своју верску православну боју” (Чубриловић, 1958: 26).

Подвлачимо, ипак, да је Његош био потпуно свестан да *Турци*, са којима је он имао посла нису Османлије, већ припадници ислама исте оне крви, која је колала и венама његовог народа. До овог се

закључка лако може доћи ако порочитамо шта о томе он сам каже у *Горском вијенцу*:

“Српској капи свуд име погибе;
постадоше лафи ратарима,
истурчи се плахи и лакоми –
млијeko их српско разгубало!”
(Петровић Његош, 2005: 67).

И, нешто даље, додаје своје знамените стихове:

“Не бојим се од вражјега кота,
нека га је ка на гори листа,
но се бојим од зла домаћега.
Бијесна су се братства истурчила”
(Петровић Његош, 2005: 77–78).

По овом питању је и *Лажни цар Шћепан Мали* и више него јасан и релевантан за област политикологије религије:

“О проклето криво вјеровање,
гдно ли си браћу завадило,
гдно ли си браћу помразило”
(Петровић Његош, 1992: 211).

Нешто даље, Његош наставља:

“Куран им је очи извадио,
куран им је образ оцрнио;
код њих нејма душе ни образа
који не би за куран умро.
То је њина кукавна светиња.
О слободи и о народности
у њих нико поњатија нејма;
у гроб су их обје сахранили”
(Петровић Његош, 1992: 212–213).

Др Јевтић, зато и гради своје виђење, узимајући у обзир историјски контекст, те примећује да мотиви исламских освајања јесу били доминантно верске, а не националне природе: “Е сад када муслимани знају да су Црну Гору напали јер им је тако наредио Алахов намесник на земљи у лику османског султана, који је претендовао да буде предводник свих муслимана са титулом халифа, онда је јасно да је та заповест жеља Алаха. А оно што нареди Алах је за људе добро без обзира што им из људске перспективе делује лоше. Ако та жеља подразумева убијање и сваку другу врсту насиља, онда тако треба чинити. Јер Алах увек боље зна. Е сад, ако се неко дрзне да те акције назове кугом, онда је он у криву и на њега се треба љутити. Зато се

критичари Његоша из муслиманских редова љуте на њега и проглашавају га антимуслиманским писцем и делатником” (Јевтић, 2015: 32–33). Верујемо да овакво схватање дужности халифа у исламском свету није спорно, зато и Филип Хити (којем се не може приписати исламофобија) износи: “Дужност светог рата (*Jihad*) (сур. 2:186-90) подигнута је на достојанство шестог стуба, у најмању руку, од секте харицита. Њој ислам као свјетска сила дугује своје експанзију, којој се не може наћи равна у историји. Једна од главних дужности калифа је да се брине да се не потискује натраг географски зид који раздваја *dar al-islam* (земљу ислама) од *dar-al-harb* (ратна територија). Ова бипартитна подјела свијета на пребивалиште мира и пребивалиште рата има своју паралелу у комунистичкој теорији Совјетске Русије” (Hiti, 1973: 136). Јасно је да је Порта, у времену о којем пева Његош, територију тадашње Црне Горе сматрала за део *dar al-islam* -а, као и у време владавине самог Петра II, тако да је верска дужност османског султана, као исламског халифа, неоспорно била да не дозволи њено изузимање из тих оквира, тј. њено ослобођење. Уколико би, пак, до тога и дошло, онда би та територија аутомаски била сматрана за део *dar-al-harb* -а, са свим консеквенцама, које би произашле из тога за становништво те области. Питање је колико би визури људи, који би се нашли пред оваквим избором (наравно, уколико би желели да очувају своју веру, самосталност и идентитет), кореспондирало виђење исламског поретка, као: “једне културе и цивилизације потекле из новог духа толеранције и једнакости” (Мокри, 1990: 501). Ако је судити према увидима професора исламских студија, војне историје и светске историје на Америчком војном универзитету, Дагласа Е. Стројсенда, могли бисмо да закључимо да, чак, ни данашњи Запад не прихвата такву перспективу широм раширених руку. Наиме, он вели: “Многи муслимани у Европи, чак и они који не заговарају насиље, још увек вреднују визију Европе као Дар ал-Ислама (Куће ислама), док многи Европљани сматрају постулате ислама фундаментално неспојивим са секуларним друштвом” (Јевтић 2010: 151). Овде је, заправо, кључно питање да ли исламски верозакон допушта мирене са успоставом и потчињавањем муслимана неисламској власти. Посебно када је реч о територијама, које су некада подпадале под област *dar al-islam* -а. Чини се да поједини аутори, попут Хаџи Ђорђа Ј. Јанића не поклањају поверење таквој претпоставци. Наиме, када говори о раздобљу након формирања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (1918) он, између осталог, вели: “Мухамеданци пак, такође у својој већини, захваљујући основним премисама Курана, морали су у неверничкој држави и неверничком краљу да гледају непријатеље вере, а самим тим и њих самих” (Јанић, 2009: 9). Са друге стране, др Срђан Симић вели: “За многе муслиманске вође алтернатива је једностано била следовање Мухамедовој пракси и традицији: привремено иселење (*хиџра*) или рат против неверника (*џихад*) тј. напуштање територије која више није била под исламском влашћу” (Симић, 2015: 61). Кад ово кажемо, ваљало би да подсетимо да је у правном систему Краљевине Југославије Исламска верска заједница имала већу аутономију у

односу на државу, него што је то имала и сама Српска Православна Црква, као и да је шеријатско право “(...) у унутрашњим вјерским пословима муслимана добило примат у односу на државне законе (...)” (Џомић, 2013: 132–136). Уосталом, већ је тада, непосредно након формирања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, ово било добро познато и сасвим неоспорно: “Мухамеданци су извојевали себи невероватне привилегије; они су већ данас држава у држави” (Уредништво, 1923: IV). Из овог би се могло закључити, супротно широко раширеном мишљењу, да однос домаћих муслимана и њихове верске заједнице (упркос знатним законским привилегијама, које Црква у то доба није могла ни да сања) према новоформираној јужнословенској држави није могао да буде ни најмање идиличан нити униформан, као и да је такав однос био покретан, пре свега, религиозним и економским мотивима (Јанић, 2009: 302; Митић, 2018: 41–43; Јовановић, 2018: 7–8). Како би смо, онда, могли да очекујемо другачију реакцију на исту перспективу, од стране једног српског архијереја и владара у XIX веку и то у друштву, које је знало да вреднује своје хришћанске темеље, које је било спремно да за своју Веру и живи и умире, те које још није било захваћено процесом секуларизације? Међутим, једно присећање академика Матије Бећковића нам отвара визуру за нешто другачије созерцавање овог питања: “Увредљиво је за националне мањине и друге конфесије тврдити да су оне против Краљевине Србије. То увек говори неко уместо њих, никад оне, а и зашто би? Кад је недавно муфтија Зукорлић изјавио да муслимани не би имали ништа против успостављања Краљевине Србије, то је у нашим новинама једва објављено. Да је рекао друкчије, то би постао цингл наше телевизије” (Бећковић 2005: 94). Из наведеног би се могло поставити питање да ли би муслиманима у Европи било прихватљивије европско друштво засновано на религијским – хришћанским темељима или европско друштво засновано на темељима секуларизма. Или, бар, да ли би им те две концепције европског друштва биле једнако стране и неприхватљиве.

Можда би за достизање некаквог, иоле задовољавајућег, али и хипотетичког, одговора на ово питање могло да нам послужи искуство југословенског државног експеримента. Неко би могао бити наведен да поверује да би из тог искуства могли да извучемо закључак да би, бар за посвећеног и верујућег муслимана, обе такве концепције могле бити једнако неприхватљиве. Тако, проф. др Драгослав Словић пише:

“Као социјални психолог у дугом року сам научно посматрао и анализирао односе међу људима у овом крају и сва моја мудрост завршавала се констатацијом да су међунационални односи у Босни били уведени у највише цивилизацијске стандарде. Једноставније речено, ми Срби и Босански Муслимани смо показивали висок степен културне и националне интегрисаности. Хрвати су у томе били за једну карику даље од нас из разлога што је утицај католичанства на њихову културу ипак био већи него што смо процењи-

вали. (...) Ако је ова оцена тачна, онда се са правом отвара питање: како то да су односи међу људима били тако питоми, а њихов обрачун убрзо потом постао тако суров и то до граница најцрњег геноцида? (...) Управо на овом подручју, у највећој мери се афирмише Југословенство чак и у националном значењу, што је наравно, била светла тековина комунистичког режима. Из данашње перспективе гледајући, могло би се закључити да је атеистички програм ове партије у великој мери омекшао религиозне страсти и неутралисао утицаје религије на ширењу националистичких идеја. Много пута на овом терену чули смо да се национална припадност истраживала као конфесија, а баш њу је идеја социјализма значајно неутралисала. Из свих тих разлога комунизам је дао велики допринос националној унификацији становника, којој је тежио и Калајев режим (1882-1903. године). Сви ранији покушаји да се иницира босанска нација, почев од оног да се ради о Србима у три вере преко оног у коме доминирају Муслимани, разбили су се о непробојни зид” (Словић 2010: 334).

Чини нам се да управо то *разбијање о непробојни зид*, као и чињеница да је код римокатоличког живља у Босни и Херцеговини религијска компонента, ипак, играла значајнију улогу, чак и у поменуто доба *светлих тековина комунистичког режима*, громогласно сведочи да су се тај *атеистички програм* и покушај формирања заједничког југословенског идентитета показали сасвим неадекватним и бесплодним. Наиме, чим је нестало стеге комунистичког једноумља, читава та идеолошка грађевина се сурвала уз заглашујућу буку и огромна страдања, посебно на страни православних и муслимана (Петковић, 2006: 242–245). Артифицијално потискивање религијске компоненте идентитета ових заједница као да је још више и допринело еруптивном исходу југословенског експеримента *in vivo*, јер су верски непросвећени људи били лишени и благотворног етичког утицаја својих религија, те је нестанак комунистичког сурогата религије довео до најгорих могућих последица, а кратки југословенски период суживота и толеранције нетрагом је нестао. Како у Његошево време није могло бити ни помена о некаквом, макар и овако - привидном, *омекшавању религиозних страсти и неутралисању утицаја религије*, није било могуће очекивати ни да било која од верских заједница тежи некаквој *националној унификацији* упркос свести о заједничком пореклу, језику и културној баштини. Посматрано са становишта политикологије религије, неоспорно је да су се и концепти *о Србима у три вере и онај у коме доминирају Муслимани* показали као једнако неоствариви. Чини нам се да су, као и Његош пре њих, босанско-херцеговачки Срби последње деценије XX века, поучени болним повесним искуством, управо у том покушају *иницирања босанске нације* препознали опасност од муслиманске доминације, коју су и они доживљавали као *тирјанство*. Отуд у одређеним круговима и толика повика и одијум на

Његоша, као *антиисламског* и *геноцидног* писца...

Дакле, теза аутора књиге, којом се овде бавмо, јесте да Његошев отпор Османлијама јесте борба против *тирјанства*. То *тирјанство*, по Његошевом схватању, јесте мотивисано жудњом муслимана за територијалном експанзијом и израбљивачким побудама, али се он, упркос томе, не обрушава ни превасходно ни доминантно на исламски верозакон ни на његову теолошку димензију, већ, пре свега, на домаће протагонисте ислама, као на оне, који ускраћују његовом народу право на опстанак и останак – опстанак у самом животу и останак у вери својих отаца. У том смислу, сва савремена повика на Његоша као исламофоба, заиста, би могла да падне у воду. Ово, уосталом, сведочи и препознаје и владика Николај:

“Он уопште не осуђује веровање но владање муслимана.
Овако пева коло у ‘Шћепану Малом’:

‘Што се Турчин дига’ холи
када криво Бога моли,
кад слободу свету ружи,
а тиранству слепом служи?’

Не вели се, дакле, да Турчин моли кривог Бога но само да се криво моли Богу. Дела Турчина његова су молитва Богу, а дела су његова: ружење слободе других људи и служење тиранству, односно неправди. Молитва му је отуда неправедна, крива, а не Бог његове вере. Важно је напоменути, да се ни у ‘Горском Вијенцу’ ни у ‘Шћепану Малом’, у којима је опевана борба хришћанства с мухамедством, не налази ни једно место, где би се Бог мухамедски посматрао као неко суштество различито од Бога хришћанскога” (Велимировић, 2003: 129).

С друге стране, пак, остаје чињеница да, у *Горском вијенцу*, Његош сердару Ивану Петровићу у уста ставља следеће речи: “С Мухамедом и глупост у главу!”... (Петровић Његош, 2005: 95). Неоспорно је, дакле, да и тај отпор црногорских Срба, такође, има верску димензију, што би могло бити и логично, када узмемо све горе изнето у обзир, због чега и др Јевтић признаје: “За паше, представнике османских власти, тај рат био је свети рат – цихад или газа како га назива Халил Иналцик, који тако користи други, али код нас мање познат синоним цихада. Из појма газа долази појам гази или газија, што значи јунак у светом рату – гази односно цихаду. Са друге стране, за црногорске Србе и њихове савезнике из српских брдских племена: Куча, Братоножића, Васојевића, Морачана, Роваца, Ускока и Херцеговаца, та борба је крсташки рат, борба за ‘Крст часни и слободу златну’ поготову стога што њихови главни непријатељи говоре српски и Срби су по народности, веома често и у првом појасу јер су им очеви и браћа још остајали у старој вери” (Јевтић, 2015: 38–39).

Интересантно је да Владимир Велмар-Јанковић има нешто другачију перцепцију по овом питању. Тако, он у српској борби за слободу, у периоду о којем говоримо, не препознаје елементе *крсташког рата*, али ни он не пориче религијско происхођење и надахнуће њихове ослободилачке борбе, што је, свакако, смешта у домен политикологије религије. Он вели: “Српски народни покрет није се испречио између бога и човека као толике друге револуције. Србин је са собом, неодвојиво и иманентно, понео свуда и свога бога. Не као заставу. Часни крст није био знак хришћанског крсташа, који за Христа иде на неверника, него знак сопствене патње, која је пошла ка свом искупљењу. И ако је патња Србинова заслужила крај, онда је и трпљењу хришћана у њему имао да буде крај. Сједињен је био у православљу српском и косовоосветни мит и крстопобедни завет, и то не кроз силу државе и њене организације, него као унутрашња снага човека који је дозрео за слободу” (Velmar Janković, 2003: 106).

Међутим, схватање др Јевтића о српском отпору у Црној Гори, као својеврсном крсташком рату, чини нам се, најбоље илуструје сам Његош:

“Удри за крст, за образ јуначки,
ко гођ паше свијетло оружје,
ко гођ чује срце у прсима!
Хулитеље имена Христова
да крстимо водом али крвљу!
Тријebимо губу из торине!
Нек пропоје пјесна од ужаса,
олтар прави на камен крвави!”
(Петровић Његош, 1992: 108).

Дакле, према схватању др Јевтића, као и према разумевању самог Његоша, исламизоване Србе мотивишу верски и економски мотиви на ширење и експанзију на рачун својих саплеменика, који су остали у старој вери, док ове на отпор мотивишу једнако верски, али и мотиви самоодржања. Исламска вера је, по својој природи ексклузивистичка и универсалистичка, јер је засновања на темељу, који је поставио сам њен оснивач, који ју је доживљавао као испуњење, поправку, допуну и остварење аврамовских религија (јудаизма и хришћанства), што би ислам, заправо, чинило духовно и морално надмоћним, па самим тим и власним да своје виђење света овима наметне, као једино исправно. Или, како каже др Радомир Ђорђевић: “Али, већ од чињенице да свака од религија претендује на универзалност, коју иначе може да има само једна од њих, настају бројне тешкоће у разматрањима. Управо те претензије на универзалност, на ширење једне и потискивање других, водиле су сукобима, верским ратовима” (Ђорђевић, 2009: 240).

Методи, ваља признати, нису били увек исти и мењали су се у зависности од политичких, економских и војних околности у којима се исламска заједница налазила у датом историјском моменту, али дух је остајао непромењен. Зато ни српској повести нису непознати раз-

личити периоди и начини опхођења исламских власти према њима и различити третмани њихове Вере и Цркве, од стране муслиманских управитеља. Било би нетачно када би тврдили да је тај притисак и третман увек био једнако окрутан (Јанић, 2009: 17). Било би непоштено пренебрегнути и чињеницу међусобних религиолошко-културолошких утицаја, које је на нашим просторима вршио ислам на културу хришћанског становништва и обратно. Такви утицаји, иако не суштинске и догматске природе, сведоче о томе да је, макар на моменте, некакав суживот двају религија био, бар донекле, могућ. Међутим, поставља се питање да ли нам наша повест и народно искуство дају довољно повода да те периоде не посматрамо само као краткотрајна примирја између старих и нових конфликта, али не може бити случајно да се, нпр, и у балканском Православљу примила традиција титулисања православних ходочасника у Свету Земљу као *хаџија*. Јасно је да је ова традиција арапског порекла и да је на Балкан стигла са Османлијама, иако је традиција ходочашћа у Свету Земљу међу Србима била врло дуга и доста предатира период туркократије (Стаменковић, 2006: 83). Донекле је сличан и повратни утицај на очување и развој традиције задужбинарства, о чему пише и Хаџи Ђорђе Ј. Јанић: “Традиција задужбинарства код Срба (...) очувала се у народу не само захваљујући предањском светосавском сећању, већ и због исте традиције која постоји и код мухамеданаца” (Јанић, 2009: 351). Ако наведеним примерима додамо неоспорне оријенталне утицаје, нпр, на формирање народне и традиционалне варошке ношње, на традиционалну музику и архитектуру, националну кухињу, па и на сам језик у којем је обиље позајмљеница, које су у српски језик стигле посредством Османлија, онда стижемо до закључка да је утицај оријенталне културе на овим просторима комплексан и вишедимензионалан. Верујемо да овакви и слични културолошки моменти могу да сведоче о својеврсној међуверској културолошкој размени и утицајима, упркос честим антагонизмима и сукобима. Но, једнако би нетачно и непоштено било извлачење Његоша, те његовог и дела његових непосредних предходника и наследника, из тачно омеђеног историјског контекста и посматрање истог, нпр, из визуре 1557. године и обнове Пећке Патријаршије. Наиме, једнако као што не можемо о Његошу и његовом делу судити из визуре XXI века, то не можемо чинити ни из визуре XVI века, што се, на жалост, често и свесно пренебрегава.

Међутим, чини нам се неоспорним да је, упркос поменутих плимама и осекама, *геополитички* циљ остајао исти – ширење вере, која се сматрала једином исправном и то на читав свет и ту није било компромиса, чак и када је морало доћи до извесних тактичких узмицања и прилагођавања, али никада на штету коначног прокламованог циља, а то је да се доминион *dar al-islam*-а прошири на читав земљин шар и на све људе, без обзира на њихову етничку, расну или класну припадност. Због тога код Али Акбар Велајатија читамо и следеће редове: “(...) веровесник у улози владара муслиманске заједнице покушава да уклони традиционалне претње у суседству и да војно прошири границе исламске власти. На тај начин, он је желео да обезбеди мир и

блаженство унутар муслиманских територија. Наравно, као што смо раније споменули, за њега су апсолутни приоритет имале мировне методе, што показује и велики број склопљених савеза и споразума. Један значајан пример таквог његовог усмерења примећујемо у споменутим писмима која је слао великом броју владара у суседним царствима. Он је тако покушавао да добронамерно и мирољубиво укаже на пут блаженства, које је оличено у последњој божијој религији – исламу, а које није могло бити ограничено само на одређена географска подручја” (Veljati, 2016: 77–78).

Не заборавимо да Његош једну своју Повељу, из 1835. године, потписује са: “Петар Петровић књаз Његош православни владар и господар Црне Горе и Брда” (Губеринић, 1997: 29), као и да то није једина таква његова Повеља, потпис и титулација. Колико је, дакле, вероватно да један православни митрополит и владар посматра ствари на горе изложени начин и колико би могло да нас изненади његово резолутно одбијање да на такав начин прихвата полагање права Османлија и њиховог халифа на територије и душе православних поданика српске Црне Горе? И, на крају крајева, колико је оправдано и смислено нападати га због таквог става и оптуживати га за исламофобију и нетолерантност, у категоријама модерног постнеолибералног друштва XXI века?

Његош, заиста, не верује да су протагонисти ислама на том подручју способни и спремни на трпељиви суживот, који би био заснован на принципима поштовања права на различитост (како се то данас често формулише политички коректним вокабуларом). Хришћанство и ислам имају једнако универзалистичке, па и ексклузивистичке претензије и премисе, а Његош је човек искрене и пламене вере. Томе га је поучило и сопствено и повесно искуство бројних поколења његовог народа, те зато и кличе:

“Луна и крст, два страшна симбола –
Њихово је на гробнице царство”
(Петровић Његош, 1992: 107).

Или:

“Срб и Турчин не слаже се нигда,
но ће приђе море ослачати”
(Петровић Његош, 2005: 128).

Његош, као митрополит, добро разуме католичанску природу Цркве и зато није спреман да призна исту такву ингеренцију вери, коју сматра лажном, једнако колико и њеног оснивача сматра лажним пророком. Чини нам се да би неразумно било очекивати било какав други став од једног огњеног православног свештенослужитеља, али и заточника херојске косовске вертикале српске, какав је, несумњиво, Његош био. Његово Високопреосвештенство Г. Г. Амфилохије (Радовић), архиепископ цетињски, митрополит црногорско-приморски,

зетско-брдски и скендеријски и егзарх Свештеног Трона пећског, као наследник Његошевог трона и један од најбољих познавалаца његовог дела и мисли, препознаје и наглашава његов богословско-молитвени и литургијски лик, али не на уштрб стратократско-подвижничке димензије његове личности: “Већ у првим својим пјесмама он Цркву назива *нашом мајком, Црквом Православном*. Он је назива *сиротом Црквом Православном*, у којој се, цитирам: у *нећељу на васкрсеније појаху Божје Летурђије*. Летурђија, Литургија је појам који је веома присутан у свеукупном виђењу свијета и човјека код Његоша. То се, као што рекосмо, нарочито види у ‘Горском вијенцу’. Треба имати у виду да се сва суштинска догађања у ‘Горском вијенцу’ догађају у оквирима Литургије, на саборима – на саборима о Тројичину-дне, на саборима о Госпођину-дне... Дакле, сав живот његовог племена, живот његовог народа, његове Црне Горе, Цетиња, Ловћена, сав је он укомпонован управо у ту Литургију, у тај свештени ритам постојања. То нам нарочито потврђује ‘Луча микрокозма’, која је написана, што је веома значајно, у току четрдесетодневног Васкршњег поста. Остало је записано и посвједочено да се на почетку Часног поста Владика Раде повукао у своју камену келију (Вероватно је његова келија била иста она која и Светога Петра – келија буквално камена, до које се пењемо испод садашње манастирске звонаре. Записано је да је за вријеме Светога Петра ту био кревет и на зиду осам икона његових, а на зиду преко пута оружје...)” (Радовић, 2014: 68).

Дакле, мисао и певање Његошево настају осењени блистањем икона и оружја, што сведочи о његовом схватању Цркве војинствујуће, као заветне и саможртвене Заједнице. Његошева еклисиологија је православна, достојна је мученичког страдања и сваке жртве, а изражена је у *Лажном цару Шћепану Малом*:

“Црква живи над вјерним народом,
 Народ живи у божјојзи цркви.
 А црква је божја превелика:
 Њеном своду крај се наћ не може;
 А под сводом нигђе ступца нема.
 А вјернога народа је мало
 Који иде по ћуди господу:
 Нит је шака нит је пуна капа, -
 Управо би прегрст напунио,
 Али га је доста за чудеса
 Са помоћу Бога и слободе”
 (Петровић Његош, 1992: 208).

Слично је и код Жарка Видовића: “Тако је Његошев *Горски вијенац* управо таква слика народно-црквеног сабора: као дијалог народног хора (Кола) и свештеника, главара Сабора, који се води поводом неизбежног сукоба с Турцима и потурицама! *Горски вијенац* није “ништа друго” до слика управо те историјски изворне ситуације, збивања у којем се не дешава никаква “истрага потурица”, него се кон-

ституише српски народ, као саборни народ, заветни народ. Владика Данило је драма уздизања владара у благодатну хармонију, а Игуман Стефан је реч и тумач те хармоније, глас Небеског царства, оличење *Луче Микрокозме* (литургијске поеме уздизања), говор и појава *Луче у Горском вијенцу*. Обнова монархије би, дакле, била могућа тек као ВАСКРС СРБИЈЕ, која васкрсава у појави српског саборног народа, у мистерији црквено-народног сабора; народ се јавља као Коло (литургијски хор, виши од грчког трагедијског), а тумач монархије би морао бити лик патријарха који би нас подсећао на Игумана Стефана! То је Небеско царство до којег није у стању да се уздигне данашња рационалистичка интелигенција у свом (данас вулгарном, приземном) схватању монархије као политичке установе!” (Видовић, 2005: 89). Није, дакле, ни чудо што данашњи рационалистички и вулгаризовани доживљај Његошевог певања у њему не препознаје ту саборну, заветну и евхаристијску компоненту, која јесте усмерена и ка васкрсавању српске државности. У њему се препознаје само и једино певање о *неизбежном сукобу с Турцима и потурицама*, који за циљ има потирање једне и успоставу друге непомирљиве *политичке установе*.

На истом трагу је и др Јевтић, када пише:

“Према исламској теорији насталој на основу Курана, они који се буне против поретка могу бити убијени. Куран о томе вели: ‘Казна за оне који против Аллаха и Посланика Његова војују и који неред на Земљи чине јесте: да буду убијени, или распети, или да им се руке и ноге унакрст отсијеку или да се из земље прогнају. То им је понижење на овом свијету, а на оном свијету чека их патња велика’. Шта је мали Раде био за османске власти него побуњеник? Дакле и он и његова породица су стално били осуђени на смрт. Само се чекао тренутак извршења. Посебно је важно да чак и да су прихватили да живе као бедна и презрена раја, онако како су живели момишићки мученици, могли су увек да доживе исту судбину као и они. Зато што је исламско право казуистичко и оно нема решења за сваку прилику, већ их доноси у складу са потребом, извлачењем посебне норме из опште норме. А овде је основни извор права, односно општа норма Куран. Према Курану, како смо видели монотеисти могу сачувати живот под исламском јурисдикцијом, али политеисти не. Куран о томе вели: ‘Када прођу свети мјесеци, онда убијајте многобошце гдје год их нађете...’. Али према куранској лествици неверници су још ниже него многобошци и обе категорије се морају физички ликвидирати. Света књига ислама о томе вели: ‘Невјерници су они који говоре: Аллах је један од тројице! А само је један Бог’. Како видимо због учења о Светом тројству хришћани се лако могу прогласити неверницима и онда им следи физичко истребљење. Практично је на основу ових ајета вршена екстерминација немуслимана на подручјима које је

освојила османска држава. Тако је султанат Рум, дакле Римски султанат, ослобођен од Римљана, уствари православних Грка, тако су истребљивани Јермени, нпр. 1897. и 1915. Године. (...) Црна Гора је дакле била угрожена зато што је православна, а не зато што је српска. И то Његош савршено зна још од свог најранијег детињства и каже у писму Мехмед Решид паши: 'Јошт кад је царство српско на пољу Косову пало и невољно под иго турско дошло, од онога доба до данас Црна Гора непресјечено је како своју независност тако и своју вјеру сачувала и крв своју пролијевала само ради слободе и независности и своје вјере, нити се икад икому хоћела покорити, знајући она добро почитовати шта је то слобода и предвиђајући каква би то невоља била туђима робовима бити'. Његош показује оно што је као дете научио, да је на пољу Косову православна српска држава, његова држава, пала под 'турску' власт и да се Црна Гора од тада бори да сачува своју независност да би сачувала српство и православље. Зато што су српство и православље тако сливени да једно без другог не постоје. И даље Његош наставља: 'Црногорци, који су више од 400 годинах свагда мужествено непријатеље од себе одбијали, а само да слободу и независност у овијем неплоднијем и пустијем кршевима сачувају и да слободно и по закону своме жртвоприношења могу совршавати и Господу Богу приносити, који ће вазда држати страну праведнијех и њима на помоћи бити'. Јасно да јасније не може бити! Његош показује да му је, од момента када је почео да разумева свет око себе, било јасно да је основни циљ који његови сународници и једноверници имају, слобода да могу да слободно испољавају своју православну веру и да је циљ ислама да их у томе спречи"' (Јевтић, 2015: 40–42).

По мишљењу др Јевтића, ово јесте једини кључ за исправно и неоптерећено разумевање мисли највећег српског поетског генија, као и повесних околности у којима његово дело настаје.

Једино у том кључу се може веродостојно разумети вапај *Горског вијенца*:

"На трон сједиш неправо узети,
поносиш се скиптром крвавијем;
хулиш Бога с светога олтара,
мунар дуби на крст раздробљени!"
(Петровић Његош, 1992: 86).

Зато се Његош опором, али праведно и сасвим оправдано, по мишљењу аутора, обраћа својим исламизираним сународницима када пева:

“Виђи посла цара опакога,
 кога ђаво о свачему учи:
 “Црну Гору покорит не могу
 ма никако да је сасвим моја;
 с њима треба овако радити...”
 Па им поче демонски месија
 лажне вјере пружат посланице.
 Бог вас клео, погани изроди,
 што ће турска вјера међу нама?
 Куда ћете с клетвом прађедовском?
 Су чим ћете изаћ пред Милоша
 и пред друге српске витезове,
 који живе доклен сунце грије?”
 (Петровић Његош, 1992: 87).

ЛИТЕРАТУРА

- Анђелковић, П. М. “Расрбљавање српског народа и промена идентитета у глобализирајућем друштву”. *Зборник радова Филозофског факултета* 48, 2 (2018): 87–106.
- Арсенијевић, Л. *Историја српског устанка*, књига I. Београд: Просвета, 1988.
- Арсенијевић, М. “Pravoslavlje i rat”. U *Srpska konzervativna misao*, uredio M. Đorđević, 116–123. Београд: Helsinški odbor за људска права у Србији, 2003.
- Бакић, Ј. “Фашизам у Југославији 1918–1941”. *Нова српска политичка мисао* XI, 1–4 (2006): 21–43.
- Батаковић, Д. Т. “Приступ: Начертаније, баштина или хиотека”. U *Начертаније Илије Гарашићина: програм спољашње и националне политике Србије на концу 1844. године*, 7–21. Београд: Стхос, 2016.
- Бећковић, М. “Зашто монархија”. *Двери српске* 4, 28 (2005): 90–94. Београд: Српски сабор Двери.
- Влагојевић, М. *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu*. Београд: Institut društvenih nauka, 2015.
- Velajati, A. A. *Istorija kulture i civilizacije islama i Irana*. Београд: Centar за религијске студије “Ком”, 2016.
- Велимировић, Н. *Кроз тамнички прозор*. Београд: Евро, Невен, 2000.
- Велимировић, Н. *Религија Његошева*. Ваљево: Глас Цркве, 2003.
- Velmar Janković, V. “Pogled s Kalemegdana”. U *Srpska konzervativna misao*, uredio M. Đorđević, 103–115. Београд: Helsinški odbor за људска права у Србији, 2003.
- Видовић, Ж. “Како обновити монархију после револуције”. *Двери српске* 4, 28 (2005): 86–89.
- Гарашићин, И. *Начертаније Илије Гарашићина: програм спољашње и националне политике Србије на концу 1844. Године*. Београд: Стхос,

- 2016.
- Грујић, Р. М. *Православна српска црква*. Крагујевац: Светлост, Каленић, 1989.
- Грујић, Р. "Religija, mitologija, ideologija i politika". U *Religija između istine i društvene uloge*, uredili V. Jerotić i M. Ivanović, 245–271. Beograd: Dereta, 2009.
- Грујић, С. "Одговор Саве Грујића, председника Министарског Савета". У *Краљевске речи: Збирка говора Краља Петра I: прва свеска 1903–1905*, уредио М. Ј. Зечевић, 79–81. Београд: Штампарија "Скерлић", 1924.
- Губеринић, Р. П. *Кнез Никола Васојевић*. Андријевица: Ступови, 1997.
- Данило П. *Животи краљева и архиепископа српских*. Београд: Српска књижевна задруга, 1935.
- Десница, Б. *Стојан Јанковић и ускачка Далмација*. Београд: Српска књижевна задруга, 1991.
- Деспотовић, Љ. и Р. Гађиновић "Савремени верски сукоби као плод геополитички индуковане конфликтне парадигме". *Култура полиса* XV, 2 (2018): 11–22.
- Драшковић, С. М. "Српска демократија". *Култура полиса* III, 4–5 (2006): 561–570.
- Ђорђевић, М. *Политичка историја Србије XIX и XX века, I (1804–1813)*. Београд: Просвета, 1956.
- Ђорђевић, Р. "Religija, crkva, država – filozofski pristup". U *Religija između istine i društvene uloge*, uredili V. Jerotić i M. Ivanović, 237–244. Beograd: Dereta, 2009.
- Еспозито, Џ. Л. *Исламска претња: мит или стварност?* Београд: Просвета, 1994.
- Јанић, Х. Ђ. Ј. *Политика као теодулија*. Београд: Хришћанска мисао, 2009.
- Јанић, Х. Ђ. Ј. *Са надом чекајући*. Београд: Јанић, Х. Ђ. Ј. и Н. Р. Рочкомановић, 2012.
- Јанковић, С. "Nova zloupotreba Njegoša, ovaj put u Hagu". IntRes: 2014. Dostupno na: <https://www.slobodnaevropa.org/a/pogre%C5%A1natura%C4%8Danja-njego%C5%A1a-i-u-hagu/25263089.html> (посећено 11. 3. 2019).
- Јевтић, М. *Религија – изазов политичкој науци*. Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију, 2010.
- Јевтић, М. *Политички односи и религија*. Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију, 2011.
- Јевтић, М. *Искушења политикологије религије*. Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију, 2012.
- Јевтић, М. *Негош и ислам*. Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију, 2015.
- Јевтић, А. "Космолошко и антрополошко у Лучи микроkozма Петра II

- Петровића Његоша”. *Видослов* X, 28 (2003): 133–147.
- Јовановић, Х. Н. М. “Предговор”. У Б. М. Митић, *Српска црква у југословенској Краљевини*, 5–9. Београд: Центар за истраживање православног монархизма, 2018.
- Jovanovich, H. N. M. “A Few Notes about Grants of Titles of Nobility by Modern Serbian Monarchs”. *Nobilità* XXVI, 148 (2019): 43–60.
- Jung, K. G. *Psihološke rasprave*. Novi Sad: Matica srpska, 1984.
- Караџић, В. С. *Етнографски списи*. Београд: Просвета, 1972.
- Кнежевић, М. “Verski činilac secesionih sukoba”. У *Religija između istine i društvene uloge*, uredili V. Jerotić i M. Ivanović, 199–212. Београд: Dereta, 2009.
- Константин Философ. *Живот Стефана Лазаревића, деспота српског*. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско-карловачке, 2009.
- Костић, Л. М. *Правни институти у Његошевим песмама*. Србиње и Нови Сад: Добрица књига, 2000а.
- Костић, Л. М. *Његош и Црногорци: Његош и Српство*. Србиње и Нови Сад: Добрица књига, 2000б.
- Крстић, В. *Историчар у времену преломних и судбинских одлука*. Нови Сад: Прометеј, 2011.
- Крстић, Д. “О монархији Србије и њеном србијанству”. У *Монархија*, уредио М. Средојевић, 15–23. Београд: Хришћанска мисао, 2002.
- Крстић, Н. М. *Политика и образ*. Београд: Издавачки дом Образ, 1993.
- Љушић, Р. “Вук Стефановић Караџић и питање укидања феудализма у Србији”. *Историјски часопис* XXXV (1988): 97–118.
- Мокри, М. “Muslimanska mistika”. У *Enciklopedija mistika 1*, uredio M. M. Davy, 499–531. Zagreb: Naprijed, 1990.
- Maravčik, Dž. *Imperativ američkog vođstva*. Beograd: BMG, 2004.
- Машановић, Д. Л. *Његош на Косову*. Београд: Књижевна заједница Звездара, 1990.
- Милићевић, М. Ђ. *Причање Петра Локића о Првом устанку (1804–1813)*. Београд: Српска књижевна задруга, 2003.
- Митић, Б. М. *Српска црква у југословенској Краљевини*. Београд: Центар за истраживање православног монархизма, 2018.
- Montgomery, W. W. *Muhamed: prorok i državnik*. Sarajevo: Svjetlost, 1989.
- Најдановић, Д. *Философија историје Имануела Хермана Фихтеа и други списи из философије, богословља и књижевности*. Београд: Јасен, Фонд истине о Србима, 2003.
- Николић, М. *Грађанинов врт: политичко-социолошки есеји*. Београд: Нова искра, 2009.
- Ного, Р. П. “Требињско слово о Његошу”. *Видослов* 21, 61 (2014): 82–90.
- Пера, М. *Зашто се морамо звати хришћани*. Београд: Службени

- гласник, 2010.
- Петковић, С. "Србија на крају историје". *Нова српска политичка мисао* XI, 1–4 (2006): 241–256.
- Петровић Његош, П. *Пустињак цетињски*. Никшић и Титоград: Универзитетска ријеч и Октоих, 1992.
- Петровић Његош, П. *Горски вијенац – Луча микроkozма*. Београд: Политика, Народна књига, 2005.
- Радовић, А. "Богословско-молитвени лик Петра II Петровића Његоша". *Видослов* 21, 61 (2014): 65–81.
- Радојчић, Н. *Српски државни сабори у средњем веку*. Београд: Српска краљевска академија, 1940.
- Самарцић, Р. Сеобе у српској историји (време туђинске власти до 1739). Београд: Издавачка задруга „Политика и друштво“, 1991.
- Свирчевић, М. "Западноевропска цивилизација на Балкану". *Нова српска политичка мисао* XI, 1–4 (2006): 215–240.
- Симић, С. "Ислам као идеологија". *Religija i tolerancija* XIII, 2, (2015): 59–72.
- Словић, Д. *Српски национални интереси*. Београд: Plato-books и Финекс, 2010.
- Sinanović, M. "Njogoš i genocid nad Bošnjacima". *IntRes*, 2015. Dostupno na: <http://www.zeriislam.com/artikulli.php?id=3147> (посећено 11. 3. 2019).
- Spalajković, M. "Duhovni temelji svetosavske Srbije". U *Srpska konzervativna misao*, uredio M. Đorđević, 98–102. Београд: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2003.
- Стаменковић, И. Љ. *Религиозни туризам и православље*. Нови Сад: Природно-математички факултет, Департман за географију, туризам и хотелијерство, 2006.
- Stanovčić, V. *Političke ideje i religija*, 1. Београд: Удружење за политичке науке Југославије, 1999а.
- Stanovčić, V. *Političke ideje i religija*, 2. Београд: Удружење за политичке науке Југославије, 1999б.
- Стефановски, М. *Средњовековна схватања узорне владавине*. Београд: Универзитет у Београду – Правни факултет, Досије студио, 2018.
- Танасковић, Д. *Ислам: догма и живот*. Београд: Српска књижевна задруга, 2010.
- Ћоровић, Е. "Njogošev Gorski vijenac kao inspirator genocida nad Bošnjacima". *IntRes*, 2012. Dostupno na: <http://www.bosnjaci.net/prilog.php?pid=47283> (посећено 11. 3. 2019).
- Ulebek, M. *Pokoravanje*. Београд: Booka, 2015.
- Уредништво. "Предговор". У: К. Ђурић, *Црква и држава: поводом питања о одвајању цркве и државе*. Београд: Штампарија "Св. Сава", III–VI, 1923.
- Frojd, S. *Mojsije i monoteizam*. Београд: Grafos, 1988.

- Чубриловић, В. *Историја политичке мисли у Србији XIX века*. Београд: Просвета, 1958.
- Ћић, Ф. *Istorija Arapa*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1988.
- Џомић, В. *Црква и држава у Црној Гори*. Цетиње, Подгорица и Београд: Светигора и Октоих, 2013.
- Šaćirović, S. "Trista godina od genocida nad Bošnjacima stare Crne Gore". IntRes, 2011. Dostupno na: <https://sandzakpress.net/trista-godina-od-genocida-nad-bosnjacima-stare-crne-gore> (посећено 11. 3. 2019).

NJEGOŠ'S EXPERIENCE WITH ISLAM (THROUGH THE PRISM OF THE BOOK *NJEGOŠ AND ISLAM*)

Summary

The book we are glancing upon is *Njegoš and Islam (Нjegoш и ислам)* by prof.dr Miroljub Jevtić, professor of Religion and Politics at The Faculty of Political Sciences of The Belgrade University. Right after it was published, this book has attracted a lot of attention, as well as criticism, in domestic and foreign scientific and wider audience, so it struck us as worthy to present it and to try to observe it through a prism of thought of other scholars from the same field of research. It is our intention to treat just a few of most dominant theses of this important work – before all, those that have caused most attention and discussion.

Key words: Njegoš, Miroljub Jevtić, politicology of religion, Christianity, Orthodoxy, Islam, Serbs, Montenegro, dhimmi, rayah, Osmanli, muslims, war, jihad, sharia, millet.