



Albanac kao Drugi: kako su Albanci zamišljeni u srpskoj kulturi?

Edvard Đorđević & Aleksandar Pavlović

Godinama unazad, kada je pažnju srpske javnosti privukao tragičan slučaj jedine srpske devojčice koja živi u Prizrenu, srpski zvaničnici i mediji imali su niz saosećajnih izjava zbog sudbine deteta koje nema s kim da se igra. Neosporna je tužna sudbina ove devojčice, koja je u tom trenutku bila poslednje preostalo srpsko dete u gradu u kom je do 1999. godine živelo 12.000 Srba, a sličnu sudbinu imali su Srbi i u svim ostalim kosovskim gradovima osim Mitrovice. U kontekstu ovog rada, koji se bavi slikom o Drugom, dakle percepcijama, konstrukcijama i predstavama o Albancima u srpskoj kulturi, u ovoj priči je strašno i to da je srpskoj javnosti danas prirodno, da ona podrazumeva kako je *nemoguće* da se srpska i albanska deca igraju zajedno. Rečeni slučaj samo je jedan primer koji nas vodi opštem zaključku koji je, otprilike u vreme odlaska prizrenskih Srba, izvukao Ger Dujzings u svojoj knjizi *Religija i identitet na Kosovu*, a koji glasi da „u glavama većine Srba i Albanaca, kao i posmatrača izvana, sada dominira slika duboko ukorenjenog i nepremostivog jaza između Srba i Albanaca, ‘drevnijeg’ i oštrijeg nego i podela u Bosni“ (Duijzings 2000: 8). Zvuči kao da je juče napisano, a s obzirom na okolnosti, nije lako zamisliti kako bi uskoro ovaj zaključak izgubio na aktuelnosti.

Makoliko sukobi na Kosovu bili relativno sveži u sećanju i bolni, važno je odupreti se prirodnosti i neminovnosti ovakvog zaključka. Ne, nije ni normalno ni prirodno podrazumevati da se naša deca ne mogu zajedno igrati, učiti, školovati, raditi... Naprotiv, treba naglasiti koliko je neprirodno to što nam se danas čini prirodnim, i u tom smislu valja podsetiti na brojne, suštinski drugačije percepcije i zamišljanja Drugoga. Recimo, godinu dana nakon Dujzingsove knjige, izašli su memoari Bekima Fehmiua *Blistavo i strašno* koji sadrže i njegova sećanja na detinjstvo i odrastanje u Prizrenu. Fehmiuove uspomene otkrivaju, u najmanju ruku, ambivalentne etničke odnose u Prizrenu, i pokazuju i zajedničko igranje srpske, albanske i turske dece, tenzije tokom i nakon Drugog svetskog rata, zajedničke srednjoškolske igranke, druženja i zaljublivanja:

Zahvaljujući sportu i igrankama, počelo je mešanje i druženje, kao i prijateljstva.

Na ovim igrankama me je najviše radovala prilika da se nagledam lepih devojaka iz drugih odeljenja albanske i srpske gimnazije, jer, kao što sam rekao, osim prestrojavanja ujutru pred ulazak u razrede, na odmoru, i u retkim slučajevima na ulici, nije bilo takvih prilika. Sada su na okupu i Gita i Anka, Zuhra i Arsimova Jovanka, i Enisa i Olja, popova kćerka iz mog bogaza, koja je izrasla u lepu devojkicu.

Naše igranke su se proćule u celom gradu. Učenici srpske učiteljske škole sada prosto navaljuju kod nas, naročito devojke, koje su došle iz cele Srbije.

(Fehmiu 2010: 2016)

Bilo bi pogrešno uzeti ova sećanja kao primer da su tek u socijalističkoj Jugoslaviji Srbi i Albanci prestali da posmatraju jedni druge kao radikalno drugačije i različite. Zapravo, etničke razlike su relativno skora pojava na Balkanu, i pre bi se moglo reći da do XIX veka nije ni postojala ideja o Srbima/Albancima kao Drugima u današnjem etničkom, a pogotovo ne u nacionalnom

smislu. U dragocenoj knjizi *When Ethnicity Did not Matter in the Balkans*, Džon V. A. Fajn (John V. A. Fine) pruža čitavo bogatstvo izvora i materijala o nevažnosti etničkih razlika na Balkanu sve do nacionalnih pokreta u XIX i ranom XX veku. Zapravo, kako pokazuje Fajn, ni jezik, ni etnicitet sve do druge polovine XVIII stoleća nisu bili bitni stanovnicima Balkana, koji su svoje odnose i percepcije gradili prevashodno na osnovu religijske i socijalne pripadnosti. Tako, recimo, vek pre nego što će Paško Vasa ispevati slavnu krilaticu albanskog nacionalnog pokreta „ne gledajmo crkve ni džamije/ religija Albanaca je albanizam“, Fajn pokazuje da su Albanci, kao i drugi Balkanci, prevashodno gledali upravo u religiju kao izvor identifikacije i identiteta: „Albanci muslimani su sebe doživljavali jednostavno kao deo šire islamske zajednice i nikada ne bi pristali da sebe posmatraju u etničkim pojmovima ili kao pripadnicima iste zajednice kao i 'niže-rasni' katolici“ (Fine 2006: 6). Tako, da se zadržimo na primeru Prizrena, Fajn upućuje na izveštaj o verskim prilikama na Balkanu iz oko 1620. godine, u kom katolički zvaničnik, prizrenski Albanac Pjeter Mazreku/Peter Masareči (Pjetër Mazreku/Peter Masarechi) navodi kako su prizrenski katolici govorili albanskim ili srpskim (slavo) jezikom (Fine 2006: 410), iz čega sledi da su sotični Prizreni gledali na rimo- katolički veru kao na glavnu međusobnu sponu, a da su im srpsko ili albansko etničko poreklo i jezičke razlike bili od sekundarnog i manjeg značaja.

Ako smo sumnjičavi prema katolicima, turski vojnik i činovnik Evlija Čelebija u svom glasovitom putopisu koji, po mišljenju stručnjaka, predstavlja najpoznatije delo osmanske književnosti, doduše zaobilazi Prizren, ali zato opširno i pouzdano (v: Fotić 2021) govori o prilikama na Kosovu i čitavom Balkanu između 1660-1670. godine. Tako, recimo, prolazeći pored Gazimestana, on navodi sa žaljenjem da je Muratovo turbe donekle zapušteno, dok su „Srbi na ime prokletnika Miloša, koji je ubio ovoga padišaha, podigli prijeko u planini jedan manastir u kome se nalaze kandila iskićena draguljima i raznovrsne kadionice pune amber žestoke

kao mošus. U njemu kaluđeri dan-noć služe manastirske goste koji dolaze i odlaze. Zadužbine (vakufi) toga manastira su vrlo prostrane i bogate“ (Čelebija 1967: 275). Čelebija je prevashodno zainteresovan za islamske bogomolje, građevine i dominaciju, pa je stoga ovde nezavodovoljan činjenicom da se Srbi bolje staraju o uspomeni na ubicu sultana nego lokalni muslimani o samom sultanovom grobu. Čelebijina priča ima srećan kraj, jer lokalni muslimanski paša će, na autorovu intervenciju, ostaviti pozamašnu donaciju i pobrinuti se da turbe dobije status kakav zavređuje, redovno održavanje, visok zid, a u okviru njega bunar, vinovu lozu i 'pet stotina stabala voća'... Tom prilikom su područni prvaci postavljeni za nadziratelje tog božjeg vakufa i zasnovana velika zadužbina“ (Čelebija 1967: 275). U kontekstu našeg razmatranja vredi primetiti da se paša „rasrdio“ zbog turbeta, a i samom Čelebiji smeta preimućstvo „prokletnika“ Miloša u odnosu na „padišaha“ Murata. Ali niko ne iznosi predlog da se Miloševa crkva sruši ili opljačka, da se Srbi kazne ili oglobe i od njihovog novca obezbede sredstva za održavanje turbeta, a ponajmanje da bi Srbe trebalo pokrstiti, proterati ili pobiti. Muslimanska vera i sjaj treba da dominiraju, implicira Čelebija, ali to nikako ne znači da druge vere, jezike i stanovništvo treba iskoreniti ili poturčiti.

Najzad, ko su Drugi za pravoslavce, i kako ih oni konstruišu? Putopis ruskog konzula u Bosni Aleksandra Giljferdinga iz 1859. godine *Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji* sav je u znaku nacional-romantizma i pro-ruskog panslavizma; Srbi su moralno superiorni, prevashodno zbog njihove odanosti pravoslavlju, i ugnjetavani od muslimana, kako onih slovenskog porekla u Bosni, tako i Albanaca muslimana na Kosovu. Ipak, opisujući Prizren u kom u tom trenutku postoji nekoliko aktivnih, čak i novopodignutih, srpskih crkava i srpska škola, Giljferding piše kako je „život u njemu nekako mirniji i čovečniji nego što je to slučaj u drugim gradovima sjeverozapadne Turske, koje sam vidio“ (Giljferding 1972: 190). Dakako, pod *životom*, ovaj pravoverni Rus misli samo na život

pravoslavnih Prizrenaca. A kao razloge za tu podnošljivost vidi u tome što „Albanci nisu, kako sam rekao, fanatici, međutim, Sloveni poturice prožeti su fanatizmom do srži“ (Ibid. 190) i jer su „Albanci muslimani u Prizrenu donekle ukroćeni i postali su blaži pod uticajem gradskog trgovačkog života“ (Ibid, 191).

Tako, dakle, o Albancima piše jedan Rus sredinom devetnaestog veka. Kada je reč o Srbima, slučaj komedijant, kako bi rekao Crnjanski, udesio je da jedno o najranijih svedočanstava o Albancima u srpskoj književnosti dobijemo ne od nekoga ko bi došao iz njima geografski bliskog područja, već ni od koga drugog do od Dositeja Obradovića iz, Albancima dalekog, Čakova u Ugarskoj (današnji rumunski Banat) 1739. godine. Obradović je kao dečak otišao u fruškogorski manastir Hopovo sa namerom da postane kaluđer. Međutim, ubrzo se upoznaje sa prosvetiteljskim idejama, napušta manastir i narednih nekoliko decenija putuje uzduž i popreko Balkana i Zapadne Evrope. Među uspomenu sa mnogobrojnih putovanja koja je opisao u svom delu *Život i priključenija* iz 1783. godine, Obradović evocira i sećanje „na onu hrabru naciju i na one prekrasne zemlje“ koje je upoznao boraveći među Albancima u blizini Đirokastre u južnoj Albaniji 1769. godine:

Kako je meni milo bilo od isti[h] Albaneza čuti da govore: „Ko Serbijom oblada, toga ćemo i mi za našega vladatelja priznati, zašto serpski kralji i naši su bili.“ Nedaleko od Hormova na[h] ode se neka prekrasna polja koja Albanezi ne zovu drugojače nego lepažita.“ Pitam i[h] ja šta to znači? „ne znamo“, kažu mi, „to je ime polja.“ A kad im ja to izjasnih, kazujući im da je serpska reč, „more kaluđeru“, odgovore mi, „ne čudi se ti tome; mi smo sa Serblji jedan rod i pleme u staro vreme bili!“

(Obradović 1989: 182)

U poslednje vreme pojavilo se nekoliko tumača koji su, bez mnogo dubine, nastojali da prikažu kao srpskog nacionalistu, te koji bi dakle iz tog razloga mogli dovesti u pitanje pouzdanost

ovog njegovog svedočanstva (Anzulović 1999: 73). No, sve i da posumnjamo da je Obradović verodostojno preneo reči njegovih albanskih sagovornika, to nema nikakvu posebnu težinu u ovom kontekstu – njegovo svedočanstvo je ovde vredno jer pokazuje kako on u svom delu, u doslednom prosvetiteljskom duhu, navodi da Albanci zavređuju obrazovanje i pismenost, i da su hrabar narod koji naseljava divne krajeve i ima zajedničko poreklo sa Srbima. Tako smo, zapravo, najranije književno svedočanstvo o Albancima dobili s krajnjeg severa srpske kulture, a ono se odnosi na krajnji jug albanske kulture, obeleženom pravoslavljem i grčkim uticajem (Pavlović 2019: 20-21).

Zona u kojoj je istorijski bilo najviše kontakata između Srba i Albanaca zapravo verovatno i nije Kosovo, već planinska područja današnje jugoistočne Crne Gore i severne Albanije. Tu su, vekovima živeći u istim istorijskim, ekonomskim, geografskim i političkim okolnostima, Srbo-Crnogorci i Albanci razvili gotovo istovetnu plemensku kulturu i zajedničke institucije, kao što su: podela na bratstva/fisove i plemena i njihovo zajedničko vlasništvo nad oskudnim resursima (pašnjacima, pojilima i obradivom zemljom), do brutalnosti izraženo patrijarhalno ustrojstvo i dominacija muškaraca, vrednovanje hrabrosti, junaštva i ratovanja, držanje časti i date reči – čojstvo i besa, poštovanje kumstva, pobratimstva, gostoprinstva, običajno pravo i krvna osveta itd.

Za ilustraciju ovih sličnosti dovoljno je zaviriti u dva najobuhvatnija uvida u tradicionalne pravne običaje Crnogoraca i Albanaca kakvi su *Pravni običaji u Crnoj Gori, Hercegovini i Albaniji* Valtazara Bogišića s kraja XIX (Bogišić 1984) i albanski *Kanon Leke Dukadžinija* s početka XX veka (Kanuni i Lekë Dukagjinit, v. Dečovi 1986). Analizirajući pravne običaje u Crnoj Gori za izradu prvog crnogorskog zakonika, tadašnji pravni stručnjak s jadranskog primorja Valtazar Bogišić sproveo je anketu koja je obuhvatila šire područje, pokazujući da su pravni običaji i, dakle, vrednosni i kulturni sistem na širem dinarskom području praktično istovetni.

Poznato je praktično religiozno poštovanje dinaraca prema gostu. Tako postoji mnoštvo albanskih i srpsko-crnogorskih pripovesti o domaćinima koji su primili u kuću begunca i branili ga čak i po cenu sopstvenog života. Ovi su ljudi postali predmet divljenja i junaci priča i pesama u njihovoj lokalnoj tradiciji, jer zakon gostoprimitstva nalaže da svako ko vam ulazi u kuću mora biti lepo primljen i zaštićen, čak i ako je u pitanju najveći neprijatelj koji inače potpada pod krvnu osvetu (vidi: Miljanov 1901; Miljanov 1907).

U *Kanonu*, koji je tradicija pripisala poznosrednjovekovnom albanskom velikašu Leli Dukadiniju, a koji zapravo predstavlja usmeno običajno pravo po kom su albanski gorštaci živeli i sudili vekovima, o gostu se, recimo, ovako govori:

602 „Kuća Albanca pripada Bogu i gostu“

608 „Gostu se čini čast: kruhom i solju i srcem“

610 „Umorni gost dočekuje se s poštovanjem. Gostu se peru noge“

620 „Ako ti gost uđe u kuću, i ako ti krv duguje, reći ćeš mu: 'Dobro došao!'“

644 „Ako nekome ubiju gosta, kanon mu je ostavio dva puta: ili da se iskorjени, ili da se osramoti“

645 „Onome kome je ubijen gost svaka stvar daje se lijevom rukom i to ispod koljena sve dok ne osveti gosta“

649 „Riječima kanona: otac, brat i čak iskorijenjeni rođaci mogu se praštati, ali ubijeni gost se ne prašta (osim posredovanjem prisnih prijatelja)“

(*Dečovi 1986: 108*)

Odgovarajuće primere gostoprimitstva kod Srbo-Crnogoraca daje i Marko Miljanov u svojim poznatim *Primjerima čojstva i junaštva* (Miljanov 1901). Recimo, u jednoj od priča, Puniša iz plemena Kuća je, bežeći od Turaka, upao baš u kuću Albanca Prelje iz plemena Hota, kojem je sâm Puniša nedavno ubio brata. „Natrag, Turci“, zapreti Prelja sa kućnog praga Turcima koji su nagnuli da uhvate begunca:

Zaludu su mu prijekali carem i vezirom, obećavali svaku pogibiju, i njemu i njegovu plemenu, koji turskog krvnika brane.

Govorili su mu: „Kako braniš Crnoga Punišu, koji je toliko turskije domova ocrnio i tvoga brata skoro ubio, te i sad ti crne aljine za njim nose?“ Prelja: „Jest, znam da je Puniša ubio moga brata, no dosta je mene od Puniše da nemam brata, pa ne mogu podnijet oboje da nemam od njega: da nemam brata ni obraza!“

(Miljanov 1901)

Imajući sve ovo u vidu, nimalo ne iznenađuje da su mnoga srpsko-crnogorska bratstva i plemena negovala tradicije i predanja o zajedničkom poreklu, dakle srodstvu, kao i da su rado prihvatili međusobna kumstva, pobratimstva i ženidbe i udaje među sobom, što je sve u tradicionalnom dtuštvu značilo uspostavljanje rodbinskih odnosa. Drugim rečima, naši su preci kroz istoriju konstruisali i negovali sliku o Albancu ne kao o Drugom, nego kao o istom, kao o rođaku, prijatelju i socijalno bliskom.

O tome nam svedoči možda i najpoznatija slika Albanca u narodnoj epskoj poeziji, iz pesme *Marko Kraljević i Musa Kesedžija*. Iako ga narodni pevač u jednom slučaju naziva i Turčinom („Što gođ ture pjano govorilo“), jasno je da je Musa zapravo Arbanas, tj. Albanac, što vidimo kako u prvom stihu: „Vino pije Musa Arbanasa“, „Al’ govori Musa Arbanasa“, ili kada Musa kaže Marko da ga je odgajila „ljuta Arnautka“. Ma koliko pesma bila o borbi ova dva junaka na život i smrt, čitalac se teško može odupreti utisku da su oni manje neprijatelji, a više rivali, i stoga zapravo slični jedan drugom. Zanimljivo, pevač ne negira njihove identitetske razlike – da je Marko Srbin, a Musa Albanac; da je Marko hrišćanin, a Musa musliman – ali su one u drugom planu, jer je njihov primarni identitet isti: obojica su vitezovi i junaci. Jedina razliku koju pevač podvlači je klasna, u onih nekoliko stihova u kojima Musa opisuje Markovo kraljevićevsko detinjstvo i svoje, sirotinjsko:

*a ja ti se ukloniti neću,
ako t' i jest rodila kraljica
na čardaku na meku dušeku [...]
a mene je ljuta Arnautka kod
ovaca na ploči studenjoj.*

Markov odgovor na Musin opis njihovog različitog porekla je da prekine razgovor i započne borbu: „Kad to začu od Prilipa Marko,/on tad pušća svoje bojno koplje/svome Šarcu između ušiju/deli-Musi u prsi junačke“ (Đurić 1987: 326). Je li moguće da je Marka, najvećeg srpskog heroja, razljutila čak i pomisao da je drugačiji ili bolji od Muse Albanca?

Čak se i najpoznatija scena iz pesme može čitati u ključu sličnosti i bliskosti ova dva junaka. Naime, kao što je poznato, Marko umalo izgubi dvoboj sa Musom, ali u poslednjem času izvuče „guje iz potaje“, tj. nož, kojim ubode Musu. Rasporivši ga, vidi da su u Musi tri srca, na jednom od kojeg je usnula Musina „guja“. Kada shvati da je imao sreće što je spavala dok se boj odigravao, tj. da i Musa ima svoju guju, ali da je se samo nije latio, Marko „proli suze niz bijelo lice“ i kaže „Jaoh mene do boga miloga,/đe pogubih od sebe boljega!“ (ibid.: 327). Manje je važno da li je Musa uistinu bolji junak od Marka; izvesno je da je *razlika* među njima, i viteška, ali i ljudska, veoma mala. Nema sumnje da je srpskom pevaču bilo bitno da istakne Markovo čojstvo i junaštvo, ali ne smemo izgubiti iz vida da je od istog, ako ne i boljeg, materijala krojio i lik Muse, Albanca. Ovo je srpska slika o Albancima sve do druge polovine devetnaestog veka.

Uspostavljanje predstave o Albancima kao o radikalno Drugom je, dakle, relativno pozna diskurzivna (u fukoovskom smislu: znanje/moć) formacija nastala tokom uspostavljanja neprijateljstva prema Albancima, što je prethodno je već proučavano u stručnoj literaturi (v. Pavlović 2019: 113). Stoga, nije teško identifikovati neke od razloga koji su doveli do diskontinuiteta u predstavljanju Albanaca u srpskoj kulturi u poslednjoj četvrtini XIX veka. Velika Istočna kriza 1875-

1878. godine donela je velike promene kao što su slabljenje osmanske vlasti na Balkanu međunarodno priznanje nezavisne Srbije, stvaranje albanskog nacionalnog pokreta, ali i jačanje srpskih pretenzija na teritorije današnjeg Kosova i Metohije i severne Albanije. Istoričarka Emili Grejbl (Emily Greble) ističe ulogu koju je imala „modernizacija“ Evrope u to vreme, a koja je zahvatila i jugoistočne delove kontinenta. Naime, usled toga što su bili prevashodno hrišćani, Srbi su se u XIX veku lakše uklopili u ideju i „vrednosti“ moderne i napredne Evrope. Za Islam je u toj Evropi bilo vrlo malo mesta, te su i muslimani, bez obzira na razlike među njima, mahom smatrani nazadnima i tradicionalnima (Greble 2021). Rečima Ditmara Milera (Dietmar Müller), „srpski intelektualci i političari su sebe smatrali delom Zapadne civilizacijske misije (*mission civilisatrice*)..., proterujući Turke i Albance, započinjući proces 'de-Orijentalizacije' društvenih aktivnosti...“ (Müller 2009: 66).

Ovi procesi znatno su uticali na percepciju Albanaca u srpskoj kulturi toga doba. Berlinski kongres 1878. godine predstavljao je traumatičan događaj za Srbe, koji su bili zatečeni austrijskim protektoratom nad Bosnom i Hercegovinom, smatrajući je teritorijom koja je trebalo da bude pripojena srpskoj državi. Srbija se sada našla sa tri strane okružena Austrougarskom monarhijom, i srpski intelektualci počeli su da lamentuju nad ovom činjenicom, doživljavajući je kao utamničenje i gušenje – Srbija je, tako, rečima Jovana Cvijića, „skoro opkoljena zemlja a mi smo postali uhapšen narod“ – istovremeno ističući kako Srbija mora da prodiše, da proširi pluća kako bi opstala. Ugušena sa tri strane Austrougarskom monarhijom, taj vazduh za srpska pluća Srbija će do 1914. godine tražiti na jugu, na područjima odumirućeg Osmanskog carstva koja su u srednjem veku bivala u sastavu srpske države pa su nazivana Stara Srbija i Južna Srbija, ali na kojima je sada živelo mnoštvo Albanaca, prevashodno muslimana. U datim okolnostima, figura Albanca kao hrabrog gorštaka, našeg rođaka i saveznika biva zamenjena idejom nediferenciranog muslimana, naslednika turskog osvajača, ali koji je sada „nazadan, sujeveran, neprepoznatljiv komšija...član nacije koju tek treba civilizovati i

formirati“ (Greble 2021: 10-11). Tako se, u naučnom diskursu, štampi i obrazovanju Albanci sve jače identifikuju sa Albancima muslimanima sa Kosova, predstavljenima kao turskim saveznicima i mučiteljima malobrojnih preostalih kosovskih Srba, koji su, rečima autora popularnog udžbenika iz tog perioda, „gora zla Srbima činili i od samih Turaka“ (v. Pavlović 2019: 113-114).

Da zaključimo, čak ni nakon uspostavljanja ove predstave o Albancu kao radikalno Drugom i neprijatelju, naše konstrukcije i interakcije nisu postale jednodimenzionalne, i nastavile su da sadrže ambivalencije i protivrečnosti koje svedoče o različitim, toplim i hladnim, zvaničnim i komšijskim, javnim i privatnim, odnosima između dva naroda. Stoga je, u današnjoj klimi posmatranja Albanca kao Srbima radikalno Drugog (i *vice versa*) značajno uporno isticati ona inherentno pozitivna viđenja koja proizlaze iz vekova zajedničkih tradicija i zajedničkog života na Balkanu, kakve su one koje nalazimo u književno-umetničkim tekstovima, ili u pukotinama i između književno-fikcionalnog i istorijsko-faktualnog udžbeničkog sadržaja, u spisima ličnosti kakve su Marko Miljanov, Dimitrije Tucović, Bekim Fehmiu, i nekih novih autora koji će ići njihovim tragom.

Bibliografija:

- Anzulović, Branimir (1999). *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide*. New York: New York University Press.
- Bogišić, Valtazar (1984). *Pravni običaji u Crnoj Gori, Hercegovini i Albaniji (Anketa iz 1873. g.)* [priređio Tomica Nikčević, serija CANU Istorijski izvori, knj. 2]. Titograd, 1984.
- Čelebija, Evli (1957). *Putopis: odlomci o jugoslovenskim zemljama I, II*. Sarajevo: Svjetlost.
- Dečovi, Štefen K. (1986). *Kanon Leke Dukadinija*. Zagreb: Stvarnost.
- Draganović, Krunoslav (1938). „Izvjješće apostolskog vizitatora Petra Masarechija o prilikama katol. naroda u Bugarskoj, Srbiji, Srijemu, Slavoniji i Bosni g. 1623 i 1624“. *Starine*, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1938, Vol. XXXIX, 1-48.
- Duijzings, G. (2000). *Religion and Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst & Company.
- Đurić, Vojislav (1987). *Antologija narodnih junačkih pesama*. (10. izdanje). Beograd: Srpska književna zadruga.
- Fehmiu, Bekim (2010). *Blistavo i strašno*. Beograd: Samizdat B92.
- Fine, J. V. A. (John Van Antwerp). (2006). *When ethnicity did not matter in the Balkans: a study of identity in pre-nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the medieval and early-modern periods*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Giljferding, Aleksandar (1972). *Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Greble, Emily (2021). *Muslims and the Making of Modern Europe*. Njujork: Oxford University Press.
- Fotić, Aleksandar (2021). „Receptions of Evliya Çelebi's Seyahatname in Serbian Historiography and Challenges of the Original Manuscript“, *Evliya Çelebi in the Borderlands: New Insights and Novel Approaches to the Seyahatname*, eds. V. Kursar, N. Močanin, K. Jurin-Starčević, Zagreb 2021, 149-163.
- Miljanov, Marko (1901). *Primjeri čojstva i junaštva*. Beograd: „Čupičeva zadužbina“.
- Müller, Dietmar (2009). „Orientalism and Nation: Jews and Muslims as Alterity in Southeastern Europe in the Age of Nation-States, 1878–1941“. *East Central Europe*, 36(1), 63-99.
- Obradović, Dositej (1989). *Život i priključenija*, u: *Izabrani spisi*. Novi Sad: Matica Srpska.
- Pavlović, Aleksandar (2019). *Imaginarni Albanac: simbolika Kosova i figura Albanca u srpskoj kulturi*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

— **Edvard Đorđević** je istraživač pripravnik na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju univerziteta u Beogradu. Doktorand je na Fakultetu društvenih i kulturnih nauka „Justus Liebig“ univerziteta u Gisenu (Nemačka). U svom doktorskom projektu bavi se paradijom političkih teorija u romanu Guliverova putovanja Džonatana Svifta. Šira tema koju istražuje je dodirna tačka književnosti i politike, na koju je do sada objavio dva članka, „Conjuring Legitimacy: Shakespeare's Macbeth as Contemporary English Politics“ i „The Messiness of Victory and Heroism: A Brief Response to Carl Schmitt“.