

Originalni naučni rad

UDK 930.85(=411.16)(497.11 Београд)  
316.722:159.953.3(=411.16)(497.11)

Ivana Vučina Simović\*

Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu

Marija Mandić\*\*

Balkanološki institut SANU

## **ORIJENTALNO DOBA U KULTURI SEĆANJA SEFARDA U BEOGRADU IZMEĐU DVA SVETSKA RATA\*\*\***

**Apstrakt:** Sefardi su se, nakon progona s Iberijskog poluostrva (1492), naselili u velikom broju na prostore Osmanskog carstva, a u Beograd nakon 1521. godine, pošto je grad pao pod osmansku vlast. Administrativno i političko uređenje Osmanskog carstva omogućilo je beogradskim Sefardima, kao i drugim nemuslimanima, da vekovima žive pobožno i patrijarhalno u zasebnoj mahali. Oni su bili tesno povezani rodbinski i poslovno s drugim sefardskim zajednicama širom Carstva, a samo površno s predstavnicima muslimanske vlasti i pripadnicima drugih versko-etničkih grupa koje su živjele u njihovom neposrednom susedstvu. Promene su nastale tek u XIX veku, nakon uspostavljanja srpske nacionalne države, kada je započela sve intenzivnija modernizacija beogradske jevrejske zajednice. U ovom članku razmatra se kako su *orijentalno doba* i njegove tekovine ostali zabeleženi u tekstovima koji govore o prošlosti beogradskih Sefarda. Korpus čine sačuvane jevrejske publikacije koje su izlazile između dva svetska rata na srpskom jeziku. One svedoče o specifičnosti sećanja beogradskih Sefarda, ali i o sličnostima koje ona pokazuju kako s diskursima balkanskih suseda, tako i modernih jevrejskih autora.

**Ključne reči:** kultura sećanja, komunikativna i kulturna sećanja, Jevreji (Sefardi, Aškenazi), Jevrejska mahala (Jalija), Beograd pod osmanskom vlašću

---

\* ivanavusim@gmail.com

\*\* marija.mandic@bi.sanu.ac.rs

\*\*\* Rad je urađen u okviru projekata 178014 „Dinamika struktura savremenog srpskog jezika” i 178010 „Jezik, folklor i migracije na Balkanu”, koje finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

## Uvod

Prisustvo Jevreja u Beogradu zabeleženo je od davnina (Lebl 2001, 1), a do njihovog većeg naseljavanja došlo je nakon 1521. godine kada je grad pao pod osmansku vlast. To su bili sefardski Jevreji prognani s Iberijskog poluostrva (1492–1496), koji su ubrzo prihvatili *orijentalni* način života i prilagodili svoje hispansko-jevrejske navike i običaje novoj sredini (Levi 1924, 16; Nezirović 1992, 45–71). Oni su tokom tri stoleća činili sastavni deo višetetničkog i višejezičnog Beograda, a potom se uključili u modernizacijske procese, koji su se odvijali paralelno s formiranjem moderne srpske države. S druge strane, Aškenazi, iako su živeli u Beogradu u različitim epohama, počeli su da se naseljavaju u većem broju tek u drugoj polovini XIX veka. Budući da su dolazili s prostora na kojima je modernizacija započela ranije, doprineli su intenziviranju ovog procesa u Beogradu i Srbiji (Freidenreich 2001 [1979], 33–34). Mada se smatra da je u osmanskom Beogradu bilo i Aškenaza i Sefarda (Hrabak 2009, 37), tekstovi koje analiziramo govore o prisustvu Sefarda. Beogradski Jevreji upravo u periodu između dva svetska rata prolaze kroz proces spajanja, do tada razdvojenih, sefardskih i aškenaskih narativa u jedan, uslovno nazvani, master-narativ. Aškenaski autori, kao što su Paulina Lebl-Albala i Ignjat Šlang, koji učestvuju u dijalogičnoj konstrukciji sećanja na *orijentalno doba*, zapravo ili referišu na topose sefardskog diskursa sećanja ili daju pogled iz ugla aškenaske zajednice, obeležene životom van Osmanskog carstva.

Kritička analiza sećanja zasniva se na sačuvanim pisanim svedočanstvima iz prve polovine XX veka<sup>1</sup>. Važan deo korpusa čine članci i prigodni tekstovi objavljeni u jevrejskim periodičnim publikacijama (kao što su časopisi i kalendari) i spomenicama jevrejskih kulturnih i dobrotvornih društava između dva rata. Oni odražavaju javni diskurs kroz koji se tadašnja beogradska i jugoslovenska jevrejska elita seća ranijih epoha u okviru narativa o modernizaciji i emancipaciji, suprotstavljajući tome svoj nekadašnji patrijarhalni i „zaostali” život u Jevrejskoj mahali osmanskog Beograda. Osim toga, za naše istraživanje su od značaja i članci i knjige o istoriji Jevreja u Beogradu, kako oni koji su objavljeni za obrazovne i vaspitne potrebe jevrejskog školstva, tako i oni koji predstavljaju deo modernog rabinskog diskursa. U pitanju su tekstovi koji imaju naučne i pedagoške ciljeve, koji za razliku od prethodno pomenutog javnog diskursa – uglavnom žurnalističkog – imaju i alternativne poglede na prošlost, koji uključuju nostalgiju i pozitivan odnos prema *orijentalnom dobu*.

Istraživanje tekstova koji svedoče o tome kako su se Sefardi u međuratnom periodu sećali života koji se vodio u Beogradu pod muslimanskom vlašću doprinosi boljem uvidu u jevrejsku kulturu sećanja, ali i u ideologije i identitete Jevreja u Beogradu i Srbiji. Osim toga, rekonstruisanje komunikativnih i kulturnih sećanja Jevreja omogućava da se ona postave u širi kontekst pejzaža

---

1 Veliku zahvalnost dugujemo ljubaznom osoblju Jevrejskog istorijskog muzeja u Beogradu, koje nam je omogućilo pristup dragocenoj građi iz svog arhiva.

sećanja Beograda, za koji znamo da je oblikovan različitim „mehanizmi(ma) istorijskog pamćenja i zaboravljanja” (Manojlović Pintar 2014, 9, 22). Naime, kritička analiza jevrejskog diskursa sećanja na osmansku prošlost pruža mogućnost da se njeni rezultati uporede s nalazima drugih istraživača, čime se doprinosi složenijem i svestranijem razumevanju kulture sećanja Beograđana i prošlosti grada.

Društveni akteri čijim se sećanjima bavimo koriste termine *Orijent*, *orijentalno doba*, zatim *tursko doba* i *doba pod turskom vlašću* kada referišu na period osmanske vladavine. Iako smo svesne da su ovi termini izraz određenih ideoloških predstava, odlučile smo se da u radu naizmenično koristimo vrednosno neutralne izraze *Osmanlije* i *osmansko doba*, zajedno sa subjektivnim i ideologiziranim *Orijent* i *orijentalno doba*, upravo jer nas zanima ugao gledanja i diskurs beogradskih Sefarda. Naime, *Orijent* i *orijentalno* u diskursu Sefarda označava, pre svega, istorijsko-geografske pojmove koji su širi od Osmanskog carstva, i koji ukazuju da su oni bili deo razgranate sefardske društvene, kulturne i trgovačke mreže koja se prostirala širom teritorija unutar i izvan Carstva. Budući da se upotrebom ovog termina (re)produkuje i orijentalistički diskurs (Saïd 1994 [1979]), u našem radu biće dat u kurzivu. Ipak, uvrežene termine *tursko doba*, *doba pod turskom vlašću* i sl. svesno izbegavamo zbog naglašene stigmatizacije i negativne konotacije koju oni unose u savremeni diskurs, jer se istorijski metonimijski pojam *Turčin*, nekada vrednosno neutralan označitelj muslimana u Osmanskom carstvu, danas koristi za stigmatizaciju kako Osmanlija tako i raznih savremenih etničkih i nacionalnih zajednica (up. Mandić 2020).

## Istraživanje diskursa o prošlosti

Diskursu o prošlosti pristupamo iz perspektive savremenih kritički usmerenih disciplina, kao što su kritička sociolingvistika i kritička analiza diskursa, koje se zalažu za dublju međudisciplinarnu saradnju i relativizaciju tradicionalnog poimanja nauke. U pitanju su interpretativna i proaktivna istraživanja koja nastoje da izbrišu oštre granice između nauke i društva (Filipović 2015, 14–17). U okviru ovih savremenih lingvističkih disciplina promoviše se kvalitativna analiza autentičnih izvora, kako bi se na osnovu njih istražili složeni i dinamični odnosi koji nastaju između društva, njegovog jezika i kulturnih modela, sistema vrednosti i ideologija kojima se dato društvo odlikuje. Istraživači posebno nastoje da uoče odnose kroz koje se uspostavljaju, reprodukuju, opravdavaju ili ne opravdavaju nejednaki odnosi moći. Na taj način, dobijaju se ne samo podaci o tome kako govornici koriste svoj jezik u društvu, već i samo njihovo ponašanje prema jeziku donosi više podataka o društvu i njegovom funkcionisanju (van Dijk 2015, 352; Filipović 2018, 10, 20, 49, 63–65).

Osim (socio)lingvističkog pristupa, ovo istraživanje se oslanja i na postulate plodne oblasti koja proučava odnose između kulture i sećanja, a koja se često nazivaju studijama *kulture sećanja* (nem. *Erinnerungskultur*; eng. *culture of remembrance*).<sup>2</sup> Reč je o studijama koje pristupaju prošlosti na specifičan način u odnosu na ranija istraživanja:<sup>3</sup>

Kultura sećanja se razvija kao svojevrsna reakcija na hladnoratovsku sliku prošlosti i kao nova istraživačka paradigma unutar ubrzanog razvoja istoriografske svesti od događajne, preko strukturne do kulturne istorije krajem 20. veka (Kuljić 2006, 328).

Istraživači su saglasni u polazištu da prošlost nije unapred data već se uvek iznova rekonstruiše i prikazuje, kako u smislu sadržine, tako i načina na koje se izražavaju sećanja (Erl 2008, 7). Kuljić (2006, 7–8) pravi jasnu razliku između samih događaja koji su nepromenljivi i njihovih interpretacija koje se stalno menjaju. Stoga, sećanje predstavlja „zahvat u prošlo uvek iz nove sadašnjice” (*idem.* 8). Prošlost je, tako, društveni konstrukt ili narativ, koji omogućava da se identiteti društava i pojedinaca prenose kroz vreme i da otvaraju pred nama „vremenske horizonte znatno šire od našeg rođenja i smrti”<sup>4</sup> (J. Assmann 2013, 36). U pitanju je kolektivno pamćenje, za koje Manojlović Pintar podseća da je „istovremeno i (...) konstrukt dnevne politike, promenljivih kulturnih obrazaca i društvenih okvira, ali i (...) proizvod istorijskih kontinuiteta i tokova dugog trajanja” (Manojlović Pintar 2014, 22).

Pošto je naišla u literaturi na razna neslaganja u tumačenju prošlosti u okvirima istraživanja sećanja i istorijske nauke, Erl je pokušala da izbegne takve diskusije time što je istakla da se sećanje, kako individualno tako i kolektivno, ispoljava u određenoj kulturi na mnoštvo različitih načina, od kojih je „istorija (...) samo jedan od vidova kulture sećanja, a historiografija njen medijum”, mada „najbolje uređen i najpouzdaniji način rekonstruisanja prošlosti” (Erl 2008, 7). Na sličan način i Manojlović Pintar objašnjava vezu između sećanja i istorijske kulture, koristeći se metaforama, kako u samom nazivu svoje knjige *Arheologija sećanja*, tako i u samom tekstu: „preplitanjem koncentričnih krugova sećanja – istorija, tradicija i mitova – nastaje istorijska kultura koja konstituiše obrise zajednice i utiče na samosvest pojedinca” (Manojlović Pintar 2014, 45). Za ovu autorku, „istorijska nauka je ostala najuži koncentrični krug kolektivnog pamćenja koji kreira odnos zajednice prema prošlosti i njenu istorijsku kulturu” (*idem.* 42). Međutim, tek kritičkim promišljanjem ona može pretendovati na pravu naučnost:

Nauka najčešće nesvesno utemeljuje tradicije, a sama neretko proizlazi iz nedovoljno kritički preispitanih toposa mitske svesti uvek prisutnih u kolek-

2 Za više podataka o kulturi sećanja, videti Assmann (2006; 2013).

3 Studije sećanja su uspele da ozbiljno poljuljaju i relativizuju istoriju kao nauku. Za više podataka o diskusijama i preispitivanjima istraživača o kulturi sećanja i istorijskoj nauci, videti Manojlović Pintar (2014, 39–42).

4 Svi prevodi citata na engleskom jeziku dati su u prevodu autorki I. V. S. i M. M.

tivnim predstavama i u individualnoj podsvesti. Stoga je insistiranje na prepoznavanju njihovih posebnosti i razlika preduslov racionalnog sagledavanja prošlosti (*idem.* 45).

Prema teoretičaru kulture Janu Asmanu (Assmann 2011, 5–6, 38–44) među osnovne spoljne dimenzije pamćenja spadaju *komunikativno* (eng. *communicative memory*) i *kulturno* (eng. *cultural memory*). U komunikativno pamćenje spadaju svi komunikativni sistemi, uključujući i jezik, kao i autobiografska i generacijska sećanja, dok kulturnom pamćenju pripada predaja smisla iz generacije u generaciju putem simboličkih figura i kulturnih formi. Odnos između kulturnog i komunikativnog pamćenja je dinamičan: pod određenim uslovima može doći do prelaska iz jedne forme u drugu.

Oba tipa pamćenja, pak, izražavaju se putem sledećih figura: spoja s prostorom i vremenom, tj. hronotopa, spoja s nekom zajednicom, (re)konstrukcije – prošlost se selektivno pamti i zaboravlja u skladu sa promenom društvenih okvira i sa slikom o sebi koju neko društvo konstruiše (*idem.* 24–26). Teoretičari kulture istražuju *mnemotehnike*, kao tehnike koje se koriste u raznim istorijskim periodima i kulturnim žanrovima da bi se organizovala i posredovala sećanja, kao i metaforiku izraženu u raznim formama sećanja (*ibid.*). Kako je konstruisanje zajedničkog pamćenja bitna komponenta identiteta grupe, može se govoriti o „zajednicama pamćenja”, koje mogu biti najrazličitije, od porodice pa do nacije (eng. *mnemonic communities* up. Zerubavel 1996).

Prema Janu Asmanu, prošlost koja se utvrđuje kao utemeljujuća za neku grupu, nezavisno od toga da li je fiktivna ili faktička, naziva se mitom i može imati „fundirajuću” ili „kontraprezentnu” ulogu. Prva daje privid smislenog i nužnog sadašnjem trenutku i slici o sebi, dok druga uloga pamćenja ističe ono što nedostaje sadašnjosti, sukobljava se sa sadašnjim stanjem, osvešćujući jaz između „nekad i sad”. Snaga sećanja u oblikovanju slike o sebi naziva se mitomotorikom, a često biva angažovana u kreiranju velikih društvenih preokreta, npr. revolucije (*idem.* 10, 37–38, 62–67). Neki događaji, koji ne spadaju ni u legendarnu ni u najnoviju prošlost, mogu postati deo kulturnog pamćenja zbog značaja koji im zajednica pridaje, pa tako zajednice pamćenja mogu doslovno izmisliti svoje tradicije ili istorijsku prošlost ili novijim tradicijama pripisati attribute „autentičnog” i „drevnog” (up. Hobsbawm, Ranger (ur.) 1983).

Francuski istoričar, Pierre Nora (1989, 7) posvetio je svoje istraživanje mesta pamćenja (lat. *loci memoriae*, eng. *sites of memory*), koje shvata kao entitete u kojima „[kulturno] pamćenje kristališe i čuva sebe”; tu spadaju mesta kao arhive, muzeji, katedrale, palate, groblja, memorijali; koncepti i prakse kao komemoracije, rituali, predmeti, spomenici, emblemi, tekstovi i simboli. Nora je pokazao da je odnos prema prošlosti zasnovan na principu evaluacije. Tako sećanje zajednice postaje konstrukt iza koga ne stoji niti „kolektivna duša” niti „kolektivni duh”, nego društvo s medijima, ustanovama i simbolima.

U nastavku ukratko predstavljamo društveno-istorijski i kritičko-teorijski okvir za proučavanje sećanja na *orijentalni* Beograd kako Jevreja, tako i njihovih sugrađana druge vere i porekla. Potom, analiziramo odlike diskursa o *orijentalnom dobu*, koji je nastao u između dva svetska rata. Pomenuti diskurs smo odabrale za analizu jer jasno odražava ono što Ilić [Mandić] (2014, 13, 48) naziva „simbiotičkom vezom” između narativnog diskursa i identiteta, koja se ispoljava u formi šireg, etničkog (jevrejskog/sefardskog) i nacionalnog (srpskog/jugoslovenskog) narativnog identiteta društvenih aktera.

## Beograd kao *orijentalna varoš*

Život beogradskog stanovništva u osmansko doba (1521–1867) odvijao se, bez obzira na njegovo etničko i versko poreklo, pod snažnim uticajem patrijarhalnog poretka, tradicije i vere. Beograd je u to vreme bio višeetnički i višejezični grad u kome su obitavale hrišćanske, muslimanske i jevrejske grupe, koje su živele u različitim gradskim četvrtima – mahalama, međusobno odvojeni verskim ubeđenjima, tradicijama i jezicima (Đurić-Zamolo 1977, 184; Rozen 2006, 257, 259). Osmansko političko i administrativno uređenje podržavalo je podeljenost stanovništva prema religiji i omogućavalo da različite nemuslimanske grupe vekovima uživaju izvestan stepen kulturne, verske i sudske autonomije unutar svojih zajednica, kao i pravo da nesmetano održavaju svoj grupni i jezički identitet u zamenu za poslušnost vlastima i obavezu plaćanja raznih vrsta nameta (Benbassa, Rodrigue 2004, 100–103; Rozen 2006, 257, 259).

Istraživanja prošlosti u Beogradu, kao i ona u drugim osmanskim gradovima, ukazuju na to da su interkulturalna komunikacija i saradnja imale ograničene domete uprkos postojanju izrazite etničko-verske raznolikosti. Kako Fotić ističe, posebno je bila slaba saradnja u domenu kulturnih aktivnosti. Proučavajući osmanski Beograd od 1521. do 1688. godine, on je pokazao, na osnovu raspoložive građe, da su kulturne aktivnosti nesumnjivo postojale, ali da su se odvijale unutar svake versko-etničke i jezičke zajednice posebno. Intelakulnim radom bavile su se elite koje nisu među sobom uspostavljale saradnju. Autor je svoje nalaze pojasnio ističući da oni ne svedoče o tome da nije bilo baš nikakvih kontakata, već da su oni bili povremeni i svedeni na nivo pojedinaca (Fotić 2005, 54, 74–75). Pozivajući se na navode Mastersa, Fotić ističe da ni komunikacija koja se odvijala među običnim ljudima na ulici nije imala utvrđenih obrazaca (Masters 2001, 37–38, navedeno prema Fotić 2005, 56). Tome treba dodati i zapažanje koje je dala Rozen da je reč o komunikaciji koja se odvijala u ambijentu u kome je svaka strana bila opterećena brojnim predrasudama prema drugim grupama (Rozen 2006, 262–263).

Sudeći prema navedenom, sporadični kontakti u javnim prostorima, mahom inicirani ekonomskim razlozima, predstavljali su jedini postojaniji vid međuetničke i interkulturalne saradnje. Možemo pretpostaviti da su kulturni i

društveni odnosi na Balkanu, kao i višejezičnost bili prisutni, osim u domenu rada, i u domenima javne administracije i sudstva. U takvim uslovima, višejezičnost je bila samo spoljašnja i ograničena mahom na mušku populaciju. Najvažnija mesta sastajanja muškaraca različitog porekla u Beogradu bili su bazari/pazari, odnosno čaršija, društveno-ekonomski centar svakog osmanskog grada. Njene ulice i radnje predstavljale su „mesto razmene, komunikacije i proizvodnje” poput srednjeevropskih pijačnih trgova (Mišković 2010, 164). U čaršiju se išlo ne samo radi posla, već i radi druženja i saznavanja novosti. Drugi javni prostori u kojima se obavljala trgovina i komunikacija bili su hanovi ili gostionice koje su se nalazile u neposrednoj blizini čaršije. Njihovi vlasnici, kao i gosti, pripadali su različitim versko-etničkim grupama. Stalni gosti ovih lokala bili su prevoznici ili kiridžije, koji su bili vešti u prenošenju novca i robe, kao i vesti i pošte iz drugih osmanskih gradova a i šire, koje su redovno obilazili zbog svog posla. Lokalno stanovništvo se sastajalo s njima po hanovima i poslovalo (Mišković 2010, 164–166).

Jevreji u Osmanskom carstvu nisu ni u kom smislu predstavljali izuzetak u odnosu na ostalo stanovništvo. Rozen ističe da su oni, kao i ostali, imali dvostruk odnos prema okruženju. S jedne strane, držali su se po strani, vekovima negujući partikularizam unutar zajednice i strogu privatnost svojih domova. S druge, bili su kulturno asimilovani i aktivni u stvaranju „zajedničke kulturne infrastrukture”, iz čega su obavezno bile izuzeti žene i deca (Rozen 2006, 259–260).<sup>5</sup> Jevreji su kao poseban milet imali sopstveno administrativno uređenje u svim gradovima u kojima su se naseljavali. *Orijentalni* način života i blizina kuća pogodovali su održavanju prisnog društvenog života, koji je bio obeležen etničkim i verskim običajima, jevrejsko-španskim jezikom<sup>6</sup> i usmenom književnošću, donetim s Iberijskog poluostrva i prožetim balkanskim elementima (Vučina Simović 2016, 91–91). Okupljali su se u jevrejskim opštinama koje je predvodila uprava koja se birala svake Jevrejske Nove godine među uglednim članovima. Opština je donosila važne odluke po pitanju svakodnevnog života i održavanja verskih rituala. Isto telo zastupalo je svoje članove pred vla-

5 Jevrejske kuće su poput muslimanskih imale privatni deo – *haremluk*, u kome su obitavali žene i deca, i, poseban, javni deo – *selamluk*, u koji su primani muški posetioci, što, kako ističe Rozen (2006, 270), jasno pokazuje kakav je bio stav Jevreja prema okruženju.

6 Glotonim jevrejsko-španski označava jezik sefardskih Jevreja prognanih iz Španije (1492) i Portugala (1497), koji su nakon progona uspostavili nove zajednice širom Sredozemlja, a naročito na teritorijama Osmanskog carstva (Nezirović 1992, 33). Osnovu tog jezika čini pretklasični kastiljanski ili španski jezik na koju su uticali drugi romanski varijeteti s Poluostrva, ali i jezici sa kojima je dolazio u kontakt tokom dugog suživota s drugim narodima na *Orijentu* (Penny 1993, 22–24). Specifične istorijske i društvene okolnosti omogućile su da se ovaj jezik održi više od četiri stoleća. Ipak, u novim uslovima života i društveno-ideološkim promenama koje je donela modernizacija, jevrejsko-španski jezik se sve više zamenjivao većinskim jezicima modernih država u kojima su se Sefardi obreli tokom XIX i XX veka. Budući da je zamena jevrejsko-španskog jezika u Beogradu već znatno odmakla između dva svetska rata, korpus koji analiziramo u ovom radu napisan je u potpunosti na srpskom jeziku i ćirilicom, i predstavlja dominantni jezik svojih autora. Za više podataka o tome, videti Vučina Simović (2009) i Vučina Simović (2016).

stima i raspoređivalo i prikupljalo porez koji je zajednica plaćala kao celina. Benbasa i Rodrig ističu kao važan faktor koji je uticao na viševjekovni kontinuitet u prenošenju posebnog tradicionalnog sefardskog identiteta i etničkog jevrejsko-španskog jezika činjenicu da su se oni, kao i druge grupe, kretali u okvirima sopstvene kulturne zone, odnosno bili su deo razgranate sefardske društvene, kulturne i trgovačke mreže koja se prostirala širom *Orijenta*. Istovremeno, dok su održavali jake veze sa svojim sunarodnicima širom Carstva, sa svojim neposrednim susedima druge vere i porekla imali su vrlo površne kontakte (Benbassa, Rodrigue 2004, 14–15).

## Proučavanje sećanja na *orijentalno doba* na Balkanu

U svojoj poznatoj studiji *Orientalism*, Said (1994 [1979]) je ukazao da su „Orijent” i „Okcident” naizgled samo geografsko-istorijske odrednice, a da u stvari ne odgovaraju nekoj stabilnoj realnosti koja postoji kao prirodna činjenica. Ovi izrazi, pre svega, oteletovoruju neobični spoj empirijskog i imaginarnog (*idem.* 331). Said tvrdi da orijentalizam nije samo studija orijentalnih jezika, društava i ljudi, nego sistem mišljenja kojim orijentalizam pristupa složenoj, dinamičnoj i heterogenoj ljudskoj realnosti iz jednog nekritičkog i esencijalističkog ugla; ugao iz kog „Zapad” posmatra „Istok” izdaleka i s visine (*idem.* 333). Orientalizam je tako niz teorija i praksi, pa čak i ustanova, zakona, materijalnih investicija i imperijalnih poduhvata zapadnih država (*ibid.*). U javnom diskursu to je i regulisana i normativizirana praksa pisanja, vizije i proučavanja, kojom dominiraju perspektive, atributi i ideološka značenja pripisana *Orijentu*, a u koja spadaju senzualnost, težnja ka despotizmu, iracionalnost, misticizam, zaostalost, degenerisanost. Taj ideološki sklop je, pak, povezan s ranim devetnaestovekovnim idejama o biološkoj osnovi rasne nejednakosti; *orijentalni* čovek je, prema toj ideologiji, prvo *Orijentalac*, pa tek onda čovek (*idem.* 206).

Inspirisana Saidom, Todorova izdvaja dva osnovna tumačenja osmanskog nasleđa na Balkanu, koja istovremeno predstavljaju stavove prisutne još za vreme osmanske vladavine. Prvo se odnosi na verovanje da muslimanski osvajač i pokoreni hrišćani nikako nisu mogli da se uklope u isto društvo i državu, jer se radilo o „verskom, društvenom i institucionalnom nametanju stranog elementa autohtonim srednjevekovnim hrišćanskim društvima (vizantijskom, bugarskom, srpskom, itd.)” (Todorova 1996, 46–47). Ista autorka smatra da je ovaj stav uglavnom prevaziđen u nauci, ali da se ipak može i dalje uočiti u pojednostavljenom i površnom bavljenju pojedinačnim elementima prošlosti pod muslimanskim vladarima (*idem.* 47). Drugo tumačenje bazira se na uverenju da su „vekovi zajedničkog života morali da proizvedu zajedničko nasleđe i da je istorija osmanske države istorija svih stanovnika koji su je činili (bez obzira na verske, društvene, profesionalne i druge podele i hijerarhije)” (*idem.* 49).



Todorova sagledava osmansko nasleđe najpre kroz istorijski kontinuitet koji se prekida sa završetkom Prvog svetskog rata, nakon čega možemo govoriti o njemu u formi predstava o prošlosti. Tragovi osmanskog nasleđa iz perioda kada je ono predstavljalo istorijski kontinuitet zadržali su se u manjoj ili većoj meri nakon propasti Carstva. Pokazalo se da je ono najotpornije u pogledu pojedinih demografskih i društveno-ekonomskih karakteristika nekadašnjih podanika nemuslimana, ali i u njihovoj popularnoj kulturi i svakodnevnim navikama (*idem.* 60–61). Nasuprot tome, u oblasti kulturnog života i jezika, uticaj Osmanlija je lako i brzo prekinut nakon promene vlasti (*idem.* 57–58). Analizirajući kulturu sećanja na Balkanu, u formi onoga što za Todorovu ulazi u domen predstava o prošlosti, Kuljić (2006, 207) je istakao da „nisu sve nove državne tradicije jednostavno izmišljene, nego su češće dorađivane i domišljane stare verzije”. Kao jednu od njih on navodi *antiorijentalizam*, za koji ističe da je „još uvek važan rastegljivi ideološki okvir izmišljanja prošlosti” na prostorima bivše Jugoslavije (*ibid.*). O istom fenomenu govori i Todorova na Balkanu uopšte i to kao o tendenciji da se u sećanjima na osmansku vladavinu na Balkanu suzbiju osmanski uticaji, što je posebno imalo uspeha u materijalnoj kulturi i javnom životu, naročito u arhitekturi i odevanju, ali i u „čišćenju” jezika od turskih uticaja (Todorova 1996, 59). S novim generacijama nestala su i sećanja na postojanje viševekovnog zajedničkog miljea i uvrežene dvojezičnosti i višejezičnosti. Stanovništvo se postepeno navikavalo na život u homogenizujućim nacionalnim državama i upotrebu zvaničnog (nacionalnog) i standardizovanog jezika (*ibid.*). S druge strane, osmansko nasleđe u ishrani i muzici, kao i u običajima, verovanjima, stavovima i sistemima vrednosti pokazalo se kao vrlo značajno uprkos nastojanjima nekadašnjih podanika da ih što pre iskorene kako bi mogli da se u punoj meri evropeizuju i modernizuju (*ibid.*).

Todorova se kritički osvrće na tendenciju da se *orijentalnom* nasleđu negiraju sve pozitivne karakteristike i ističe da bismo Osmanskom carstvu morali makar da priznamo zasluge za viševekovno povezivanje balkanskog stanovništva u zajednički društveni i kulturni okvir (*idem.* 60). Ona nalazi da je ironično to što su hrišćani na Balkanu prigrlili moderne ideje i diskurs, dok su istovremeno „uspeli da sačuvaju zamrznutu, nepromenljivu i uporno jedinstvenu sliku muslimanske zajednice i stalno se prema njoj ophodili u smislu mileta” (*idem.* 68). To je, kako Todorova objašnjava, posledica činjenice da su muslimani u postosmanskom dobu, upravo zbog uticaja osmanskog miletskog (konfesionalnog) sistema, kasnije ušli u proces formiranja modernih nacionalnih identiteta i ideologija od hrišćanskih i jevrejskih zajednica. U ovom kontekstu treba razumeti i praksu koja se još uvek uočava širom Balkana da se muslimani nazivaju *Turcima* (*ibid.*), a sličan primer stigmatizacije kroz jezik pronalazimo u čestom izjednačavanju Osmanlija i Turaka (Mandić 2020). Trebalo bi posebno ukazati na ovakvu praksu u akademskom i javnom diskursu i nastojati da se ona izmeni zbog svoje ideološke obojenosti.

Govoreći o osmanskome nasleđu u kontekstu naracije o prošlosti, Todorova ističe da „(b)ez obzira da li se radi historiografskim ili književnim radovima, prošlost se u njima ne rekonstruiše, već se ponovo gradi, uz manje ili više naglašene alegorijske motive” (*idem.* 69). Ovaj proces je važan za društvo i državu, jer ih legitimise i identifikuje u vremenu. Njega sprovode brojne generacije pripadnika intelektualne i društvene elite, tako što svoje percepcije o osmanskome dobu formulišu u raznim vrstama tekstova – istorijskim studijama, udžbenicima, književnim delima, periodici – i na taj način ih šire među ostalim slojevima društva. Todorova je uočila da se među pravoslavicima širom Balkana nailazi na gotovo iste diskurse, manje ili više izražene, ali koji pokazuju izuzetnu istrajnost bez obzira na to što se osmanska vladavina odavno okončala. Uočivši da su iste predstave o Osmanlijama i dalje prisutne, Todorova se zapitala koliko će još potrajati dok one ne budu odbačene kao ideologizirane. Reč je o uvreženim diskursima u kojima se osmanska vladavina predstavlja kao „slika ‘najtužnijeg i najmračnijeg doba’ u istoriji Balkana”<sup>7</sup> (*idem.* 71). Ista autorka se osvrće i na marksističke radove koji jesu dali značajan doprinos ekonomskoj istoriji osmanskog doba, ali su istovremeno proširili verovanje da Osmansko carstvo i njegovo nasleđe nose krivicu za zaustavljanje svakog progressa i modernizacije na Balkanu (*idem.* 72).

Sećanjima Srba na osmansku vladavinu bavi se članak koji je napisao Dragan Prole, podstaknut činjenicom da su Srbi upadljivo nezainteresovani za osmansko nasleđe. Objašnjenja za ovu pojavu on pronalazi u rečima orijentaliste Gliše Elezovića koje se odnose na zatiranje tragova osmanskog nasleđa „zbog našeg tradicionalnog potcenjivanja svega što je tursko” (Elezović 1935, navedeno prema Prole 2013, 996). Nasuprot „ravnodušno(sti) prema vidljivim tragovima njihovog boravka”, Prole uočava da stoji „epik(a), tj. pesnički odgovor na izazove istorijskih događaja” i tvrdnja prema kojoj se „dolazak Turaka na naše prostore (...) poistove(ćuje) s genezom istorijske svesti kod Srba” (Prole 2013, 995–996). Autor uspeva da poveže dve naizgled suprotne reakcije na prisustvo Osmanlija u svedočanstvima da su Srbi učestvovali u „varvarizovanju Turaka” – „civilizacijsko(m) unižavanj(u) vojno poraženog protivnika” od strane hrišćana, do kojeg dolazi nakon prvog velikog osmanskog vojnog poraza i Karlovačkog mira (*idem.* 998). Tada su hrišćani, uvereni u kulturnu superiornost svoje vere nad islamom, negirali mogućnost bilo kakvog poređenja s muslimanskim neprijateljem:

Odlučujuću ulogu u prelasku iz defanzive u latentno agresivnu ofanzivu prema Turcima imao je sklop koji tesno povezuje varvara i neprijatelja, a za nje-

---

7 Među njima se nalaze i već pomenuti diskursi o osmanskome osvajanju koje je prekinulo civilizacijski i kulturni razvoj srednjovekovnih hrišćanskih država i sve kontakte s drugim hrišćanskim državama, kao i oni o značaju koji su za održavanje versko-etničkog identiteta hrišćana imali pravoslavna crkva i pojedina samoregulativna tela hrišćana, narativi o stranom osvajaču koji fanatično nameće svoju veru i vrši stalno nasilje, čime izaziva reakciju u vidu borbe za oslobođenje i sl. (Todorova 1996, 71).

gov pseudo-legitimacijski naboj možemo da kažemo da je ostao aktivan do danas (*idem.* 998–999).

Slično Todorovoj, i Prole se posebno osvrnuo na, ono što on naziva paradoksom kulture sećanja na Turke u Srbiji, a to je čuvanje elemenata osmanskog nasleđa u brojnim aspektima svakodnevnog života, jezika i kulture, s jedne strane, i „podozrenje prema životnom stilu i kulturi od koje se pozajmljuje”, s druge strane (*idem.* 1001). Isti autor upozorava da je potrebno da Srbi prevaziđu u svojim sećanjima gotovo nepromenjenu negativnu sliku o Osmanlijama, koja je „lišen(a) afirmativnih atributa” (*ibid.*). On ističe da se još Jovan Cvijić (1922, 418, navedeno prema Prole 2013, 1001) kritički postavio prema ovakvim opštim mestima jer je bio svestan da ona vode u zablude i samoizolaciju. Na kraju, Prole zaključuje:

Kada nam postane jasno da neprijateljstva među državama nisu večna, onda će nam preostati da prevladamo znak jednakosti između spomenika turske kulture i sablasti zulumčara (Prole 2013, 1001).

Istraživači koji se bave istorijskom kulturom i kulturom sećanja kod Jevreja takođe ukazuju na predrasude i stereotipne diskurse o osmanskom dobu, koji, pak, dolaze od orijentalističkog i antiosmanskog diskursa zapadnoevropskih Jevreja, a čiji se jak kulturološki uticaj na saplemenike na Istoku uočava tokom XIX i XX veka. Mejuhas Ginio ističe da moderne istorije Jevreja u muslimanskim zemljama i konkretno na *Orijentu* pokazuju ideološku obojenost i predrasude vezane za njihovu „zaostalost” i potrebu da se što pre modernizuju po uzoru na zapadnoevropske zemlje. Ove navode ona objašnjava činjenicom da su u XIX veku jevrejski istoričari iz aškenaskih zajednica u Nemačkoj – posebno oni koji su pripadali grupi *Wissenschaft des Judentums* ili bili njihovi nastavljači – proučavajući „zlatno doba” sefardske istorije i kulture na Iberijskom poluostrvu, postulirali da je s izgonom 1492. godine „zavesa pala na jevrejski život na Iberijskom poluostrvu” i nametnuli modernu ideologiju o potrebi da se Jevreji na *Orijentu* emancipuju (Meyuhas Ginio 2014, 332–334). Pod pomenutim uticajem pisali su i jevrejski istoričari s Balkana, kako Aškenazi tako i Sefardi,<sup>8</sup> a jedan od izvora takvih uticaja bile su i škole *Alliance Israélite Universelle* (*Opštejevrejske alijanse*). Naime, reč je o intelektualcima koji su kroz moderno obrazovanje na francuskom jeziku koje su sticali u Alijansinim školama širom *Orijenta*<sup>9</sup> usvojili i ideologije koje je ova institucija gajila. Među njima su posebno važni Salomon Rozanes (1862–1938), Abraham Galante (1873–1961) i Jozef Nehama (1880–1971) (Meyuhas Ginio 2014, 334–335). Ovakav stav unutar jevrejskog sveta svakako predstavlja primer reprodukcije orijentalizma (eng. *nesting Orientalism*, Bakic-Hayden 1995), a to je model gra-

8 O uticaju Jevrejskog prosvetiteljstva (Haskala) i aškenaskih autora uopšte na moderne sefardske intelektualce, posebno u domenu jezika, pisao je Bunis (2010).

9 Uticaj Alijanse je dolazio posredno do Sefarda u Srbiji i Bosni i Hercegovini, jer ona nije imala škole na ovim područjima.

dacija unutar orijentalističkog diskursa, u kome se set predrasuda i stereotipa vezanih za *Orijent* prenosi lančano na „drugog” koji se percipira kao geografski ili mentalno istočniji od „nas”.

## Sećanje na osmanski Beograd u jevrejskom javnom diskursu

Nakon što smo se osvrnule na društveno-istorijski kontekst osmanskog Beograda i ukratko predstavile kritički aparat koji nude pojedni autori koji se bave proučavanjem sećanja na osmansko doba, predstavice ćemo korpus za analizu sećanja Jevreja. U pitanju su tekstovi koji su napisani i objavljeni u međuratnom periodu, iz kojih ekscerpiramo diskurse o prošlosti Beograda. Primena kritičke analize omogućava ne samo utvrđivanje tematskih okvira kojima se autori tekstova služe, već pruža uvid i u ideološka jezgra diskursa,<sup>10</sup> koja pokazuju koje su ideologije dominantne, a koje se marginalno iskazuju u konkretnim sećanjima na život u Beogradu.

### *Korpus*

Pisana svedočanstva koja su poslužila kao korpus za istraživanje sećanja beogradskih Jevreja sastoje se mahom od članaka i prigodnih tekstova iz jevrejskih periodičnih publikacija (časopisi i kalendari) i spomenica jevrejskih kulturnih i dobrotvornih društava.<sup>11</sup> Osim toga, značajne podatke o kulturi sećanja i istorijskoj kulturi Jevreja u Beogradu pružaju istorijski tekstovi, kao što su istorijski udžbenici koje su jevrejski đaci sve do Holokausta koristili u školama u okviru veronauke, ali i moderni rabinski članci i knjige<sup>12</sup> na teme iz jevrejske istorije.

Analizirani su isključivo tekstovi objavljeni u reprezentativnim jevrejskim međuratnim publikacijama, koje su beogradski Jevreji, Sefardi i Aškenazi, napisali s namerom da zaokruže jevrejsku prošlost i iznedre kulturna sećanja na minulo doba. Njihovi autori ugrađuju ovakva sećanja u osnove novog, srpsko-jugoslovenskog jevrejskog master narativa, u kome se uočava da su podjednako važni i srpski i jugoslovenski i jevrejski nacionalni identitet.

10 Pod ideološkim jezgrima (eng. *ideological nuclei*) podrazumevamo iskaze, propozicije ili bilo koje druge proizvode diskursa koji indeksiraju strukture moći na manje-više sistematičan i koherentan način (Tsitsipis 1998, 132).

11 Od časopisa i kalendara zastupljeni su *Jevrejski almanah* (Vršac), *Godišnjak La Benevolencije i Potpore* (Sarajevo, 1933), *Židov* (Zagreb), *Gideon* (Zagreb), *Glasnik Jevrejske aškenaske veoisповedne opštine* (Beograd), *Jevrejski almanah* (Beograd) i *Jevrejski narodni kalendar* (Beograd). Analizirane su spomenice Jevrejskog ženskog društva (1924) i Srpsko-jevrejskog pevačkog društva (1933), kao i spomenica učiteljice Estire Š. Ruso (1924).

12 Među ovim tekstovima ističu se Levi 1924; Đorđević 1926; Šlang 1926; Kalderon 1933; Kalderon, Levi 1935.

Autori i autorke tekstova koje analiziramo su uticajne jevrejske javne ličnosti – advokati, lekari, rabini, profesori, učitelji i dr. – čiji narativi, kojim oni mahom veličaju postignuća u modernizaciji i emancipaciji Jevreja u Beogradu, kao i šire, u Srbiji i Jugoslaviji,<sup>13</sup> uključuju pregršt opštih mesta, kolektivnih tema i sećanja, o kojima govore u ime čitave zajednice ili pojedinih njenih delova. Time se ovaj korpus razlikuje od onog iz ranijih perioda, za koji smo uočile da je uglavnom predstavljao glasove pojedinaca ili fragmentarne osvrtne na pojedine jevrejske teme. Međuratne publikacije koje analiziramo predstavljale su kapitalna dela u svoje vreme, čija namena je bila da edukuju i emancipuju beogradsku jevrejsku zajednicu, ali i ostale zajednice koje su se s njom povezale u granicama tadašnje Srbije i Jugoslavije. Odabrani korpus pretežno odražava javni diskurs komunikativnih i kulturnih sećanja međuratne beogradske jevrejske elite. Sećanja koja izdvajamo iz ovog korpusa su dominantna u jevrejskoj zajednici, a oblikovana su i uslovljena trenutnim težnjama, društvenim okolnostima i interesima elite, mada ne sporimo da su istovremeno postojali i „kontra-narativi” (eng. *counter narrative*) i marginalizovana sećanja, što mogu biti teme za neka buduća istraživanja.

Uporedo sa sećanjima u žurnalističkim i prigodnim tekstovima koja govore o modernizaciji i emancipaciji tradicionalnog sefardskog društva u Beogradu, objavljuju se i istoriografski tekstovi jevrejskih autora, koji imaju za cilj da čitaoce upute u modernu istoriju Jevreja u Beogradu, kako radi edukacije i vaspitanja mladih „u jevrejskom duhu” u školama, tako i podučavanja širih slojeva jevrejske zajednice. Treba naglasiti da se i ideološka stanovišta autora istoriografskih tekstova bitno razlikuju u sagledavanju osmanske prošlosti u odnosu na žurnalističke i prigodne tekstove. Analiza ovakvih tekstova pokazuje da su autori pisali pod naučnim i personalnim uticajima kako modernih jevrejskih autora, tako i onih srpskih i jugoslovenskih. Dakle, s jedne strane, na njih snažno utiču radovi

13 Proceni o kojima govori većina analiziranih tekstova započeli su 40-ih godina XIX, i odvijali su se, uprkos mnogim preprekama na koje su Jevreji naišli kao manjinska grupa u srpskoj državi, sve više u pravcu njihovog uključivanja u javni život Beograda i Srbije. Posebno važan podstrek dali su reformisanje jevrejske muške škole i otvaranje državne ženske osnovne škole na Dorćolu (1864), jer su se od tog trenutka jevrejska deca školovala na srpskom jeziku. U istom periodu i žene su dobile veću slobodu kretanja, mada je još mnogo generacija moralo da prođe dok se one nisu približile statusu muškaraca u domenu profesije. U novim društveno-ekonomskim i kulturnim prilikama beogradski Sefardi, naročito oni imućniji, sve više su se udaljavali od patrijarhalnosti i ortodoksije. Tradicionalni poredak u porodici i društvu povlačio se pred potrebom mlađih članova da se izbore za veću samostalnost i individualnost. Moderni način života i privređivanja nije im ostavljao ni vremena ni interesovanja za dublje bavljenje religijom, već ih je usmerio ka sticanju modernog obrazovanja na srpskom i svetskim jezicima, angažujući se posebno u obrazovanju svoje dece, kako muške tako i ženske. Kao rezultat integracije u većinsku grupu i usvajanja različitih ideologija modernosti, jevrejsko-španski, poput jezika drugih manjinskih grupa u Beogradu, počeo je postepeno da se povlači pred srpskim, zvaničnim i većinskim jezikom. S druge strane, među starijim i konzervativnijim Sefardima, patrijarhalni i pobožni život je, zajedno sa sefardskim jezikom i usmenom književnošću, uspeo da se održi do Drugog svetskog rata, mada je do mnogih promena došlo i u patrijarhalnim porodicama (Vučina Simović 2016, 99–114).

modernih jevrejskih historičara i njihove ideologije, kao što su Solomon Rozanes, za koga beogradski aškenaski rabin Ignjat Šlang kaže u svojoj knjizi *Jevreji u Beogradu* (1926, 48): „Istoga je mišljenja i pisac istorije Jevreja u Turskoj, Solomon Rozanes, kome smo se obratili za obaveštenje o toj stvari”. Takođe, autor pomoćnog udžbenika za veronauku u srednjim školama, Solomon Kalderon (1933) navodi u podnaslovu da je knjiga „Po Kajzerlingu<sup>14</sup> – biahu preveo i dopunio Solomon Kalderon, profesor”. S druge strane, vidan je i uticaj pojedinih srpskih intelektualaca, naročito Tihomira R. Đorđevića. Svedočanstvo o njegovom uticaju ostavio je vrhovni rabin Jugoslavije dr Isak Alkalaj, koji je zabeležio da mu je Đorđević prijateljski ustupio dokumenta koja je u Arhivu pronašao o Jevrejima u doba vladavine kneza Miloša, a koje je on delimično obradio i objavio u nekoliko godišta *Jevrejskog almanaha* iz Vršca. Pronalazimo Đorđevića i kao autora Predgovora Šlangove istorije Jevreja u Beogradu. Zanimljivo je da je u tom tekstu sam Đorđević objasnio Šlangove izvore. Nastojeći da ne umanjí značaj pomenute knjige, on oprezno izriče da ona predstavlja istoriju koja je napisana bez potrebnog prikupljanja građe, tako što je njen autor „pokupio iz literature, iz starih jevrejskih knjiga i iz tradicije znatan broj podataka o svom predmetu i sastavio dosta opsežnu monografiju” (Đorđević 1926, xi).

Kada je odnos Sefarda i Aškenaza u pitanju, treba reći da su oni stupili u bliže kontakte tek pod uticajem ideja Haskale i cionističkog pokreta. Njihova saradnja se sve više razvijala u međuratnom periodu, kada je nastao čitav niz zajedničkih ustanova.<sup>15</sup> Tekstovi iz ovog perioda pokazuju da je tada došlo do znatnog ideološkog približavanja u okvirima zajedničke jugoslovenske države i organizovanog cionističkog rada. Istovremeno, s produblivanjem tog odnosa, raste i želja jednih i drugih da se spoje u jedinstvenu jevrejsku zajednicu (Vajs 15.01.1941, 4), i da, shodno tome, kreiraju jedinstveni nacionalni narativ. Sećanje na *orijentalno doba* dobija, tako, značaj i za Aškenaze. Nažalost, želja za ujedinjenjem jugoslovenskih Sefarda i Aškenaza ispunila se tek nakon što su se dogodile strahote Holokausta. Procena jevrejskih žrtava u Beogradu koju je dala Lebl iznosi oko 94% jevrejskog življa (Lebl 2001, 336), i već i sama ukazuje na razmere tragedije koja je zadesila beogradske Jevreje, Aškenaze i Sefarde.

### Orijentalno doba u žurnalističkim i prigodnim tekstovima

U tekstovima koje su beogradski Jevreji objavili u periodičnim publikacijama i spomenicama svojih dobrotvornih i kulturnih društava između Prvog i Drugog svetskog rata naišle smo uglavnom na kraće osvrtne na *orijentalni* život koji se vodio u Beogradu nakon osmanskog osvajanja 1521. godine. Nešto op-

14 Zabeležen je i kontakt između Hajima Daviča i Mejera Kajzerlinga (Meyer Kayserling). Davičo je ustupio svoju zbirku poslovnica poznatom rabinu koga je upoznao tokom svog diplomatskog mandata u Budimpešti. Kajzerling je pomenutu zbirku objavio u dva navrata (Jovanović 2014, 986).

15 Prve zvanične institucije proglašene su 1919. godine i to su Savez cionista, Savez židovskih omladinskih udruženja i Savez jevrejskih veroispovednih opština.

širnija svedočanstva pronalaze se kod autora iz drugih bliskih sefardskih centara kao što su Sarajevo, Bitolj (Monastir) i Skoplje, kod kojih je *orijentalno* nasleđe kasnije počelo da se gubi.<sup>16</sup> Izuzetak predstavljaju kratke priče i crtice Hajima S. Daviča (1854–1918), prvog jevrejskog autora u srpskoj književnosti koji je želeo da ovekoveči patrijarhalnu jevrejsku mahalalu, njene žitelje i običaje, koji su sve više nestajali u procesu ubrzane modernizacije grada (za više podataka o Daviču i njegovom opusu, videti: Vidaković-Petrov 2010, 2014; Vučina Simović 2015a, 2015b). Ipak, pomenuti tekstovi nisu uključeni u naš korpus, jer datiraju s kraja XIX i početka XX veka i predstavljaju autorov lični doživljaj *orijentalne* Jevrejske mahale koji je izražen u umetničkoj formi. Međutim, Davičovi osvrti na Jevrejsku mahalalu prisutni su indirektno. Naime, na njih se poziva nekolicina autora ističući da oni predstavljaju retko štivo koje je uspeo da „sačuva od zaborava” život stanovnika Jevrejske mahale u osmansko doba. Oni ne pokušavaju da, poput Daviča, dočaraju prošlost, već upućuju na ovog pisaca i njegova sećanja, nastojeći da ožive i sećanje na njega među mlađim generacijama (D. A. Alkalaj 15.11.1925, 74).

Davičo je, istovremeno, bio i prvi koji je u svojim radovima predstavio beogradske Jevreje srpskoj sredini, koja ih krajem XIX veka još nije dovoljno poznavala. Razlog za to je bio što su oni od vremena naseljavanja u Beogradu pa sve do kraja 70-ih godina XIX veka skoro isključivo živeli na Dorćolu, u četvrti koja se često nazivala Jalija, zbog svoje pozicije na obali Dunava (tur. *jalu* ‘morska ili rečna obala i/ili prazan prostor, ledina’ Lebl 2001, 435). Ovu činjenicu često naglašavaju autori analiziranih tekstova:

U ranije vreme svi Jevreji u Beogradu živeli su u Jevrejskoj Mali, na tako zvanom ‘Jaliji’, koja se nalazi pored Dunava, odmah ispod grada. Počevši od 1880. godine pak, Jevreji su počeli, da se iseljavaju iz Jevrejske Male i da se nastanjuju u gornjim krajevima Beograda. Usled toga nastala je i potreba, da se jedna sinagoga podigne u gornjem kraju varoši (Dr D. Alkalaj 1925, 73).

Korpus ukazuje na nekadašnju Jevrejsku mahalalu ili Jaliju kao specifični hronotop u sećanjima. Obično se spominje na početku narativa koji govore o različitim aspektima modernizacije sefardske zajednice u Beogradu. U pojedinim slučajevima, ovaj hronotop je umetnut i u sam narativ. Uočava se da se Jalija često imenuje uz apoziciju kojom se ističe da je to „stari jevrejski kraj”, koji mlađe generacije ili nedovoljno poznaju ili uopšte ne poznaju (za primer, videti *Spomenica gospođe Estire Š. Ruso, učiteljice, na dan proslave 32 godine prosvetnog, nacionalnog i humanog rada* 1924, 3). U spomenici kojom je Jevrejsko žensko društvo (1874), prvo žensko društvo u Srbiji, svečano obeležilo svoj

16 Beogradska sefardska zajednica prva se našla u okviru jedne nacionalne države, u odnosu na druge balkanske Sefarde. Od vremena Drugog srpskog ustanka (1815) do Berlinskog kongresa (1878) zajednica je sticala sve veću samostalnost. Sledeći ubranu modernizaciju srpske države i društva, beogradski Sefardi su znatno ranije napustili tradicionalni ambijent u odnosu na svoje sunarodnike na drugim područjima Balkana (Vučina Simović 2016, 103).

pedesetogodišnji jubilej, njegove članice su eksplicitno ukazale da se beogradski Jevreji distanciraju od svoje *orijentalne* prošlosti u želji za „progresom” i modernizacijom. One ističu sa žaljenjem da nestaju i „poslednji (..) tragovi toga starinskog doba” koje je „ovekovećio” Davičo:

Sedamdesete godine prošloga stoleća ličile bi, današnjim modernim generacijama, na mnogo dublju prošlost no što su u stvari. Patrijarhalni način života, duševnost i tradicije, pa i sam idilski izgled krajeva i domova – svega je toga skoro nestalo, a progres je, mnogo puta, više zadovoljio oko no dušu. Od stare Jalije i Jevrejske Male, ovekovećene u romantičkim Davičovim pripovetkama, ostaje, svakoga dana, sve manje uspomena. Još po koja uska ulica, naerena trošna kuća ili koja zaostala starica poslednji su tragovi toga starinskog doba (Jevrejsko ženskog društvo 1924, 7).

U istoj publikaciji, predsednica Jevrejskog ženskog društva, Jelena Demajo osvrnula se na položaj Jevrejske mahale, njenih ulica i arhitekturu kuća koja je bila tipična za osmanske gradove, a nije propustila ni da opiše prostor u kome se odvijao tradicionalni društveni život:

Jevreji u Beogradu bili su naseljeni na Jaliji, pored Dunava. Jaliju su sačinjavale ove glavne ulice: Jevrejska, Solunska, današnja Princa Evgenija, koje se i danas pružaju od Dušanove ulice ka Dunavu, i ulica Avramova koja ide uporedo sa Dunavom. Na prostoru, ograničenom tim ulicama, dizale su se, na prvom mestu dve Sinagoge i zgrada Crkveno-Školske Jevrejske Opštine. Oko Sinagoga su bili spletovi skromnih jevrejskih kuća. Iz toga kruga vodile su male, uzane ulice služeći kao prolazi za glavnu ulicu. Domovi u ovoj ulici bili su svojina bogatijih Jevreja, a kuće sve sagrađene na ondašnji način: sa niskim prozorima i vratima, svaka sa velikim dvorištem, punim zelenila i cveća. Dvorišta su bila vezana malim prolazom sa susednim domom (Demajo 1924, 50–51).

U prigodnom tekstu posvećenom jevrejskom javnom radniku Solomonu Alkalaju, Aron Alkalaj takođe ukazuje na upućenost jalijskih stanovnika na zajednički život koji se odvijao u dvorištima, kao i u drugim gradovima:<sup>17</sup>

Solomon Alkalaj je sin beogradske Jevrejske male, one sredine u kojoj se za vreme njegovog detinjstva osamdesetih i devedesetih godina živelo patrijarhalno i čije su tesne ulice bile zajedničko dvorište njenih većinom siromašnih stanovnika (A. Alkalaj 1933, 64).

David A. Alkalaj koji je „ovekovećio” sećanje na Hajima Daviča, napisao je i prigodni tekst o njegovom bratu, Benku S. Daviču. Tom prilikom se osvrnuo i na epicentar jalijskog društvenog života – drevnu kuću ugledne porodice Davičo, koja je još tada stajala na počasnom mestu, „u hladu iza stare sinagoge” (*Kal vježo*), kao simbol starih vremena:

17 Laura Papo Bohoreta, spisateljica iz Sarajeva, zapisala je da je „dvorište, avlija, bilo (...) park za žene” zbog toga što one u *orijentalno doba* gotovo da nisu izlazile iz jevrejskih mahala. U prilog tome, ona navodi i jevrejsko-špansku reč *el vizindiar*, koja označava ‘okupljanje komšinica’ (Papo Bohoreta 2005 [1931], 90).



Ta je kuća vezana za niz uspomena iz života negdašnje Jalije u kojoj se upravo provodio život naše zajednice. Počev od starog Hajima Davičo, Benkovog deda po ocu, poverenika Knjaza Miloša, pa do u Benkovo vreme, ta je zgrada bila tako reći jedno simbolično mesto, središte oko koga se kretala jevrejska mahala u svima važnijim prilikama (D. A. Alkalaj 1933, 60).

Za razliku od tekstova koji su objavljeni 20-ih godina, „Sećanja na Jaliju” Samuila Demaja svedoče o tome da je pred početak Drugog svetskog rata sećanje na Jaliju nije više bilo isključivo „jevrejska stvar”. Autor ističe da je ovaj kraj predstavljao „jednu mešavinu istorije Jevreja i Srba”, uz napomenu da su ga Srbi pretežno nazivali Jalija, dok je za Jevreje on bio Jevrejska mala<sup>18</sup> (S. Demajo 1938–1939, 49). On nije propustio da kaže da je Hajim Davičo zaslužan što su „taj kraj i život koji je u njemu strujao” ostali zabeleženi za buduće generacije. Demajo ističe da Jevreji taj kraj Beograda, uprkos svemu, i dalje doživljavaju kao svoj u simboličkom smislu:

Izumrla pokoljenja odnela su sobom život i uspomene, ratovi su gotovo sve razrušili, a uređenje Beograda je mnogo štošta izmenilo. I da nije Stare sinagoge i mnogih kućeraka koji su, i pored svih nedaća ostali čitavi, i da nije Jevreja, koje tradicija drži prikovane za taj kraj, ne bi od sve te mahale bilo ništa. Ali ta tradicija čini sve. Iako rasuti po svima krajevima Beograda, počev od Jevrejske male do Dedinja, i Savamale do Profesorske kolonije, Jevreji ipak smatraju taj deo Beograda sa ulicom Kralja Petra (ranije Zerek) svojim centrom (S. Demajo 1938–1939, 49–50).

U međuratnim sećanjima beogradskih Jevreja često se ističe da su Sefardi na Jaliji vodili izolovan život. Tako, većina autora izjednačava tradicionalnu Jaliju s getom, kao u primeru u kome se kaže da je „(j)evrejstvo u Beogradu bilo tako reći vezano u svom getu”, a osnivanje Srpsko-jevrejskog pevačkog društva (1879) predstavlja „prvi pokušaj da se probiju zidine geta i da se iz tesne atmosfere patrijarhalnosti prodre u svet” (Mošić 1933, 4). Upućivanje na geto verovatno dolazi pod uticajem aškenaskih intelektualaca, u čijem se diskursu život Aškenaza u zapadnoevropskim getima postavljao nasuprot idealizovanoj predstavi o „slavnoj” sefardskoj prošlosti na Iberijskom poluostrvu (Benbassa, Rodrigue 2004). U korpusu pronalazimo i poređenje Jalije sa „ostrvom” koje je živelo „za sebe” (D. A. Alkalaj 1933, 60), kao i formulaciju prema kojoj je ona skućeni prostor „začaranog Dorćola” s kog su Jevreji „izleteli na širinu” (Pijade 1938–1939, 46–47).

U korpusu uočavamo da se veća društvena i jezička integracija Jevreja u šire društvo, do koje je došlo krajem XIX i početkom XX veka, izražava kao „izv(ođenje) iz zidina beogradskog geta” (Pijade 1933a, 57) i preduslov za emancipaciju i modernizaciju. Stoga, Bukić Pijade odaje počast generaciji koja je uspela „da svoju sredinu izvuče iz patrijarhalne učmalosti i iz fatalističkog

18 Možemo pretpostaviti da su i beogradski Sefardi, kao i njihovi sunarodnici širom Osmanškog carstva, nazivali svoju mahalalu jevrejsko-španskim nazivom za dvorište – *kortijo / kurtijo / kurtiju*, pre nego što je odmakla zamena njihovog etničkog jezika.

dremeža, u koji je skoro beznadežno bila utonula i da je uputi novim putevima, novim saznanjima i novim tekovinama” (*ibid.*):

Ova generacija je bila nosilac modernih jevrejskih težnji i jevrejskog nacionalnog i kulturnog poleta. Ona je neotklonjivim pogledom na ideal svejevrejske čežnje, uspjela da jevrejski živalj izvede iz zidina beogradskog Geta i da ga dovede u prisni dodir sa bratskom sredinom u kojoj živimo i u kojoj se razvijamo. Zahvaljujući neodoljivom zamahu ove generacije, beogradski Jevreji su se trgli iz letargije, izgradili su svoje komunalne i socijalne organizacije, afirmirali su svoj nacionalni ideal i dospeli su do impozantnog autoriteta u prestonici Jugoslaviji. (*ibid.*)

U jednom ranijem tekstu istog autora uočavamo da on kaže za istu sredinu da ima „nagonski čar jedne divne i drevne tradicije i svu prostodušnost jedne možda socijalno primitivne ali duhovno neobično fine i delikatne sredine” (Bukić Pijade 1933b, 76). Dakle, Pijade označava tu sredinu kao „primitivnu” i „zaostalu”, ali istovremeno koristi nostalgičan diskurs kada govori o njenoj duhovnosti. David Alkalaj ide korak dalje u odbrani tradicionalne Jevrejske mahale i kritički razmatra njeno poređenje s getom, uvreženo u to vreme među beogradskim Jevrejima. On uočava da se radi o stereotipu koji prati stav da „Treba ići napred, treba ići gore, u grad, u centar”.<sup>19</sup> Nakon iznesenih argumenata, zaključuje da Jalija nikad nije bila geto u duhovnom smislu reči, već samo u prostornom, čime je njen ambijent bio znatno drugačiji od onog u Getu u Veneciji, koji je autor imao prilike da poseti (D. Alkalaj 1930, 9):

Ali ni onda, kad je ceo jevrejski život bio ograničen onim naherenim kućicama i malenim baštama, kad su se nekako tačno ocrtavale granice mahale, Jalija nije bila geto. Geto? To nisu samo visoke ograde, bedemi i šančevi koji podvajaju jedan jevrejski kraj od ostalog grada. To nije samoprostoran pojam. To je pre jedno duševno osećanje. Nešto vas steže, nešto vas pritiskuje. Tražite više svetlosti. Jedno osećanje podvojenosti, jedno osećanje potištenosti. Takvo sam osećanje imao kad sam posmatrao venecijanski geto (...) To nikad nije bila Jalija. Onaj simpatičan skup kućica, malenih i trošnih kraj Dunava, ono što je činilo jevrejsku malu, nikad nije bilo geto u ovom smislu reči. Za Jaliju je geto samo pojam o prostoru. Jedan kutak u kome su se Jevreji osećali najprijetnije, gde je bujao jedan jevrejski patrijarhalni život (*ibid.*).

Među najvažnije karakteristike tradicionalnog života spada i naglašena patrijarhalnost porodice i zajednice, za koju autori analiziranih tekstova tvrde da je u Beogradu prisutna sve do 80-ih i 90-ih godina XIX veka. U tekstu posveće-

19 Aron Alkalaj ([1954], 146; s.a., 82) svedoči o preseljenju imućnijih stanovnika Jalije u nastojanju da se i fizički približe većinskom društvu, tako što su napuštali staru mahalalu i pomerili svoje domove i lokale uzbrdo ka prestižnijim gradskim četvrtima u centru Beograda (Varoški i Terazijanski kvart) ili u obližnje krajeve grada, kao što je na primer bila nekadašnja Turska mahala. Samuilo Demajo (1938–1939, 50–51) je zabeležio da su u osvit XX veka u Jevrejskoj mahali na Jaliji živeli još samo oni najsiromašniji, često nazivani *di los abašu* ‘oni odozdo’, jer su se oni imućniji, *di lus ariva* ‘oni odozgo’, selili uz brdo Zerek (današnja ulica Kralja Petra), koje se nalazilo iznad Jalije i još dalje, ka centru Beograda.

nom osnivanju jevrejskog humanitarnog društva *Potpora* (1897), Raf. Margulis osvrnuo se i na patrijarhalni život kao ograničen, ne samo u fizičkom, već i u kulturnom, društvenom i duhovnom smislu:

Beogradski Jevreji živeli su patrijarhalnim životom i brinuli se za sutrašnjicu sa malim vidikom. Sve je bilo skoncentrisano u dve-tri ulice, gde se delalo poglavito u trgovačkom duhu,<sup>20</sup> i posvećivalo sve vreme brizi i interesu samo svojih rođenih, i ceo socijalni i duhovni interes bio je podređen krutom porodičnom životu (Margulis 1933, 33).

Za Bukića Pijade period od kraja XIX veka predstavlja „epohu jedne blage renesanse za beogradsko jevrejstvo”, u kojoj je ono tada „postepeno proživljavalo i doživljavalo svoju socijalnu obnovu i svoje kulturno i nacionalno buđenje” (Pijade 1933a, 57). U nastavku, autor iznosi verovanje da su u dugom periodu osmanske vlasti Sefardi bili u „kulturno-socijalnom zastoju” koji ih je odvojio od njihove „slavne prošlosti na Iberijskom poluostrvu”, što nam pokazuje da je ovo verovanje dospelo i među beogradske jevrejske javne radnike pod uticajem diskursa modernih jevrejskih pisaca:

Tek ovih poslednjih decenija beogradski Jevreji doprli su do saznanja o svom kulturno-socijalnom zastoju i pokušali su da uspostave onaj kontinuitet, vekovima iskidan, koji bi ih doveo do naslona na nekadanju sjajnu sefardsku tradiciju (*ibid.*).

Sličnu predstavu o kulturnoj „nerazvijenosti” još uvek tradicionalnog društva pokazuje i David A. Alkalaj, kada se osvrće na period u kome je delovao Hajim Davičo kao „jedna divna oaza”:

U vreme kada je lično Benka Daviča, osamdesetih godina prošloga veka, počela da se izražava, jevrejska zajednica u Beogradu bila je u kulturnom pogledu još nerazvijena. Ljudi od škole, koji bi mogli koliko toliko da dadu jednu kulturnu notu onom još primitivnom životu beogradskih Jevreja, bilo je malo. Intelektualci su se mogli izbrojati. Njegov brat Hajim S. Davičo nije bio predstavnik jedne generacije. Ma koliko snažna kulturna figura, on je sam sa sobom jedna divna oaza, bez neposrednih duhovnih naslednika (D. A. Alkalaj 1933, 59).

Ograničenost kretanja se u osmansko doba posebno odnosila na žene, koje su se, za razliku od muškaraca, bavile kućnim poslovima i čuvale svoju mnogobrojnu decu. U sećanjima na patrijarhalne jevrejske žene, uočava se nostalgičan ton i vrlo pozitivan diskurs, u kome opšte mesto predstavlja isticanje da je jevrejska žena, iako nepismena,<sup>21</sup> imala mnoštvo vrlina:

20 Sefardi su se od dolaska na Balkan pretežno bavili trgovinom i pojedinim zanatima. Aron Alkalaj je u tekstu o Jevrejskoj mahali objavljenom nakon Drugog svetskog rata, istakao da su do 70-ih godina XIX veka većinu njenih muških stanovnika činili „mali trgovci, sitničari, zanatlije, kalfe, piljari, starinari i poneki menjač i špediter” (A. Alkalaj [1954], 146). Neki od njih su bili i osmanski činovnici do 1824. godine, kada su ih u ovim poslovima zamenili hrišćani (Đorđević 1923, 202–205).

21 Za razliku od sefardskih dečaka, za koje je u Beogradu oduvek postojala jevrejska opštinska škola koja se nazivala *meldar / mildar* ili *Talmud Tora*, ženska deca nisu dobijala nikakvo formalno obrazovanje sve do 60-ih godina XIX veka (Vučina Simović 2016, 95, 97–98).

Tadašnja jevrejska žena, vezana samo za kuću i decu, bila je čuvarica tradicija, primerna supruga, nežna mati i dobra vaspitačica. Nepismena ali plemenita i pobožna, ona je pravilno razumela svoj poziv u životu i bila srećna u svome domu u kome je uvek poštovana (Jevrejsko žensko društvo 1924, 11–12).

Jelena Demajo je s ponosom istakla da je tadašnja žena „davala pravac domaćem životu i podizala ugled kuće” i „imala (...) načina da svojoj deci ulije ljubav i zagreje ih za sve što je vezano sa verom, kućom i jevrejskim običajima” (J. Demajo 1924, 52). Zanimljivo je da u već pomenutom uvodnom tekstu iz spomenice Jevrejskog ženskog društva, njegove autorke koriste metaforu geta, koja se u njihovoj zajednici koristila za isticanje zatvorenosti Jevrejske mahale, kako bi označile značajan iskorak iz „ženskog geta”, koji su sefardske žene napravile u pravcu emancipacije i modernizacije:

Sa kulturnim napretkom menja se i razvija i jevrejska žena pa i društveni rad, po svome cilju i načinu, odgovara novom vremenu. Žena počinje izlaziti iz svoga Geta, te i ona i njen rad postaje savremeniji. (Jevrejsko žensko društvo 1924, 11–12).

Jevrejski historiografski tekstovi objavljeni između dva svetska rata takođe pokazuju neka opšta mesta koja pronalazimo u žurnalističkim i prigodnim tekstovima, ali i izvesne razlike u odnosu na njih. Iz tog razloga, ovaj deo korpusa analiziramo u posebnom odeljku.

### Orijentalno doba u modernom rabinskom i pedagoškom diskursu

U navedenim pisanim žanrovima *orijentalno doba* se ne predstavlja isključivo u okviru narativa o modernizaciji i emancipaciji, nego se svesno, pod uticajem modernog pristupa religiji i istoriji, ističu i pozitivni aspekti života pod Osmanlijama. Ovakvi tekstovi ukazuju na to da su vera u boga – na jevrejsko-španskom *Dyo* – i suđbinu, kao i skromnost, najvažnije odlike života koji se vodio u svim osmanskim gradovima, pa i u Beogradu. Te odlike pojedini autori koji su rabini modernog kova<sup>22</sup> vrednuju vrlo pozitivno. Tako, vrhovni rabin Isak Alkalaj, pišući o periodu u kome su se štampale jevrejske verske knjige u Beogradu, istakao da je do 60-ih godina XIX veka „kod svih beogradskih Jevreja bila duboko urezana vera i (...) oduševljenje za veru bilo jako i stalno” (I. Alkalaj 1925, 140). On pozitivno vrednuje i činjenicu da je religija pronalazila svoje mesto i izvan hrama, u svakodnevnom životu ljudi, koji su iako „zaposlen(i) i primitiv(ni)” imali potrebu za knjigama „iz kojih će se naučiti praktičnom vršenju verskih radnji” (*ibid.*).

22 Treba naglasiti da su rabini toga doba školovani mahom na Zapadu i da su se bavili ne samo verskom naukom, već i sekularnim naukama, posebno istorijom. Stoga, njihov diskurs, koji smo označile kao moderni rabinski, predstavlja kontinuum između tradicionalnog rabinskog i, sve prisutnijeg, modernog sekularnog diskursa.

Sarajevski nadrabrin Moric Levi, baveći se istom temom u tekstu koji je objavljen u spomenici koju je sarajevska *La Benevolencija* izdala u Beogradu, izneo je takođe pozitivnu opasku da „(o)rijentalni život, i ako je jednoličan i primitivan, imade svoju posebnu romantiku, kojoj se mi danas u našem bijednom životu vječite borbe i pocijepane duše divimo”. Levi tvrdi da je on donosio duhovno spokojstvo: „Vjera u fatalizam daje orijentalcu onu os(o)benu jakost nerava i mirno duševno raspoloženje. (...) Odani Bogu i vjeri živjeli su primitivno ali mirno i spokojno” (Levi 1924, 16). U nastavku, ocenio je i tradicionalno obrazovanje u sefardskim zajednicama na *Orijentu* kao „primitivno”, mada, uz priznanje da je ono ipak zadovoljavalo potrebe skromnog, patrijarhalnog društva, čiji su svakodnevni život i intelektualni rad bili podređeni religiji (*idem*. 17). Sličnu ocenu Levi daje i pri opisu patrijarhalnih žena, za koje kaže da su, iako nepismene, znale molitve, verske zakone i propise, ali i narodne pesme (*idem*. 18).

Autori istoriografskih tekstova, češće izražavaju nostalgiju i blagonaklon pogled na *orijentalnu* pobožnost i patrijarhalnost nego autori žurnalističkih i prigodnih tekstova, što se može shvatiti i kao implicitna kritika ili skepsa u odnosu na „progres” koji donosi modernost. U nastavku dajemo primere iz kojih se može videti da i M. Levi i I. Alkalaj imaju svest o transgeneracijskom prenošenju sećanja:

Tokom zadnjeg stoljeća evropska civilizacija počela je da prodiere i u ove krajeve, životne prilike po Orijentu i na Balkanu su se posve promijenile i poprimile čisto evropsko obilježje. Moderna generacija skoro da i ne poznaje više način života svojih pradjedova i čime su se oni duševno bavili. Vrijedno je da se mi time bar malo upoznamo (Levi 1924, 16).

Sva ta i druga mnogobrojna i simpatična imena naših dedova, koja sretamo u izvorima a isto tako i ona imena koja se pominju vezana za moralne i materijalne nedaće, sva su nam ta imena na srcu i duši i budila su nam topla osećanja kad smo prelistavali one požutele anale u Državnoj Arhivi koja ih je sačuvala od zaborava! Čini nam se kao da ponovo sretosmo svoje mile i drage, kao da, u mašti, gledamo staru beogradsku čaršiju i Jevrejsku Malu, dve tipične strane staroga Beograda. (...) Mojim istraživanjem ove vrste neka bude zapaljeno, celoj toj čestitoj staroj generaciji, „jedno kandilo pošte i priznanja” 1). Ne kandilo od ulja ili voska, koje se brzo gasi, već večni plamičak koji ne dogoreva i ne gasi se, koji će ozaravati naša srca i naše duše. Neka bi se ovo kandilo, u dušama našim, razbuktalo u veliki plamen, da i mi, po primeru naših dedova, budemo vazda oduševljeni za naše duhovne, moralne i kulturne vrednosti, da ih čuvamo kao sveto nasleđe, ojačamo i podignemo još više i predamo ih naraštajima u amanet čiste i velike, večne i svete! (I. Alkalaj 1927, 29)

Sličnost sa žurnalističkim diskursom pronalazimo u istoriografskim tekstovima u kojima je tradicionalna Jaliya označena kao primitivna i zatvorena sredina. Tako, I. Alkalaj govori o modernizaciji i emancipaciji kao o „prirodnim” procesima koje je trebalo ubrzati kako bi se nadoknadio „zaostatak” iz

*orijentalnog doba*. Ti procesi su za beogradske Jevreje značili „izlazak iz geta” i „ulazak u srpsko društvo” (I. Alkalaj 1925, 144):

Ovo izdavanje jevrejskih i jevrejsko-španskih knjiga trajalo je sve do prvih godina ovoga veka, kada se već vidno osećao uticaj nove kulture i novih ideja. Mlada država Srpska napredovala je žureći da postigne u čemu je zaostala, i taj se uticaj širio u svima krajevima. Prirodno je što se patrijarhalni život počeo gubiti i Jevreji su, izlazeći iz svog Geta i do tada odvojeno vaspitavani, ušli u srpsko društvo. Sa školovanjem sve većeg broja jevrejske dece u srpskim školama širio se i srpski jezik koji je već ulazio u jevrejski dom. Srpskim jezikom uskoro se počelo govoriti i pisati i od tada nemamo više štampanih jevrejskih knjiga (*ibid.*).

Beogradski jevrejski autori slede Srbe, ali i moderne jevrejske autore, u verovanju da je osmansko doba predstavljalo nazadan period u kome se samo preživljavalo. U negiranju osmanskih kulturnih tekovina najdirektnija je Paulina Lebl-Albala, aškenaska Jevrejka i jedna od retkih univerzitetski obrazovanih žena u Srbiji svog vremena:

Međutim, Jevreji Jugoslavije žive na Balkanu, koji je vekovima bio poprište krvavih borbi i varvarskog ugnjetavanja turskog. U takvim prilikama, gde je životno geslo bilo *sauve qui peut*, naravno da nije nikom preostajalo volje i vremena za neke više duhovne spekulacije i odavanja višim stremljenjima. I kao što se i nejevrejski građani, stalno proganjani, nisu uzdizali visoko nad životnim brigama, ni njihovi bližnji, Mojsijevci, nisu otišli dalje od njih (Lebl-Albala 1933, 138).

U prethodnom odlomku uočavamo potpuno iste ideološke premise koje se pronalaze među intelektualnim elitama na Balkanu, kao što je „varvarizacija Turaka”. Takođe, uočavaju se i opšta mesta srpskog diskursa o osmanskom dobu na početku narativa o istoriji Jevreja u Beogradu, kada se kaže da je ovaj grad „raskrsnica puteva” (D. A. Alkalaj 1937–1938, 101) ili da su Jevreji u njemu imali „burnu istoriju” (I. Alkalaj 1925, 132). Ovakvi primeri, iako nisu brojni, svedoče o uticaju srpskog društva (odnosno, njegove elite) na jevrejsku elitu toga doba.

Zanimljivo je da se prisustvo suseda druge vere samo usputno pominje, kao kod I. Alkalaja: „U danima prvoga stvaranja srpske države, Jevreji su, pored Turaka, sa Grcima, Jermenima i Cincarima skoro jedino varoško stanovništvo i bavili su se isključivo trgovinom” (*ibid.*). On ističe na drugom mestu da su Jevreji često posredovali između Srba i Turaka:

Posle nepune četiri godine od drugog srpskog ustanka, dakle, odmah u prvim danima stvaranja mlade srpske države, 1819. godine, vidimo Jevreje kako uzimaju živog učešća u privrednom životu vazalne Miloševe države. Jevrejski živalj, kao miroljubivi elemenat, koji je živio u najboljim odnosima i sa Srbima i sa Turcima, bio je najpogodniji i najpoverljiviji posrednik za razmenu ekonomskih vrednosti u svakom pogledu (I. Alkalaj 1927, 22).

Posebno je zanimljiv osvrt istog autora na Jevreje u Beogradu u vreme „velikog i sudbonosnog soci(j)alnog i političkog preokreta, kada je svemoćni

Islam počeo da se ljulja na Balkanu, a mlade hrišćanske države počele ponovo da stupaju na istori(j)sku pozornicu". U njemu pronalazimo ne samo elemente diskursa o islamu koji je uobičajen na Balkanu, već i odraze hibridnog srpsko-jevrejskog identiteta, koji je bio karakterističan za beogradske Jevreje međuratnog doba:

Naši dedovi življahu u doba velikog i sudbonosnog socialnog i političkog preokreta, kada je svemoćni Islam počeo da se ljulja na Balkanu, a mlade hrišćanske države počele ponovo da stupaju na istorisku pozornicu. Verovatno je taj prelom u do tada njihovom mirnom životu, značio za njih najkritičnije doba po egzistenciju njihove zajednice. Pa ipak kako su se naši mudri dedovi umeli lepo snaći u novoj situaciji i sve su učinili da se prilagode novim prilikama! Oni su uvek težili da doprinesu svoj deo jačanju mlade srpske države, a da, pri tome, ništa ne izgube od svoga duhovnog i tradicionalnog života. Svoju ulogu odigraše oni časno i pošteno i svojom ozbiljnošću i ljubavlju za veru i zakon uspeli su da svoju zajednicu postave na čvrstu i solidnu osnovu (*idem.* 29).

Rabin Aškenaske sinagoge u Beogradu, Ignjat Šlang razmotrio je u svojoj istoriji beogradskih Jevreja težak položaj Jevreja u tursko-austrijskim borbama oko Beograda. On je istakao da su, za razliku od položaja koji su uživali krajem XVII veka, kada su „Jevreji u turskoj carevini (...) stajali pod visokom zaštitom samih sultana i da su poneki Jevreji imali i uticaja u državnim poslovima”, krajem narednog veka znatno osiromašili i „(t)ek što su bili trpljeni” (Šlang 1926, 103). Zanimljivo je da u posebnom članku koji je objavio 1933. godine, Šlang ponovo govori o stradanju Jevreja i gubitku nekadašnjeg povašćenog položaja u Osmanskom carstvu, ali sada pominje i da su ne samo materijalno, već i „kulturno osiromašili, te su i njihove opštine mnogo izgubile od nekadašnjeg ugleda i značaja”. Uzroke ove pojave autor pronalazi u osmanskoj državi:

Očigledno je sistem vladavine bio uzrok propadanja same države. Državne kase bile su prazne, prekomerni broj uplivnih činovnika radio je u korist ličnog bogaćenja, zapostavljajući interes države iza sopstvenog. (...) Turci su se u to doba, da bi opravdali svoje nasilničke mere, služili nabeđivanjem, kojim su se pre sto godina služili austrijski poglavari, naime da su Jevreji nepouzđani građani i da su više naklonjeni neprijatelju (Šlang 1933, 103–104).

Dakle, Šlang ne samo što ne idealizuje poziciju Sefarda u osmansko doba, već govori i o Osmanlijama kao „korumpiranim” i „nasilnim”. Za razliku od njega, Solomon Kalderon i Juda Levi, u svom udžbeniku za srednje škole (1935), pišu pod uticajem pisaca modernih jevrejskih istorija, a naročito onih koje su objavili sefardski autori iz Turske, u kojima se ističe zahvalnost Osmanlijama za „utočište” koje su pružili Sefardima nakon progona iz Španije i Portugala. Autori kritikuju „bezušn(e) vizanti(j)sk(e) zakon(e)”, dok ne pokazuju stavove prema progonu s Iberijskog poluostrva:

Dolaskom Turaka u ove zemlje nastale su povoljnije prilike za Jevreje. Oni bezdušni vizantiski zakoni, koji su ograničavali versku slobodu, nestadoše jednim mahom. Veće jevrejske opštine u Evropskoj Turskoj, Carigrad, Jedrene i Solun, kao i one u Azijatskoj Turskoj, počеше da se bude iz mrtvila i uskoro postadoše privredno i duhovno središte ostalim opštinama Turske carevine (Kalderon i Levi 1935, 5–6).

Ali najlepši prijem našle su španske izbeglice ipak u samoj evropskoj Turskoj, gde su im sultani rado pružili ne samo azil, nego i izvesne samoupravne slobode. Svugde u Turskoj nastale su nove opštine, a one koje su još ranije postojale, uvećale su se (Kalderon i Levi 1935, 7).

Jevreji, koji su ovde kod muslimanskog življa naišli na versku trpeljivost, koju su ranije kod pripadnika drugih vera uzaludno tražili, postali su u svima pravcima korisni za državu (Kalderon i Levi 1935, 8).

Međutim, kod Šlanga pronalazimo podatke o Ediktu kojim su Sefardi prognani iz Španije, uz vrlo lično vrednovanje istorijskih događaja:

Mržnja i netrpeljivost katoličke crkve prema Jevrejima dostigla je vrhunac u katastrofalnom proterivanju svih Jevreja iz Španije 1492. godine. Zemlja u kojoj su tekli med i mleko, država u kojoj, po opštoj izreci, „sunce nije zalazilo”, koja je mogla sebi dozvoliti izdržavanje najveće flote sveta, ta država, odnosno njen kraljevski par, nije mogla mirno uživati u svojoj slavi, jer je u toj državi životarilo nekoliko stotina hiljada, a možda i milion, ljudi koji su svesno saradivali na blagostanju i napretku države, ali nisu slepo verovali u spas „jedine katoličke crkve” i nepogrešivost Pape (Šlang 1926, 16).

Šlang takođe govori pozitivno o prijemu Sefarda u Osmanskom carstvu, uz pregršt opštih mesta koja su karakteristična za moderne jevrejske istorije, od anegdote nastale u moderno doba koja se pripisuje Bajazitu II u kojoj on navodno osuđuje španskog kralja Fernanda što je prognao Jevreje, do neosnovanog veličanja znanja i veština sefardskog stanovništva (videti o tome u: Benbassa, Rodrigue 2004, 84–85):

Sultan Bajazet II, primivši isterane Jevreje iz Španije osobitom naklonošću, izjasnio se, da kralj Ferdinand groznim postupanjem protiv svojih Jevreja nije učinio nikakvo pametno delo, jer je svoju zemlju osiromašio a Tursku Carevinu obogatio najvrednijim elementima. On se uskoro i sam uverio, da može računati na vernost i blagodarnost tih doseljenika. Španski Jevreji bili su u većini obrazovani i sposobni ljudi, odrasli u kulturnijoj sredini, no što je bila mlada Turska Carevina. Oni su bili iskusni trgovci sa prekomorskim trgovačkim vezama, bili su vešte zanatlije, i, što je Turskoj donelo osobitu korist, bili su veoma vešti u proizvodnji baruta i upotrebi vatrenog oružja. Pomoću njih Turska se osposobila da umnoži svoje pobede nad „nevernicima”, koji su proterivanjem Jevreja, sami izdali neprijatelju najopasnije oružje protiv sebe (Šlang 1926, 17).

Poput Šlanga koji je posebno istakao korist novopridošlih Sefarda, i Kalderon i Levi relativizovali su u nastavku svoje pozitivno vrednovanje sefardsko-osmanskih odnosa time što su istakli da su Sefardi bili korisni Carstvu, pa su, baš zbog toga, tolerisani:



Još pre dolaska španskih Jevreja na Balkan, Jevreji su stekli simpatije većine sultana, jer su svojom marljivošću pridonosili napretku države (...) Jevreji, koji su ovde kod muslimanskog življa naišli na versku trpeljivost, koju su ranije kod pripadnika drugih vera uzaludno tražili, postali su u svima pravcima korisni za državu. Služili su kao tumači i lekari, trgovali su na veliko i na malo, a bili su i odlične zanatlije. Za kratko vreme dobili su znatan uticaj na državne poslove (Kalderon i Levi 1935, 8).

Pa i pored svih tih privilegija, koje su Jevreji imali u Turskoj, ipak su s vremena na vreme bili oni zlostavljani, a njihovo imanje pljačkano. Gotovo svaka promena na prestolu dala je povoda svetini da se digne na Jevreje (Kalderon i Levi 1935, 10).

Isti autori prenose i zapadnoevropski stereotip o balkanizaciji Sefarda kao o njihovoj degradaciji u odnosu na kulturnu sredinu Iberijskog poluostrva iz koje su potekli:

Španski Jevreji, koji su se nastanili po raznim zemljama Turske i celog orijenta, nisu unapredili samo trgovinu i opštu narodnu privredu nego su razvili i plodan književni rad. Mnoge štamparije, koje su svojim novcem zasnovali u Carigradu, Solunu, Smirni i u mnogim drugim većim i manjim mestima, potpomagale su većinom onu književnu granu koja se bavila izučavanjem Talmuda i Kabale. Pored svih sloboda i privilegija, koje su useljenici u tim zemljama uživali, oni su bili bez prave radosti, potišteni i čežnjom obuzeti za boljim prilikama, pod kojima su živeli u zemlji iz koje su se doselili. K tome je došla još i orientalna mašta, koja se još više raspirivala blizinom Svete zemlje, Palestine, koja je vekovima bila krajnji cilj i svih Sefarada. (*idem.*, 11).

Ni Moric Levi nije propustio da se osvrne na dolazak prognanih iberijskih Jevreja i da takođe iznese verovanje da je osmansko doba predstavljalo za Sefarde period društveno-kulturnog zastoja i prekid u negovanju sefardske književnosti i kulture:

Istina, oni su našli kod raznih sultana mirno, skromno utočište, ali ovo ih je utočište stajalo skupo: zanemarili i zapustili su posve prijašnji svoj visoki kulturni položaj. Sefardi, koji su se uselili u Holandiju, Englesku i u druge kulturne krajeve Evrope, dali su čovječanstvu dobre primjere svoje duševne sposobnosti, kao što su muževi Uriel Acosta, Spinoza, Luzzato, Disraeli, Gambetta i drugi, dočim oni u Turskoj carevini, asimilirali su se svojoj okolini, nakon jednoga stoljeća, njihov način života, kao i njihovo duševno naziranje, poprimiše iste forme sredine u kojoj su živjeli (Levi 1924, 16).

Paulina Lebl-Albala je takođe ocenila da su zapadnoevropske tekovine koje su Sefardi sa sobom poneli vremenom „osiromašile” i „presahnule”:

Dakle, slučaj jugoslovenskih Jevreja vrlo je težak. Oni niti su već vekovima živeli u naprednim državama zapadne Evrope, niti su živeli u većim grupacijama. Kao da su se sve prilike bile zarekle protiv njih. Njihovi duhovni specifično jevrejski sadržaji, poneti iz davnina, postupno su siromašili, presahnjivali, ne nalazeći podstreka i hrane u širokim masama svojih jednovernika. Malobrojni i usamljeni, oni su se starali da se što više prilagode svojoj okolini, primajući njene odlike, zanemarujući svoje naklonosti i težnje. (Lebl-Albala 1933, 140)

## Zaključna razmatranja

U radu je analiziran javni diskurs beogradske jevrejske elite koji je nastao u periodu između dva svetska rata, a koji se posredno ili neposredno odnosi na život u osmanskome Beogradu. Ovaj diskurs potiče mahom od beogradskih Sefarda, čiji su preci živeli u Osmanskom carstvu, ali se u dijalogičnu konstrukciju sećanja uključuju aktivno i aškenaski autori. Specifičnost ovih sećanja uslovljena je svakako društvenim trenutkom i pozicijom iz koje društveni akteri referišu na osmansko doba. A tu poziciju, kako smo u radu više puta naglasile, odlikuje ubrzana modernizacija beogradskog jevrejskog stanovništva, koja se ogleda u napuštanju strogo patrijarhalnog i religijskog načina života, sekularizacija, zamena jevrejsko-španskog srpskim jezikom, preseljenje iz Jevrejske mahale u središnje delove grada, sticanje sekularnog modernog obrazovanja i, pre svega, formiranje novog hibridnog srpsko-jevrejskog, ali i evropskog identiteta. Iz te pozicije, a pod uticajem dominantnog evropskog, srpskog i zapadnojevrejskog orijentalističkog diskursa, beogradski Jevreji sećanje na život u osmansko doba kontrastiraju s tadašnjom vremenskom perspektivom. Ideološko jezgro koje se u takvom diskurzivnom poretku razvija povezuje hronotop Jevrejske mahale ili Jalije, patrijarhalni život i izolovanost sefardske beogradske zajednice, koji se mahom ocenjuju kao „zastareli” i „nazadni”; tome se suprotstavlja sadašnjost, modernost i emancipacija. Ovo sećanje ima kontra-prezentsku ulogu (Assmann, 2011), jer osvešćuje jaz između *nekad* i *sad*, pa tako kritika *orijentalnog života* služi da bi podržala narativ o modernizaciji. Ipak, pored ovog dominantnog diskursa, javljaju se i kontra-narativi i marginalizovani diskursi, u kojima se referiše na dolazak Sefarda na Balkan, pozitivan prijem na koji su naišli kod osmanskih vladara, te na verske slobode koje su Sefardi u Osmanskom carstvu uživali, a evociraju se i nostalgična sećanja Jaliju, te na pobožnost i moralnost kao na vrednosti koje su tada vladale. Ovo sećanje ima fundirajuću ulogu, jer se njime utvrđuje legendarni početak Sefarda unutar Osmanskog carstva. Isto tako ovo sećanje može služiti i kao indirektna kritika „progresa” i zapadne civilizacije.

Postavlja se pitanje da li se može reći da beogradski Sefardi predstavljaju zajednicu pamćenja. Prema našem mišljenju – da, međutim ta zajednica nije homogena, već dijalogična i dinamična, u procesu ubrzane i korenite promene. Ova zajednica je ujedno na putu integracije u širu jevrejsku zajednicu pamćenja. Konstrukcija sećanja Sefarda i delimično Aškenaza koja je ovog puta predstavljena čini mešavinu komunikativnih i kulturnih sećanja, u toj meri da se ne mogu jasno razgraničiti.

Konačno, šta nam ova sećanja govore o osmanskoj prošlosti Beograda? Na posredan način ona veoma dobro ilustruju miletski život Carevine i grada, u kome su zajednice bile podeljene po konfesionalnoj osnovi i među kojima nije bilo dublje međuetničke saradnje, pa se, samim tim, sećanja na to doba odlikuju izrazitom fragmentarnošću i etnocentričnim predstavama o osmanskome Beo-

gradu. Takođe, ona ukazuju na transnacionalnost jevrejskih zajednica u osmanskoj Carevini, u toj meri da je *Orijent* za njih pojam koji prevazilazi osmansku državu i označava široki geografski prostor u kome su sve do Drugog svetskog rata funkcionisale jevrejske srodničke, trgovačke i kulturne mreže (mada u stalnom opadanju od perioda nastanka novih država na prostoru Osmanskog carstva). Osim toga, analiza sećanja beogradskih Jevreja ukazala je da na njih utiču i ideologije i sećanja kako zapadnoevropskih i balkanskih intelektualaca, tako i ideje modernih jevrejskih autora, aškenaskog i sefardskog porekla. Osim što iz oba navedena izvora beogradski Jevreji nasumično crpe negativne stavove prema osmanskome nasleđu, uočava se da oni pokazuju i pozitivan, nostalgičan diskurs prema životu svojih predaka u *orijentalnom dobu*.

## Literatura

- Alkalaj, Aron. s.a. Život i običaji u nekadašnjoj Jevrejskoj mahali. *Jevrejski almanah 1961–1962*: 82–97.
- Alkalaj, Aron. 1933. Dr. Solomon Alkalaj. *Godišnjak „La Benevolensije” i „Potpore”*: 64–70.
- Alkalaj, Aron. [1954]. Purim u Jevrejskoj mahali. *Jevrejski almanah 1954*: 146–152.
- Alkalaj, dr David. 1925. Nova Sinagoga „Bet Israel”. *Jevrejski almanah za godinu 5686 (1925–1926)*, I: 73–82.
- Alkalaj, David. 1930. Sa Jalije. *Židov XIV (38)*: 9–10.
- Alkalaj, David A. 15.11.1925. Hajim Davičo, književnik sa Jalije. *Gideon VI (4–5)*: 74–85.
- Alkalaj, David A. 1933. Benko Davičo (1872–1913). *Godišnjak „La Benevolensije” i „Potpore”*: 59–64.
- Alkalaj, David A. 1937–1938. Sefardska opština u Beogradu šezdesetih godina XIX veka. *Jevrejski narodni kalendar III*: 101–112.
- Alkalaj, Isak. 1925. Jevrejske knjige štampane u Beogradu. Prilozi za kulturni život beogradskih Jevreja u prošlom veku. *Jevrejski almanah za godinu 5686 (1925–1926) I*: 132–144.
- Alkalaj, Isak. 1927. Arhivska građa o Jevrejima u Srbiji. *Jevrejski almanah za godinu 5688 (1927–1928) III*: 21–44.
- Assmann, Aleida. 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Aleida. 2013. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan. 2011. *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Assmann, Jan. 2013. „Communicative and Cultural Memory”. In *Loci Memoriae Hungaricae: The theoretical foundations of Hungarian ‘lieux de mémoire’ studies 1*, eds. Pál S. Varga et al, 36–43. Debrecen: Debrecen University Press.
- Bakic-Hayden, Milica. 1995. Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review 54 (4)*: 917–931.

- Benbassa, Esther, Aron Rodrigue. 2004. *Historia de los judíos sefardíes. De Toledo a Salónica*, traducción de José Luis Sánchez-Silva. Madrid: Abada.
- Bunis, David. 2010. „Echoes of Yiddishism in Judezmitism”. In *Jews and Slavs* 22, ed. Wolf Moskovich, 232–250. Jerusalem, Kyiv: The Hebrew University of Jerusalem.
- Cvijić, Jovan. 1922. *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje: osnove antropogeografije*, prev. B. Drobnjaković. Beograd: Državna štamparija Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca.
- Demajo, Jelena. 1924. „Kulturni razvitak jevrejske žene u Srbiji”. U *Jevrejsko žensko društvo u Beogradu 1874–1924. Na dan pedesetgodišnjice od osnivanja*, 50–61. Beograd: Izdanje Uprave Jevrejskog ženskog društva.
- Demajo, Samuilo. 1938–1939. Sećanja na Jaliju. *Jevrejski narodni kalendar IV*: 49–55.
- Đorđević, Tihomir R. 1923. Jevreji u Srbiji za vreme prve vlade kneza Miloša (1815–1839). *Godišnjica Nikole Čupića XXXV*: 202–211.
- Đorđević, Tihomir R. 1926. „Predgovor”. U *Jevreji u Beogradu*, Ignjat Šlang, ix-xii. Beograd: Štamparija M. Karića.
- Đurić-Zamolo, Divna. 1977. *Beograd kao orijentalna varoš pod Turcima: 1521–1867: arhitektonsko-urbanistička studija*. Beograd: Muzej grada Beograda.
- Elezović, Gliša. 1935. Turski spomenici u Vojvodini. *Glasnik Istoriskog društva u Novom Sadu* 8, 3 (22): 464–466.
- Erl, Astrid. 2008. „Cultural Memory Studies: An Introduction”. In *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, eds. Sara Young et al., 1–15. Berlin: De Gruyter.
- Filipović, Jelena. 2015. *Transdisciplinary approach to language study: The complexity theory perspective*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Filipović, Jelena. 2018. *Moć reči. Oglеди iz kritičke sociolingvistike*, 2. dopunjeno i prošireno izdanje. Beograd: Zadužbina Andrejević.
- Fotić, Aleksandar. 2005. „Belgrade: A Muslim and non-Muslim cultural center (sixteenth – seventeenth centuries)”. U *Provincial elites in the Ottoman Empire, Halcyon Days in Crete V, A Symposium held in Rethymno 10–12 January 2003*, ed. Antonis Anastasopoulos, 51–75. Rethymno: Crete University Press.
- Freidenreich, Harriet Pass. 2001 [1979]. *The Jews of Yugoslavia. A Quest for Community*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Hobsbawm, Eric, Terence Ranger (ur.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hrabak, Bogumil. 2009. *Jevreji u Beogradu do sticanja ravnopravnosti (1878)*. Beograd: SGC.
- Ilić [Mandić], Marija. 2014. *Discourse and Ethnic Identity. The Case of the Serbs from Hungary*. München, Berlin, Washington DC: Verlag Otto Sagner.
- Jevrejsko žensko društvo. 1924. „Kratka istorija Jevrejskog Ženskog Društva”. U *Jevrejsko žensko društvo u Beogradu 1874–1924. Na dan pedesetgodišnjice od osnivanja*, 7–28. Beograd: Izdanje Uprave Jevrejskog ženskog društva.
- Jovanović, Željko. 2014. Haim Davičo's Text Ženske Šale (Women's Jokes): A Sephardic Folktale or a Serbian Translation of Tirso de Molina's Los tres maridos burlados?. *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America* 91, 7: 981–1002.

- Kalderon, Solomon. 1933. *Istorija jevrejskog naroda, I Od prvog hrama do izгона Jevreja sa Pirinejskog poluostrva, Po Kajzerlingu – biahu preveo i dopunio Solomon Kalderon, profesor*. Beograd: Savez jevrejskih opština.
- Kalderon, Solomon i Juda Levi. 1935. *Istorija jevrejskog naroda II: Od izгона Jevreja sa Pirinejskog poluostrva do najnovijeg vremena*. Beograd: Savez jevrejskih veroispovednih opština Kraljevine Jugoslavije.
- Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja. Teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*. Beograd: Čigoja.
- Lebl, Ženi. 2001. *Do „konačnog rešenja”: Jevreji u Beogradu 1521–1942*. Beograd: Čigoja.
- Lebl-Albala, Paulina. 1933. Udeo jugoslavenskih Jevreja u izgradnji duhovne kulture. *Godišnjak „La Benevolensije” i „Potpore”*: 137–141.
- Levi, Moric. 1924. „Fragmenti iz života Sefarda”. U *Spomenica o proslavi tridesetogodišnjice jevrejskog kulturno-potpornog društva „La Benevolencija” u Sarajevu maja 1924*, ur. Stanislav Vinaver, 16–24. Beograd: Štamparija i cinkografija „Vreme”.
- Mandić, Marija. 2020. „The Serbian Proverb *Poturica gori od Turčina* (A Turk-convert is Worse Than a Turk): Stigmatizer and Figure of Speech”. In *Imagining Bosnian Muslims in Central Europe: Representations, Transfers and Exchanges*, ed. Frantisek Sistek. New York: Berghahn Books. (u štampi)
- Manojlović Pintar, Olga. 2014. *Arheologija sećanja. Spomenici i identiteti u Srbiji 1918–1989*. Beograd: Udruženje za društvenu istoriju, Čigoja.
- Margulis, Raf. 1933. Istorija dobrotvornog društva Potpora. *Godišnjak „La Benevolensije” i „Potpore”*: 33–48.
- Masters, Bruce. 2001. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyuhas Ginio, Alisa. 2014. *Between Sepharad and Jerusalem: History, identity and memory of the Sephardim*. Leiden, Boston: Brill.
- Mišković, Nataša. 2010. *Bazari i bulevari: Svet života u Beogradu 19. veka*. Beograd: Muzej grada Beograda.
- Mošić, Solomon L. 1933. *Pod zaštitom Crkveno-školske jevrejske opštine Srpsko-jevrejsko pevačko društvo 1879–1929. Spomenica 50 godišnjice proslavljene 7 i 8 aprila 1933 g. u Beogradu*. Beograd: „Polet” Judić.
- Nezirović, Muhamed. 1992. *Jevrejsko-španjolska književnost*. Sarajevo: Svjetlost.
- Nora, Pierre. 1989. Between memory and history. *Les Lieux de Mémoire. Representations* 26: 7–25.
- Papo Bohoreta, Laura. 2005 [1931]. *Sefardska žena u Bosni*. Sarajevo: Connectum.
- Penny, Ralph. 1993. *Gramática histórica del español*. Barcelona: Ariel.
- Pijade, Bukić. 1933a. Svetla imena. *Godišnjak „La Benevolensije” i „Potpore”*: 57–59.
- Pijade, Bukić. 1933b. Šemaja Demajo. *Godišnjak „La Benevolensije” i „Potpore”*: 75–80.
- Pijade, Bukić. 1938–1939. Iz nedavne prošlosti jevrejske sefardske opštine u Beogradu. *Jevrejski narodni kalendar IV*: 33–48.
- Prole, Dragan. 2013. „Kultura sećanja na tursku vladavinu u Srbiji”. U *Šesti međunarodni interdisciplinarni simpozijum Susret kultura*, knj. 2, ur. Ivana Živančević Sekeruš, 995–1003. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Rozen, Minna. 2006. „The Ottoman Jews”. In *The Cambridge History of Turkey. The Latter Ottoman Empire 1603–1839*, ed. Suraiya Faroqhi, 256–271. Cambridge: Cambridge University Press.

- Said, Edward W. 1994 [1979]. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Spomenica gospođe Estire Š. Ruso, učiteljice, na dan proslave 32 godine prosvetnog, nacionalnog i humanog rada, 1. juna 1924. godine. Beograd: Štamparija M. Karića.
- Šlang, Ignjat. 1926. *Jevreji u Beogradu*. Beograd: Štamparija M. Karića.
- Šlang, Ignjat. 1933. Dva rabina mučenika u istoriskom Beogradu. *Godišnjak „La Benevolensije” i „Potpore”*: 100–105.
- Todorova, Maria. 1996. „The Ottoman legacy in the Balkans”. In *Imperial legacy: the Ottoman imprint on the Balkans and the Middle East*, ed. L. Carl Brown, 45–77. New York: Columbia University Press.
- Tsitsipis, Lukas. 1998. *A Linguistic Anthropology of Praxis and Language Shift: Arvanitika (Albanian) and Greek in Contact*. New York: Oxford University Press; Oxford: Clarendon Press.
- Vajs, Albert. 15.01.1941. Sefardi i Aškenazi. *Glasnik Jevrejske aškenaske veoisповedne opštine 1*: 4–6.
- van Dijk, Teun. 2015. „Critical discourse analysis”. In *The Handbook of Discourse Analysis*, vol. 1, eds. Deborah Tannen et al., 466–485. 2nd ed. Malden, Oxford, Chichester: Wiley Blackwell.
- Vidaković-Petrov, Krinka. 2010. „Identity and Memory in the Works of Haim S. Davicho”. In *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*, eds. Paloma Díaz-Mas y María Sánchez Pérez, 307–316. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- Vidaković-Petrov, Krinka. 2014. „From Sephardic traditional to modern Serbian/Yugoslav literature”. In *Around the Point: Studies in Jewish Literature and Culture in Multiple Languages*, eds. Hillel Weiss et al., 434–452. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Vučina Simović, Ivana. 2015a. Život i delo Hajima S. Daviča (1854–1918) između slave i zaborava. *Nasleđe: časopis za književnost, umetnost i kulturu 31*: 109–121.
- Vučina Simović, Ivana. 2015b. La labor política, cultural e ideologías de Haim S. Davicho de Belgrado: Entre judaísmo familiar y patriotismo serbio. *Lipar: časopis za književnost, jezik, umetnost i kulturu 58*: 61–77.
- Vučina Simović, Ivana. 2016. *Jevrejsko-španski jezik na Balkanu: Prilozi istorijskoj sociolingvistici*. Kragujevac: Filološko-umetnički fakultet Univerziteta u Kragujevcu.
- Vučina Simović, Ivana i Jelena Filipović. 2009. *Etnički identitet i zamena jezika u sefardskoj zajednici u Beogradu*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Zerubavel, Eviatar. 1996. Social memories. Steps to a sociology of the past. *Qualitative Sociology 19* (6): 283–300.

Primljeno: 1.09.2019.

Odobreno: 15.10.2019.

Ivana Vučina Simović  
Marija Mandić

## *Oriental times* in the culture of remembrance of the Sephardim in Belgrade between the two world wars

**Abstract:** After being exiled from the Iberian Peninsula (1492), large numbers of Sephardic Jews settled in the territories under the Ottoman rule, and in Belgrade after 1521, when it was conquered by the Ottomans. The administrative and political system of the Ottoman Empire made possible for the Belgrade Sephardim, as well as for other non-Muslims, to live piously and patriarchally in a separate city quarter (*mahala*) for centuries. They were tightly connected by family and business ties with other Sephardic communities all around the Empire, and only superficially to the members of the other ethno-confessional groups living in their immediate surroundings. The changes occurred only in the 19<sup>th</sup> century, after the modern Serbian nation-state was established, and the Belgrade Jewish community entered the process of an intensive modernization. In this article we analysed how *oriental times* and the Ottoman heritage were remembered in the texts describing the past of Belgrade Jews. The corpus consists of Jewish publications which appeared in Serbian language between the two World Wars. They testify to the specificity of the Jewish communicative and cultural memory which praise the position of the Jews under the Ottomans and the traditional way of life in piety and according to the patriarchal rules, but they also bear a resemblance to the discourses of the European and the Balkan orientalism, as well as of the modern Jewish authors.

**Key words:** culture of remembrance, communicative and cultural memories, Jews (Sephardim, Ashkenazim), Jewish quarter (Jalija), Belgrade under the Ottoman rule