

ОГЛЕДИ: Дарко Танасковић, Сїанища Туїњевић, Миодраї Маїицки, Душко Бабић, Оливера Радуловић, Надија Реброња, Анїелка Миїровић, Јован Делић, Љубомир Зуковић, Бранко Леїић, Радован Вучковић, Бранислава Васић-Ракочевић, Ли-дија Делић, Младен Шукало, Иван Неїришорац

СВЕДОЧАНСТВА: Рајко Пеїров Ноїо, Драїан Хамовић, Миливој Ненин, Маїиїа Бећковић, Свеїозар Кољевић, Ненад Груїичић, Драїомир Браїковић, Вук Крњевић, Горан Бабић, Мирослав Тохоль, Чедомир Поїов, Андриїа Веселиновић, Милоје Пеїровић



Министарство културе Републике Србије
и Покрајински секретаријат за образовање и културу
омогућили су редовно објављивање
Лейојиса Мајице српске.

ЛЕТОПИС МАТИЦЕ СРПСКЕ

Покренут 1824. године

Уредници

Георгије Магарашевић (1824—1830), Јован Хаџић (1830—1831), Павле Стаматовић (1831—1832), Теодор Павловић (1832—1841), Јован Суботић (1842—1847), Сима Филиповић (1848), Јован Суботић (1850—1853), Јаков Игњатовић (1854—1856), Субота Младеновић (1856—1857), Јован Ђорђевић (1858—1859), Антоније Хаџић (1859—1869), Јован Бошковић (1870—1875), Антоније Хаџић (1876—1895), Милан Савић (1896—1911), Тихомир Остојић (1912—1914), Васа Стајић (1921), Каменко Суботић (1922—1923), Марко Малетин (1923—1929), Стеван Ђирић (1929), Светислав Баница (1929), Радивоје Врховац (1930), Тодор Манојловић (1931), Жарко Васиљевић (1932), Никола Милутиновић (1933—1935), Васа Стајић (1936), Никола Милутиновић (1936—1941), Живан Милисавац (1946—1957), Младен Лесковац (1958—1964), Бошко Петровић (1965—1969), Александар Тишма (1969—1973), Димитрије Вученов (1974—1979), Момчило Миланков (1979), Бошко Ивков (1980—1991), Славко Гордић (1992—2004)

Уредништво

ИВАН НЕГРИШОРАЦ

(Драган Станић, главни и одговорни уредник)

МИХАЈЛО ПАНТИЋ, ЈОВАН ПОПОВ, САША РАДОЈЧИЋ

Секретар Уредништва

ВЛАДИМИР ШОВЉАНСКИ

Лектор

ВЛАДИМИР ШОВЉАНСКИ

Коректор

БРАНИСЛАВ КАРАНОВИЋ

Технички уредник

ВУКИЦА ТУЦАКОВ

Летопис Матице српске излази 12 пута годишње у месечним свескама од по десет штампарских табака: шест свезака чине једну књигу. Годишња претплата износи 2.000 динара, а за чланове Матице српске 1.000 динара. Претплата за иностранство износи 100 €. Цена по једној свесци у књижарској продаји је 200 динара. Претплата се може уплатити у свакој пошти на жиро рачун број 355-1056656-23, са назнаком „за Летопис”. Адреса: 21000 Нови Сад, ул. Матице српске бр. 1, телефон: 021/6613-864 и 021/420-199, локал 112, факс: 021/528-901.

Е-mail: letopis@maticasrpska.org.yu
Интернет адреса: www.maticasrpska.org.yu

Издаје: Матица српска

Компјутерски слог: Младен Мозетић, ГРАФИЧАР, Нови Сад

Штампа: БУДУЋНОСТ, Нови Сад

Тираж: 1.000

РУКОПИСИ СЕ НЕ ВРАЋАЈУ

ЛЕТОПИС МАТИЦЕ СРПСКЕ

Год. 184

Октобар 2008

Књ. 482, св. 4

САДРЖАЈ

ОГЛЕДИ

Дарко Танасковић, <i>Исламско у књижевности и култури балканских народа</i>	675
Станиша Тутњевић, <i>„Шта су и ко су” — Варијације на тему о идентитету Муслимана</i>	705
Миодраг Матицки, <i>Севдалинке као заједничка лирска форма балканских народа</i>	728
Душко Бабић, <i>Меџа Селимовић и бошњачтво</i>	733
Оливера Радуловић, <i>Куран и Библија у контексту романа „Дервиш и смрт” Меџе Селимовића</i>	743
Надија Реброња, <i>Курански подтекст првог дела романа „Дервиш и смрт” Меџе Селимовића</i>	752
Анђелка Митровић, <i>Фехим Бајраќићаревић: Оријенталистика као судбина</i>	778
Јован Делић, <i>Рајко Пејиров Ноџо и Скендер Куленовић</i>	793
Љубомир Зуковић, <i>Историћар књижевности Салко Назечић</i>	807
Бранко Летић, <i>Филолог Малик Мулић</i>	818
Радован Вучковић, <i>Раскршћа Мидхата Беџића</i>	834
Бранислава Васић-Ракочевић, <i>Сликар и болест. „Случај Раба сликара” Хамзе Хума</i>	864
Лидија Делић, <i>Ѓамил Сијарић: Хуморно приповедање о несрећним судбинама</i>	868
Младен Шукало, <i>Пућ од једине и множине до једини. Упитаност над термином „босанска/бошњачка књижевност”</i>	877
Иван Негришорац, <i>Српска књижевност у периоду транзиције и муслимански културолошки контекст</i>	886

СВЕДОЧАНСТВА

Рајко Петров Ноџо, <i>Ходочашће Фочи</i>	933
Драган Хамовић, <i>Зайис о Шантићу</i>	939
Миливој Ненин, <i>О „Босанској вили”</i>	943
Матија Бећковић, <i>Успомени Скендера Куленовића</i>	946

Светозар Кољевић, <i>О писницију ућушканој и раскодаканој зовора</i>	948
Ненад Грујичић, <i>Лирско саће језика. Запис о Скендеру Куленовићу</i>	953
Драгомир Брајковић, <i>Мађија писане речи. Запис о Тамилу Сијарићу</i>	957
Вук Крњевић, <i>Тахмишчићев бумеранг</i>	962
Горан Бабић, <i>Комунизам суџра! Неколике усјомене на сџаријег друга</i>	966
Мирослав Тохол, <i>Рајници: крајке сенке. Дневник уз роман „Кућа Павловића”</i>	970
Чедомир Попов, <i>Кругови Екмечићеве историјске синџезе</i>	991
Милоје Петровић, <i>Тамне мрље српске историографије (Разговор са Андријом Веселиновићем)</i>	999
Бранислав Карановић, <i>Ауџори Лейојиса</i>	1009

ЛЕТОПИС МАТИЦЕ СРПСКЕ • ОКТОБАР 2008

ДАРКО ТАНАСКОВИЋ

ИСЛАМСКО У КЊИЖЕВНОСТИ И КУЛТУРИ БАЛКАНСКИХ НАРОДА

Веома је тешко, практично неизводљиво, у једном огледу ограниченог обима дати детаљан преглед, неку врсту инвентара присутности исламског/османског/оријенталног наслеђа у уметности и књижевности балканских народа. Реч је, пре свега, о вишевековном додиру и прожимању с Истоком, током којег су оријентални елементи на различитим нивоима структуре постали неодвојива компонента културе балканских народа. Затим, ради се о већем броју засебних националних традиција, као и традиција националних мањина и етничких група, од којих свака испољава одређене специфичности у рецепцији, асимилацији и перцепцији оријенталне димензије властите културе. Најзад, постоји и једно субјективно ограничење које ме упућује на опрез у погледу било какве претензије да овај покушај буде исцрпан и свеобухватан, а оно произлази из моје неједнаке и недовољне обавештености о свим аспектима и конкретним садржајима једне овако опсежне и комплексне теме. Додајмо да она, у целини, а ни парцијално, још увек није ни издалека адекватно проучена и да се тек у последње време почиње увиђати њен суштински значај за исправно разумевање не само културне, већ и друштвене и политичке динамике на Балкану, с европским импликацијама. Имајући речено у виду, настојаћу да сажето изнесем неколико прелиминарних констатација и теза теоријско-методолошког карактера, а које држим битним за објективан, научни приступ проблематици коју ми је пало у део да за ову прилику обрадим. Уверен сам да таква потреба произлази из искуства досадашњих проучавања сложене теме исламске/османске/оријенталне компоненте у уметности и књижевности, односно у свеукупној култури балканских народа. Покушаћу и да, углавном на типолошком

плану, представим главне карактеристике те поливалентне компоненте балканске културе, уз функционалне илустративне конкретне примере за одређене ситуације. Свестан сам да се оваквим синтетизовањем чини неправда животној специфичности и самосвојности појединачних националих традиција, као и културних чињеница и појава, али бољи модел организовања свог прилога за ову прилику нисам био у стању да изнађем. Уосталом, познато је да је свако уопштавање *per definitionem* и погрешно, али да смо на такво поступање (пре)често принуђени. Наша дискусија ће сигурно допринети да се ова озбиљна мањкавост отклони или бар ублажи. Радовало би ме ако и ово моје уводно ограђивање, које никако није конвенционално, а и наша данашња размена мишљења, допринесу успостављању организованије унутарбалканске сарадње истраживача и научника, уз сарадњу са стручњацима из других земаља, како би се у перспективи, евентуално, остварио један пројекат свеобухватног приказа оријентализама, оријентализма у културама/култури Балкана.

На термилошком плану желим, пре свега, да објасним употребу троструког атрибута *исламски/османски/оријентални* за компоненту културе балканских народа којом се овај рад бави. Јер, терминологија никад није потпуно неутрална, у најнепосреднијој је вези с појмовним планом, а ни три атрибута која сам навео нису пуке и „без остатка” заменљиве алтернативне опције. Уверен сам, такође, да ћемо кроз нешто развијеније прелиминарно појмовно и термилошко позиционирање на најпримеренији начин ући и у саму суштину проблематике којој је мој прилог посвећен. Овај скуп је тематски дефинисан као разматрање „верске историје ислама на Балкану” („*storia religiosa dell’Islam nei Balcani*”), а у том оквиру и удела исламских вредности у уметности и књижевности, односно култури балканских народа. Уколико бисмо се стриктно држали формално тако постављеног задатка, наш посао би био, истовремено, и веома једноставан, али у исти мах и крајње проблематичан. Специфично исламске елементе у култури балканских народа, који су великом већином хришћански, могуће је идентификовати у сасвим малој, готово занемарљивој мери. Уосталом, тешко је дефинисати и шта је у стварима живе, историјски и друштвено конкретизоване културе, чак и код балканских муслимана, у ужем, идеалном смислу чисто исламско. На овај проблем сам својевремено и одређеније указао на симпозијуму у Оријенталном институту у Сарајеву, посвећеном „Ширењу ислама и исламској култури у Босанском ејалету” (Сарајево, 1991). Заложиио сам се за термилошко, а самим тим и појмовно раздвајање, на свим језицима који то допуштају,

„исламске” од „муслиманске” културе. Тај захтев се може учинити ирелевантан, па и бесмислен, а неко ће га, како се тада делом и догодило у Сарајеву, схватити и као антиисламски тенденциозан. Ствар је, међутим, посве изван идеолошке сфере. Реч је о уочавању и уважавању аналитички и емпиријски проверене и проверљиве чињенице да су носиоци и ствараоци конкретне културе увек и свуда конкретни муслимани и да њихова култура по својим саставницама никад није и не може бити чисто „исламска”, већ је и локално/регионално специфична историјска и друштвена резултанта датих гекултурних и традиционалних интеракција с окружењем које по правилу није само или претежно муслиманско. Зато „културна морфологија” исламског света, уз постојање темељних и препознатљивих заједничких именитеља, и јесте толико разноврсна и многооблична. Упоредимо, рецимо, културне обрасце карактеристичне за муслимане у БиХ с онима у Албанији, Македонији или Грчкој, па ће све бити кристално јасно. Да не говоримо о срањивању с културом муслимана у некој афричкој земљи или, рецимо, Индонезији. На Балкану, где су хришћанске и муслиманске популације у блиском суседству, често измешане, уз постојање ситуација правог (верског) синкретизма (о чему је веома аргументовано и подстицајно у новије време писала О. Зиројевић), поготово је тешко очекивати неке чисте „исламске” културне чињенице. Јер, нови балкански муслимани тешко су се одрицали дубоко укоренењених традиција и столетних обичаја, укључујући и верске. Најтврдокорнији су се показали они с пореклом у христијанизованим паганским култовима.

Наравно, у уметности и књижевности балканских муслимана неупоредиво је више исламских вредности него у културним производима њихових хришћанских земљака и суседа, тако да оне образују засебне културне токове, за које је током османског периода било доминантно и служење страном, турским, арапским и персијским језичким изразом. Како главнину балканског становништва, чија нас уметност и књижевност овде занима, ипак не чине муслимани, јасно је да није продуктивно усмерити пажњу искључиво на исламске елементе у њима, већ се ваља позабавити у ширем смислу оријенталном компонентом. Аутентичног ислама је, тако, сасвим мало и код оних модерних и савремених писаца балканских народа који су своја дела амбијентално смештали у муслиманске средине. То је, на примеру нобеловца Иве Андрића, који је својим приповеткама и романима овековечио муслиманску Босну, убедљиво показао оријенталиста А. Поповић. Откривање Андрићевог слабог и површног познавања ислама изазвало је, наравно, општу неверицу код његових поштовалаца, убеђених да он

не може нешто да не зна или да га, просто, не интересује. Поповићу је пребацивано да крњи Андрићеву књижевну величину, иако се он унапред опрезно оградио од намере да се вредновањем уметничке стране опуса великог писца уопште бави. Што се ислама тиче, слично стоји ствар и с неким другим познатим балканским књижевницима чије је дело обележено уметничким оријентализмом, нпр. румунским Панаитом Истратијем, бугарским Антоном Дончевом или албанским Исмаилом Кадареом. Кадаре, по оцени познавалаца, чак идејно и предводи ону струју међу савременим албанским интелектуалцима која исламизацију већинског дела националног корпуса доживљава и тумачи као цивилизацијски далекосежно негативну чињеницу у историји Албанаца.

Атрибут „османски” готово да не треба објашњавати. Свима је знано да су ислам на Балкан донели и проширили Османлије и да је исламска култура на Балкану у ствари еклектичка османска синтеза различитих асимилованих варијанти те културе. У зрелој фази она у појединим областима (нпр. сакралној и профаној архитектури, калиграфији, минијатури, музици, неким књижевним жанровима...) досеже обележја конзистентне препознатљивости и врлину несумњиве оригиналности. Као таква, она је видно и трајно обележила читаво Балканско полуострво. Колико су османски културни модели укоренењени у балканско тло и у коликој мери уобличавају балканске хоризонте, постало је на не баш пријатан начин очигледно кад су у последње време, услед низа ванкултурних околности, у неким већинским муслиманским срединама (БиХ, Косово и Метохија, Македонија...) почеле ницати џамије тзв. арапског типа, стране локалним навикама. Поред домаћих муслимана, жал за старим добрим османским градитељским стилем почели су испољавати и многе њихове немуслиманске комшије. Не само из естетских разлога, наравно.

Марија Годорова је с разлогом закључила да је, цивилизацијски, Балкан превасходно уобличен византијским и османским деловањем. Дуго раздобље османског управљања знатним делом балканских земаља и интензивни контакти с оним делом који није ушао у састав Царства неопозиво су народе Југоисточне Европе, у погледу културе и менталитета, органски и дубински повезали с цивилизацијским комплексом који је можда најпримереније називати „левантским”. Постојање те унутрашње психолошке и културне матрице има далекосежно дејство и последице које излазе из културне сфере и уливају се у све домене индивидуалног и колективног живота. После ове констатације, нужно је, из разлога предострожности, учинити једну релативизујућу напомену, премда она нечелно и не би

била потребна. Иако би се то морало подразумевати само по себи, наглашава да претходна тврдња никако не значи да становници Балкана нису у пуној мери Европљани или да их оријентална димензија њиховог идентитета онемогућава да то на савремен и перспективан начин буду. Напротив, под одређеним условима, они би имали шансу да буду Европљани на потпунији и отворенији начин, управо у складу с циљевима којима Европа данас, уз приличне тешкоће, стреми. С друге стране, важно је да сами Балканци схвате да им узалудно порицање и одбијање инхерентне везаности за Исток неће аутоматски прибавити статус признатих и цењених Европљана. Дакле, исламско наслеђе на Балкану је, практично, османско наслеђе и легитимно је тако га дефинисати.

У вези с коришћењем термина „османско наслеђе”, који је у широкој употреби и у науци и у свакодневном говору, а који је, како сам то покушао показати, сасвим одговарајући, постоји и једно логично, временско ограничење. Оно се обично не уочава и не узима у обзир, а за нашу тему мислим да је од начелног значаја. Треба обратити пажњу на други члан ове синтагме: *наслеђе*. Кад се каже наслеђе, то одмах асоцира на прошлост, на нешто минуло, окончано, затворено и статично. А један од основних савремених мотива за упознавање с исламском/османском/оријенталом компонентом културе балканских народа јесте баш у томе што она није мртва или окамењена, везана за османско и непосредно постосманско раздобље њихове историје, већ је и даље жива, динамична и продуктивна.

Један од озбиљних теоријских и методолошких проблема у изучавању исламских/османских елемената и слојева у уметности и литератури, а и култури балканских народа у целини састоји се баш у потреби проналажења и успостављања одговарајућег временског и просторног контекста и циљне усмерености датог аналитичког проседеа. Као сто сам већ истакао, током османског периода балканске прошлости, који је трајао, у зависности од земље до земље, између XIV и XX века, елементи исламских културних вредности у османском цивилизацијском руху постали су, у мањој или већој мери, интегрални део културног идентитета балканских народа. Повлачењем Османлија с Балкана и стицањем државне и националне самосталности, уз упирање погледа према Европи, није, међутим, дошло нити је могло доћи до смештања те димензије културе у мртвачки ковчег и њеног дефинитивног сахрањивања заједно с преминулим „болесником с Босфора”. Није то успело ни одлучном Ататурку, чије су модернизаторске реформе имале за циљ драстични раскид с османским наслеђем. У балканским

државама његов подухват без преседана изазивао је одобравање и дивљење, што се баш не би могло рећи за све слојеве тамошњих, прилично конзервативних муслиманских средина. Уопште, кад је о културној проблематици реч, коришћење термином „османски” захтева додатно нијансирање и прецизирање, добрим делом баш услед трајног опстанка сразмено бројних муслиманских популација на Балкану у постосманском периоду.

Пре него што се позабавимо тим кључним питањем, рецимо да однос хришћанске већине према муслиманској мањини (у неким областима и већини) и њеној култури на Балкану након одласка Османлија, као и процес формирања колективне самосвести муслиманских заједница и укључивање културе у тај процес, нису једини фактори који атрибут османски чине неадекватним у разматрању културних феномена новијег времена. Дубоко усађивање исламских/османских културних образаца у поједине слојеве културе балканских народа у тој мери је ојачало њихов одраније постојећи афинитет према Истоку, да је изванредан „оријентализам” (свакако не у идеолошком смислу који му је дао Е. Саид!), неко ендемско „источанство”, у њиховим културама, па и укупном погледу на свет, остао активан и продуктиван све до данас. Управо тај трајни учинак, а не на различите начине материјализовани трагови прошлих времена, и чини суштину „османског наслеђа”! Османлије су све време, заправо, и били посредници једног ширег *оријенталног* цивилизацијског уплива на Балкан, односно балканско-источне интеракције, започете још у византијско време. У постосманском периоду, међутим, немогуће је говорити о томе да је садржина динамичности и продуктивности актуалног балканског оријентализма у култури, која је евидентна и формално разуђена, транспонована „османских” вредности, а још мање да је „османско наслеђе”. Реч је о модификованим, новим тенденцијама и формама културног „оријентализма” који с османским реминисценцијама може имати само посредне везе, а често несвесно или сасвим свесно и не жели да их има. У питању је, дакле, „оријентализам” у ширем и неспецификованом смислу, а никако некакав „културни неоосманизам”. Ако се наша тема постави у најпространији и отворени временски и цивилизацијски контекст, а уверен сам да је он сазнајно најперспективнији, онда је легитимно имати у виду факат да се истовремено суочавамо с исламском/османском/оријенталном компонентом у култури балканских народа. Овакав синоптички поглед не доводи, наравно, у питање сврсисходност парцијалних, уже предметно усредсређених исламолошких, османистичких и културолошких истраживања. Напротив! Без њихо-

вих драгоцених доприноса немогуће је поуздано напредовати на плану извођења закључака и формирања судова општијег важења. Али, подједнако је неприпоручљиво и апсолутизовати увиде до којих се дође на основу осветљавања само појединих аспеката сложене проблематике оријентализма у културама балканских народа.

У недостаку простора за разраду досад изнетих терминолошких и методолошких назнака на ширем спектру уметничког и књижевног материјала, ограничићу се на два карактеристична примера, први из области језика, а други музике.

Једно од најочљивијих и системски свакако најрелевантнијих манифестовања ограничности исламске/османске/оријенталне компоненте у култури балканских народа свакако су тзв. *турцизми*, односно речи оријенталног порекла које су, махом посредством османског турског, постале стабилни део лексике балканских језика. Турцизми су, заправо, један од најчвршћих кохезивних фактора онога што се у лингвистичкој балканологији назива „балкански језички савез”, пошто трансверзално повезују у мањој или већој мери различите језике Балканских народа и етничких група. Ниједан покрет језичког пуризма није успео да их истисне из живе употребе, иако им је дијапазон коришћења у целини разумљиво модификован и сужен. У науци, а и у најширој пракси, ове позајмљенице је уобичајено називати *турцизмима* и у том погледу није реално очекивати неко ново терминолошко решење. Као и у неким другим сличним случајевима уврежених терминолошких конвенција, подразумева се да термин није идеалан, али се не жели нарушавати распрострањена навика. Пошто многи турцизми изворно уопште нису турске речи, али су посредством османског турског језика (који представља једну фазу у историји турског језика) ушле у балканске језике, исправније би било називати их (језичким) *османизмима*, док би се термин *турцизам* примењивао на позајмљенице из турског језика. У најширем смислу, и турцизми (аналогно арабизми, фарсизми...) спадали би у категорију оријентализама. Могло би се рећи да све ово није ништа друго до непримерено терминолошко цепидлачење и педантерија, поготово у контексту наше теме. Уверен сам, међутим, да баш у том контексту никако није.

Дијахронијски посматрано, фаза лексичког позајмљивања на чије се резултате легитимно може применити термин *османизам*, у активном смислу се практично окончава с крајем османске епохе. Не превиђам интерференцију која је местимично локално настављена у вишејезичним срединама, у којима је остало туркофоног становништва, али је учинак те праксе из перспективе стандардних балканских језика ипак био

маргиналан. Не може, дакле, бити нових *османизама*, а сведоци смо настављања праксе спорадичног преузимања речи из турског, арапског или персијског језика на Балкану. Да ли су то *џурцизми*? Јесу, ако потичу из турског. Да ли *османизми*? Никако! Оријентализми? У сваком случају! Ствар делује крајње логично и једноставно. Али, не заборавимо да смо на Балкану, где увек постоји бар једно али... Ово „али” је од непосредног интереса за нашу тему.

Већ је констатовано да је балкански оријентализам активан и продуктиван. То важи и за тзв. *џурцизме*, посебно оне који то у ствари нису. У језичким варијантама којима говоре балкански муслимани, било да је у питању српски, бугарски, македонски, албански или ромски језик, увек је било пропорционално више „турцизама” него у говорима њихових хришћанских сународника, што је сасвим разумљиво и лако објашњиво. И вредносни однос према страним речима арапског, турског и персијског језика био је, дакако, другачији. Иста тенденција запажа се, с нешто другачијим идеолошким и политичким конотацијама, и у односу према „турцизмима” код Албанаца и Бугара исламске вероисповести. У овом погледу, могло би се, можда, говорити о (језичким) *исламизмима*, пошто је престиж те лексике и фразеологије происходио из повезаности са сфером ислама и његове културе. Ако се овоме дода и податак о типично османској вишејезичности у уским вишим круговима балканских муслиманских заједница, где се, поред турског, писало и на арапском и, мање, персијском језику, онда је јасно да је на лексичком плану била успостављена готово осмоза између домаћег и конгломерата „исламских” језика. У постосманском периоду муслиманске елите настоје да у својој средини конзервирају османски културни модел и заштите га од разних асимилационих пројеката и кампања нових немуслиманских носилаца власти и протагониста културне и језичке политике. Иако у дефанзиви, они у томе прилично успевају. У другој половини XX века, захваљујући особеном сплету унутрашњих и спољашњих околности, које је А. Поповић у више наврата уверљиво представио и објаснио (вид. нпр. *Посредници и мейџоре. Југословенски муслимани, 1945—1989*, Београд 1991), у Југославији је најбројнија муслиманска заједница у БиХ успела чак и да „у културном кључу” афирмише, као националне, многе темељне одреднице исламске димензије свог идентитета.

Пад комунизма и бурни догађаји који су током девете деценије прошлог века уследили на Балкану, а посебно на простору југословенске федерације која се на трагичан начин распадала, донели су квалитетне промене у статусу муслиманске

популације. БиХ је постала независна држава, а муслимани словенског порекла, који у њој чине релативну већину становништва, после деценија идентитетског лутања, определили су се за национално име *Бошњаци* и као такви су међународно прихваћени. Током процеса националног и државног конституисања интензиван је и напор да се конструише културна димензија самосвојног националног идентитета. Битан елемент те конструкције морао је неизоставно бити и језик. Ту се, међутим, као објективна тешкоћа, испречила реалност фундаменталног језичког заједништва Бошњака, Срба и Хрвата. С лингвистичког становишта посматрано, ова три народа говоре истим језиком, само што му, сасвим легитимно, одскора и званично дају три различита национална имена. Како би се ипак некако доказала и лингвистичка посебност босанског језика, уз инсистирање на неким фонетским маргиналијама, посегло се у ризницу „османског наслеђа”, па су се, уз оне у свакодневной употреби, почели оживљавати и давно заборављени „турцизми”. Ако се погледа неки од новонасталих речника босанског језика или прочитају репрезентативни узорци из типично бошњачке савремене књижевне продукције, јасно се читује да се одклон од српског и хрватског језичког израза настоји повећати силном употребом речи оријенталног порекла. Описана тенденција срачунате лексичке „оријентализације” језика нарочито је изражена код аутора блиских Исламској заједници у БиХ и у њеним публикацијама. Запажају се, штавише, случајеви стварања и увођења у употребу нових оријентализама, неоверених ранијом употребом у језику. Реч је, заправо, о творби новобосанских речи полазећи директно од арапског лексема, за шта је, наравно, потребно познавање арапског језика. Може ли се ту говорити о „турцизмима” или „османизмима”? Јамачно не, сем евентуално о „неоосманизмима” или „псеудоосманизмима” (вид. Д. Танасковић, „Социолингвистички аспекти идеологизације позајмљеница”, *Језик у савременој комуникацији*, Београд 1983, 96—115). Уосталом, К. Бугарел је тачно констатовао да је за идентитетску конструкцију савременог бошњаштва карактеристично позивање на исламско наслеђе, уз истовремено обезвређивање и одбацивање турске компоненте „османског наслеђа” („L’heritage ottoman dans les recompositions de l’identite musulmane/bochniaque”, *La perception de l’heritage ottoman dans les Balkans, Varia turcica*, 35, 2004, 91). Лингвистички, односно етимолошки гледано, ови неологизми су, дакле, *арабизми*, а социолингвистички *исламизми*. Тако се виталност и продуктивност „османског наслеђа” у једној домаћој муслиманској средини реализује кроз актуализовање првог атрибута из трочланог одређења *ислам-*

ске/османске/оријенталне компоненте културног идентитета балканских народа.

Потенцијална и актуална продуктивност исламског/османског/оријенталног културног наслеђа на Балкану произлази из дубинске структуре интериоризованих образаца доживљаја света и одношења према њему, као и особеног сензибилитета, тако да није (само) репетитивна и имитаторска. У делима неких уметника и књижевника има, наравно, и покушаја нестваралачког репродуковања традиционалних оријенталних форми и жанрова, најчешће из доктринарних/идеолошких или комерцијалних разлога, али се у таквим случајевима тешко уопште може говорити о уметности. И такви производи, међутим, испуњавају животни простор људи и доприносе стварању одређеног амбијенталног декора и културног окружења. Много су занимљивије појаве генерисања нових културних модела и уметничких стилова који се исходишно ослањају на традиционалне обрасце, али их дограђују, модификују, развијају, превазилазе, напуштају, пародирају, а каткад чак и негирају. Органски карактер уклопљености исламске/османске/оријенталне компоненте у културном идентитету балканских народа и исказује се управо у том потенцијалу инспирисања новог стваралаштва, укључујући и уметничко и књижевно. Јер, и превазилажење и напуштање представљају активан умни и креативни чин који не би био могућ без референце на сегменте традиције у односу на које се врше. Поједностављено и сликовито, то се могло, готово као илустрација, доживети на примеру композиције *Транзиција*, албанског уметника Е. Шкољолија, изложене на смотри „Балкан, раскршће ка будућности” (Болоња, 22—26. 01. 2004). Реч је о „фото-триптиху који приказује уметника у три руха — као обрзаног муслиманског верника, као социјалистичког пионира и као бљештаву икону нове, младе Европе” (L. Rosini, *Osservatorio sui Balcani*, 29. 01. 2004).

Сасвим супротан процес тече у неким муслиманским срединама, где се настоји ревалоризовати управо најдубљи, исламски слој оријенталног наслеђа. Тако се, рецимо, у БиХ и неким другим суседним крајевима с компактним муслиманским заједницама од пре извесног времена с посебном пажњом организовано негује извођење побожних исламских песама, илахија, укључујући и приређивање добро посећених концерата. Није мало ни књижевника који у својим делима теже идилично-носталгичној „реконструкцији” представе минулих времена, у којима су друштво и односи међу људима, наводно, почивали на поштовању традиционалног (= исламског) система моралних вредности. Сугерише се њихова супериорност над етички поремећеном данашњицом и пожељност бар делимич-

ног, новим реалностима примереног враћања тим „чистим изворима”.

Поред оваквог експлицитно селективног односа према исламском/османском/оријенталном културном наслеђу у муслиманским срединама Балкана, очитују се и знатно сублимиранији видови зрачења те супстратне компоненте. Тако се, на пример, запажа симптоматична склоност већег броја савремених муслиманских сликара, с једне стране, према црно-белој графици, а с друге према одређеним формама хиперреализма. Стручњаци претпостављају и тумаче да је у првом случају реч о стваралачком рефлексу традиционалне привржености линеарности, својствене арапској калиграфији, арабески и османској орнаментици. У другом, пак, проговара култ стрпљиве занатске обраде, смисао и љубав за појединости, за детаљ, својствени османској и, у ширем смислу, оријенталној мануфактури и примењеној уметности. Посредоване модерним уметничким средствима, ове и сличне снажне реминисценције најубедљивија су потврда непресушне виталности исламског/османског/оријенталног елемента у културном бићу балканских народа.

Неслућена развојна динамика обележила је током последње две-три деценије третман оријенталног наслеђа у балканској фолк и поп музици. При томе је однос према исламској и османској традицији музички битно релативизован. И даље се, међутим, на асоцијативном плану, несмањено рачуна на сентименталан и афективан однос већине Балканаца према представама које дочаравају свет исламског и османског Оријента, на „пусто турско”. У последње време је ова област масовне културе почела да привлачи све већу пажњу истраживача различитих стручних профила. Одабрао сам, за ову прилику, једно такво, истовремено музиколошко и социолошко истраживање, чији су увиди веома илустративни за наше појмовно и термиолошко разматрање комплексне, слојевите природе, структуре и савремене актуализације исламске/османске/оријенталне димензије у култури балканских народа. Реч је о студији финског музиколога Р. Куркеле *Производња Оријента. Једно тумачење бугарске џоуларне музике* (1997). Напомињем да је рад у оригиналу објављен на енглеском језику, а да сам се ја служио преводом на италијански (*Produzione dell'Oriente. Un'interpretazione della musica popolare bulgara*). Кад смо већ код превода, за нашу тему није без значаја и једна напомена преводиоца В. Г. Сканцанија: „Овај наслов је намерно двосмислен. 'Producing' у овом случају значи и 'производ' и 'произвођење' и треба да синтетизује тумачење које произлази из текста ... Настојао сам да двосмисленост очувам употребљавајући

генитивни облик који је у италијанском подједнако двосмислен: Оријент је и производ и произвођач.” Иако двосмисленост, у начелу, није препоручљива одлика научног дискурса, јасно је да би једнозначно дефинисање овако поливалентног феномена и његово свођење искључиво на пасивну објекатску или, пак, активну субјекатску реализацију представљало методолошки подједнако штетно огрешење о целовитост посматране појаве.

У уводном делу своје студије, Р. Куркела износи једну констатацију која има суштински теоријски и методолошки значај, у пуном сазвучју с оним што бих и ја у овом свом прилогу желео да истакнем: „Може се, заправо, учинити апсурдним говорити о оријентализму и оријенталним утицајима на Балкану. Примеренији термин био би ’оживљавање (*revival*) оријенталног’. Услед свог географског положаја и османске прошлости, сам Балкан је по много чему оријенталан.” Према да је истраживање Р. Куркеле усмерено на видове испољавања оријентализма у савременој бугарској *фолкџој* или *ејџнојој* музици, оно има општебалкански домашај. Ово стога што је, с једне стране, компаративно постављено, док је, с друге, познато да *boom* овог типа музике није нека бугарска специфичност, већ је, штавише, до њеног продора у Бугарску дошло током осамдесетих година XX века из југословенског (српског и македонског) музичког простора. Истом феномену у румунском контексту припада тзв. *manale* музика. Популарну бугарску музику с оријенталним мотивима Р. Куркела дели на два главна правца или језика, (1) тзв. *чалџу*, коју по градовима изводе цигански музичари, а чији је најпознатији жанр трбушни плес, и (2) нови бугарски *фолкџој* без циганских утицаја. Констатујући, затим, да изгледа како је плесни ритам чинилац који више од свих других везује популарну бугарску музику за оријентализам, Р. Куркела своје истраживање концентрише на други, иновативнији и крајње еклектичан правац популарне музике (*фолкџој*), мање везан за турско наслеђе. Што се, иначе, доприноси Цигана тиче, познато је да су они први на Балкану прихватили музичке иновације које су дошле с Османлијама, укључујући и употребу више разноврсних дувачких инструмената и удараљки, по чему су све до данас остали познати. Музиколог Даница Петровић запажа да су се хришћани у Османском царству забављали уз звуке фрула и гусала, а да данас њихови потомци трубу, преузету од Турака, величају као свој национални инструмент првог реда. „Оно што је било незамисливо у XVI и XVII веку постало је преовлађујуће у XX и на почетку XXI века”, констатује она („Слојеви музичких култура

у приватном и јавном животу”, *Приватни животи у српским земљама у освић модерној доба*, Београд, 2005).

На основу продубљене музиколошке и културолошке анализе, у чије се појединости нећу, наравно, овде упуштати, фински експерт показује да „се оријентални стил доживљава, пре свега, као, егзотичан, као страна *дружоси* (*alterità*) која, међутим, звучи познато и оспокојавајуће”. Привидно парадоксално, а заправо закономерно и логично: *дружоси* која звучи познато и оспокојавајуће! Иако, дакле, „изгледа да у оријенталном *фолкџоју* митови у вези с османском прошлoшћу представљају изузетке” и премда „оријентализам *фолкџоја* као да пренебрегава представе повезане с османском културом и с модерном Турском”, дубока укорененост исламске и османске компоненте у сензибилитету бугарског (могло би се слободно рећи и балканског) човека чини да он новокомпоновани, хибридни оријентализам, увезен с разних страна, од Арабије до Индије, доживљава као нешто блиско и познато. На исти феномен је, свакако, само у домену књижевног оријентализма, мислио и М. Ангелеску, пишући о томе како су румунски литерати доживљавали оријенталне теме и мотиве у романтичарској књижевности XIX века: „За њега (тј. румунског књижевника) Исток није био, као за западне писце, откриће (*découverte*), већ поновно откривање (*re-découverte*), ревалоризовање старих традиција” (*Literatura română și Orientul*, Букурешт, 1975, 179). О књижевности ће, иначе, још бити речи нешто касније.

С обзиром на све оно што је досад изнето у вези с образлагањем оправданости примене тројног појмовно-термиолошког одређења исламско/османско/оријенталне компоненте у култури балканских народа, уверен сам да наредне методолошке назнаке неће бити потребно шире аргументовати.

Прва констатација је, заправо, већ неколико пута изречена. Она неупућеном, а и понеком стручњаку, може деловати излишно, али ме искуство учи да је уистину фундаментална: *Исламска/османска/оријентална компоненти интегрални је део културног идентитета балканских народа*. Ову тврдњу није тешко доказати. Неупоредиво је теже, међутим, обезбедити да је сви Балканци који се на ма који начин баве културом, али и идеологијом и политиком, схвате, прихвате и почну се у складу с њеним импликацијама, свако у својој области деловања, рационално и одговорно понашати. Јер, и научно изучавање и валоризовање исламског/османског/оријенталног културног наслеђа у Југоисточној Европи одувек је било оптерећено и у знатној мери детерминисано непримереним степеном идеологизације и политизације. То је резултирало некохерентношћу, непоузданошћу и противречношћу многих судова и оцена ве-

заних за ову тематику, а они су се кретали (а и данас се крећу) у распону од негирања постојања и значаја оријенталне компоненте у властитој националној култури до њеног некритичког позитивног вредновања и апсолутизовања. На овај други моменат ћемо се још кратко вратити, а што се бесмислености „негационистичког” става тиче, довољно је подсетити на непоресиву чињеницу да су оријентални елементи снажно и трајно обележили и структурно прожели и оне најдубље, базичне сегменте културе, као што су језик, одевање, исхрана и музика.

Будући да моја тема није материјална култура, на том аспекту се нећу задржавати. Морам, ипак, указати на једну веома речиту и илустративну појаву. Ни за кога, верујем, није тајна да се тзв. специјалитетима балканске кухиње у претежном броју случајева сматрају баш јела оријенталне провенијенције, махом хибридног „левантског” типа. Куриозитета ради, поменућу да се на *web*-сајту једне егзотичне и од Балкана свакако удаљене „организације поклоника Кришне-Исвара”, као најрепрезентативнија *Грчка* јела међу највећим доприносица балканске традиције светској кухињи” наводе: *јоџурџи*, *суџиџијаш*, *мусака*, *долма(дес)* и, наравно, неизоставна *баклава*! Ствар је, дакле, с јелима и неким безалкохолним пићима више него јасна и недвосмислена. Проблем почиње с онима који се редовно освежавају јогуртом, радо једу мусаку и сладе се баклавама, а ипак не трепнувши поричу постојање и значај оријенталне компоненте у свом „европском” идентитету и у националној култури о чијој заштити мисле да су позвани да се брину. Такви наносе већу штету, и у животу друштва и у науци, него што се то обично уочава и јавно констатује. Шаљиво и као симпатична конверзацијска „општа места” у балканским разговорима доживљавају се вечна спорења о „турској”, „грчкој” или „босанској” кафи. Она су, међутим, социопсихолошки веома индикативна, као израз непревладаног рефлекса „национално коректног” зазирања од порекла неких интегралних компоненти сопственог културног идентитета и свакодневног живота. Спор о томе да ли је *баклава* производ грчког или турског посластичарског генија недавно је изазвао прави дипломатски инцидент. Грчки експерти позивају се на археолошке доказе и на византијско порекло ове чувене послastiце, док из посластичарске престонице Турске Газиантепа индигнирано поручују да „колач султана и султан међу колачима” може бити само турски проналазак, а није уопште искључено да су султански посластичари рецепт преузели од (арапских) мајстора из Алепа!

Други важан моменат, о коме је такође делимично већ било речи, а за који је А. Поповић не тако давно поново ука-

зао да је од суштинске важности за исправно разумевање „османског наслеђа” (и промена до којих у вези с њим у новије време долази на Балкану), јесте различита перцепција тог наслеђа од стране двеју групација становништва у балканским земљама, муслиманског и немуслиманског (вид. „*Quelques réflexions au sujet de l’héritage ottoman dans la recomposition politique et identitaire des sociétés balkaniques à l’heure actuelle*”, *La perception de l’héritage ottoman dans les Balkans*, Париз 2004, 129—130). У начелном смислу, муслиманско становништво доживљава исламско/османско/оријентално културно наслеђе као важан формативни фактор свог етичког и националног идентитета, поготово кад представља и кључно разликовно својство у односу на културу блиских и сродних народа (нпр. Бошњака у односу на Србе и Хрвате). Став према том наслеђу је код њих, укупно узевши, позитивнији. За балканске немуслимане, пак, исламско/османско наслеђе у историјској свести, а и у савремености, претежно се везује за мрачне странице националне прошлости, за „ропство под Турцима”, и читав систем представа који је на темељу те перцепције током векова уобличен. Јасно је, дакле, да су балкански хришћани склони негативном односу према исламском/османском културном наслеђу. У обама случајевима, међутим, при истраживању конкретних појава ваља бити крајње опрезан, научно скрупулозан, критички будан и аналитички објективан. Јер, уз опште важење изнете констатације о различитом вредновању исламског/османског наслеђа у муслиманским и немуслиманским срединама, у амплитуди између искључиво позитивне и искључиво негативне перцепције, које су, заправо, идеалне апстракције, испољава се, на обема странама, велико богатство, читав спектар нијанси. Постоје ситуације у којима, услед особеног сплета историјских, друштвених, идејних, политичких, па чак и индивидуалних околности, појединци или целе групе муслимана испољавају критички и одбојан однос према елементима исламског/османског система културних вредности, док су, с друге стране, познати случајеви наглашено позитивног односа с немуслиманске стране према тим истим вредностима. О овом аспекту се мора нарочито помно водити рачуна у домену књижевности, јер је она често бивала, а и данас је, један од привилегованих медија и канала посредовања различитих друштвено релевантних ставова. Каткад и до границе чисте инструментализације. Уметничке и естетске консидације у таквим приликама одлазе, наравно, у други план, а неретко бивају и злоупотребљене.

Историјска стварност Балкана упућује нас и на претпостављање једне дубље закономерности или, можда, веома веро-

ватне хипотезе, а која лежи у основи претходне констатације о различитом односу муслимана и немуслимана према исламском/османском културном наслеђу. Опстанак сразмерно бројних аутохтоних муслиманских заједница на Балкану и после повлачења Османлија знатно је отежао складно уклапање исламског/османског сегмента у једну целовиту („званичну”) визију културне прошлости код балканских народа. Таква, специфична етно-конфесионална конфигурација постосманског Балкана учинила је да сагледавање и рационализација културних појава и токова из прошлости буду трајно оптерећени дисконтинуитетима и реметилачким постојањем „страних тела”, у вези с којима се савременици никада нису могли споразумети. Сасвим другачија је била, рецимо, ситуација на Иберијском полуострву и, донекле, на Сицилији. Премда је реч о историјски удаљенијим епохама, с неподударним културним конфигурацијама, ипак је симптоматично како су Шпанци раздобље Андалузије уградили и хармонично интериоризовали у пројекцију матичне линије развоја своје националне културне традиције, као њено оригинално богатство, тако да је велики познавалац ове проблематике Р. Менендес Пидал једну своју студију без зазора могао насловити *Шпанија, карика између хришћанства и ислама* (1956).¹ Али, после *Reconquista*-е, нестало је било живих заједница које би наставиле да негују особену андалузијску муслиманску културну синтезу, што је олакшало њено интегрисање у националну културу католичке Шпаније. „Одавно је код Шпанаца запретано сећање на кордовске халифе”, констатује овим поводом бугарски османиста Вера Мутафчијева, настојећи да објасни разлоге због којих нешто попут плодносног андалузијског исламско-хришћанског културног синкретизма није било могуће на Балкану (*Навиканије Балкани*, Софија 2001, 125). Речена културноисторијска чињеница, међутим, нимало не умањује нелагодност коју данашњи Шпанци све више осећају пред „имигрантском муслиманском реконквистом” која полази с истих обала с којих се некад давно у освајање иберијских хоризоната отиснуо Тарик ибн Зијад. Бал-

¹ До коначног убрајања андалузијских тековина у позитиван историјски салдо шпанске културе није дошло брзо и без тешкоћа. Део конзервативне и традиционалистичке католичке интелектуалне средине, блиске клерикалним круговима, дуго и упорно је оспоравао и само постојање синкретичке арапско-шпанске цивилизацијске синтезе, а камоли тек неки њен трајни удео у обликовању националне културе. Одлучујуће културолошко отварање на овом осетљивом плану донео је критички покрет духовне либерализације током XIX и почетком XX века, у оквиру којег је деловао и тзв. арабистички правац, посебно активан у домену историје књижевности (вид. нпр. А. Castro, *España en su Historia*, Buenos Aires 1948).

кан је, више векова касније, у овом погледу имао другачију судбину. Она му је подарила јединствену живу културну разноврсност и неслућени цивилизацијски потенцијал, али и засад тешко премостиве препреке у проналажењу бар минималног „заједничког именитеља” (и то не само у култури!) међу компонентама те разноликости, како би до речи дошло оно што је Марија Тодорова назвала „моћном онтологијом Балкана”, а о чему је *ante litteram* писала и српска књижевница Исидора Секулић.

Током османског периода, дихотомија између токова уметничког и књижевног стваралаштва муслимана и немуслимана била је потпуна, ако се изузму неке појаве у народној књижевности, за коју су и иначе карактеристични већа транснационална мобилност и интензивнија регионална, па и шира интерференција. Довољно је, као илустрацију, поменути чувеног Насредина Хоџу, у разним видовима присутног у фолклору свих балканских, а и многих небалканских народа. Слично стоји ствар и с пословицама и другим народним умотворинама, од којих многе имају изразити интернационални карактер и распрострањеност. Уопште, оријентални елементи у народној књижевности на Балкану одликују се високим степеном органске адаптираности и интегрисаности, што је познато својство тзв. „културног позајмљивања” (Л. Блумфилд) у свакодневном животу и саобраћању људи током дужег времена. Ти елементи се, по правилу, више и не осећају као страни. Они, штавише, под одређеним околностима могу постати и полазиште за настајање оригиналних уметничких творевина балканских народа. Одличан пример овакве стваралачке прераде османског предлошка јесу трансформације познатог турског позоришта сенки, с главним јунаком Карађозом (Karagöz), у разним балканским срединама. „Прихватано уз иновације које су му свака балканска земља и сваки народ даривали, а тиме га и преиначавали и богатали новим ликовима, садржајима, матерњим језиком и др., позориште Карађоз је све више и више престајало бити искључиво турско, а све више балканско” (вид. Д. Антонијевић, „Карађоз”, *Градска култура на Балкану (XV—XIX век)*, Београд 1984, 407). Занимљиво је напоменути да је грчка „национализација” Карађоза (= Karaghiozis) уследила после ослобођења од Турака, половином XIX века! Сасвим је разумљиво да јунаци муслиманске/бошњачке и српске епске народне поезије не могу бити исте личности, већ, напротив, љути противници. Чињеница је, међутим, и то да је вероватно најпопуларнији лик у српској, а веома присутан и у бугарској и македонској народној традицији, Краљевић Марко/Крали Марко, који се стално надмеће с Турцима, прихваћен и у турском

предању, а да он с готово синовљевским поштовањем говори о „цару у Стамболу”, чији је у стварности вазал и био. Још је комплекснији и поливалентнији, рецимо, третман лика Црног Арапина у фолклору балканских народа.

У градским муслиманским срединама на Балкану, поготово онима које су имале већи административни значај или биле саобраћајна чворишта, али и у појединим мањим местима с посебним карактеристикама и престижом у координатама османског система вредности, неговала се писменост и књижевност на оријенталним језицима, турском (османском), арапском и персијском (XV—XIX век). Немуслимани с том активношћу нису, природно, имали никаквог додира, али је, заузврат, без обзира на то што је настајала на страним језицима, та литеарна оставштина легитимни (у вези с овим мишљења су подељена) део културног наслеђа савремених Бошњака, Македонаца или Албанаца муслиманске вере и традиције и они углавном настоје да се према њој тако и односе. Миодраг Поповић разложно указује и на то да, на одређеном нивоу културних токова, „сем у врховима међу писцима и учењацима”... „у ствари дисконтинуитета и нема”, јер је „оријентална култура и књижевност тихо другим каналима упловила у наше духовне воде и прелила се и међу православне Србе” („Језикотворац”, *Познице*, Београд 1999, 31). У балканској књижевности на оријенталним језицима препознатљиви су све оне врсте, жанрови и форме, како прозни тако и поетски, који су неговани у османској литератури. Аутори су делом били Турци, привремено или трајније настањени на Балкану, а делом и муслимани локалног порекла, иако је такво разврставање у османском теократском и на свој начин космополитском друштву било прилично релативно. У погледу вредновања књижевне продукције на оријенталним језицима исказују се опречни судови, знатним делом одмеравани ванкњижевним мерилима. У муслиманским срединама изражена је тенденција њеног прецењивања, као једног од битних упоришта савременог националног идентитета (нарочито код Бошњака), док је неки немуслимани оцењују као неоригиналну, осредњу и провинцијску, с тек по којим вреднијим узлетом. Истина је, по свој прилици, негде на средини. Та литература, у целини, свакако није била равна оној која је настајала у Истанбулу и у још неколико великих центара Царства, али је и провинцијалност у османском контексту доста релативан појам. Свуда се поштовао исти литеарни канон, хомогеност виших друштвених класа на нивоу целог простора Царства била је у доброј мери остварена, а покретљивост за оно време завидна. Радован Самарџић је још пре више од две деценије разложно указао на то да је „образо-

вањем Турског Царства југоисточна Европа постала јединствено подручје, бар кад је градски живот у питању, са земљама Блиског истока” („О градској цивилизацији на Балкану XV—XIX века”, *Градска култура на Балкану (XV—XIX век)*, Београд 1984, 2—3).

Мада се истраживачко и описивачко занимање за локалну књижевност на оријенталним језицима, посебно за ону у Босни и Херцеговини и у суседним областима насељеним муслиманима спорадично и раније испољавало, оно је током друге половине XX века добило нове импулсе и значајне научне прилоге. Иако, наравно, ово подручје и даље остаје занимљиво за науку и нуди многе епистемолошке изазове, с обзиром на релативно добро стање проучености, не сматрам сврсисходним да се овом приликом упуштам у ширу елаборацију. Заинтересовани ће у приложеној селективној библиографији наћи избор наслова из постојеће обимне литературе из ове области.

Засебан вид писмености и књижевног израза међу домаћим балканским муслиманима (у БиХ, суседним областима и код Албанаца), представљају тзв. алхамијадо (*aqamiado*) текстови. Реч је о пракси писања матерњим језиком, али арапским алфабетом, при чему се он у мањој или већој мери прилагођава тој сврси (тзв. *arebica* у Босни и Херцеговини). И ова продукција је сада већ прилично добро проучена. Из разумљивих разлога, као манифестацији непрекинутог континуитета књижевног изражавања на босанском језику и у условима апсолутне доминације инојезичне османске културе, овој баштини је у процесу конституисања бошњачке нације поклоњена значајна пажња. С друге стране, *aqamiado* текстови представљају и веома захвалну грађу за одређена лингвистичка истраживања, па су и с тог аспекта били предмет озбиљних студија. Укупно узевши, књижевна вредност *aqamiado* продукције је релативно скромна (у односу на књижевност писану оријенталним језицима), а жанровски и тематски обухвата и религијске и профане саставе, често дидактичке и поучне намене. Има примера једноставних, али свежих, па и духовитих творевина које сведоче о непосредној инспирисаности својих састављача ликовима, догађајима и појавама из народне свакодневице. У културолошком смислу, *aqamiado* књижевност одражава, на специфичан начин, висок степен исламске/османске акултурације у појединим домаћим муслиманским заједницама Балкана. Логично је да се ова пракса после одласка Османлија и излагања целокупног простора Балкана из османске цивилизацијске сфере није могла дуже одржати, премда се примерци *aqamiado* текстова у Босни и Херцеговини спорадично јављају све до пред Други светски рат.

С обзиром на тему мог прилога, од значаја је констатовати још једну карактеристику балканских друштава током османског периода. Она је општег важења и зато суштински битна за разумевање и правилно тумачење токова и садржаја социјалне и културне динамике у османско, али и постосманско доба. Реч је о томе да се „у балканској цивилизацији поствизантијског времена” видно разликују два слоја, сеоски и градски. Село је, у великој мери, било одвојено од града и оно се, као затворена и аутохтона средина, вековима споро развијало и мењало, па је у знатно мањој мери од градова било пријемчиво за османске утицаје. Штавише, у народу се „град доживљавао као стран, опасан, непријатељски, турски, оличење туђинске власти” (вид. А. Фотић, „Ограничена приватност у раном модерном добу”, *Приватни животи у српским земљама у освић модерној доба*, Београд 2005, 11). Баш зато се, како запажа Р. Самарџић, у време националног препорода балканских народа, после ослобођења од Турака, у свим антропогеографским и етнолошким истраживањима „предност давала селу, као најважнијем облику друштвеног и привредног живота народа. Село се, с разлогом, сматрало основом без које се не би могла остварити национална обнова” („О градској цивилизацији на Балкану XV—XIX века”, *Градска култура на Балкану (XV—XIX век)*, Београд 1984, 1—2). Градска цивилизација на Балкану тек касније је привукла пажњу, јер се показало да „здрава сеоска основица” сама ни издалека нема довољно носивости да изнесе националну обнову која је, уз афирмисање аутохтоних народних вредности и врлина, у исти мах морала да значи и модернизацију, односно европеизацију. Тако је, привидно парадоксално, али заправо цивилизацијски сасвим логично, у културном смислу до знатне мере оријентализованом балканском грађанству пало у део да спроводи „деосманизацију” градске културе у новом, националном кључу. Уз демографску „инфузију” из сеоских средина, оно се показало дорасло задатку и положило историјски испит. Један од разлога је свакако и тај што је између трију цивилизацијских кругова, унутар којих су живели балкански народи, османског, аустроугарског и млетачког, упркос свим препрекама, постојала комуникација, идејна и културна интеракција.

Сви немуслиmani у Османском царству били су грађани другог реда, што се и у свакодневном животу санкционисало низом дискриминаторских прописа и сегрегацијских забрана. У укупној морфологији града и устројства живота у њему инсистирало се на симболичкој и „визуелној доминацији ислама” (А. Фотић, „Између закона и његове примене”, *Приватни животи у српским земљама у освић модерној доба...*, 52—57). Уз

сва статусна ограничења, немуслиманима је било дозвољено да живе у свим градовима и у свим њиховим деловима, укључујући и муслиманске четврти (*махале*), тако да су они несметано и живо саобраћали с Турцима. Узор господског начина живота за њих није могао бити други него онај османске друштвене елите и они су га, у мери у којој им је то било могуће, подражавали (у градњи кућа, уређењу ентеријера, одевању итд.). Упознавању с престоничким културним стандардима доприносила су и путовања одређених категорија немуслиманских поданика у Истанбул и друге веће градове Царства. Путовање за хришћане није било једноставно и без ризика, али се ипак повремено одлазило, често у групама, ради веће сигурности. Највише су, по природи посла, путовали трговци, затим епископи и митрополити, монаси, а и имућнији грађани, ради завршавања какве важне административне ствари или на хаџилук у Јерусалим.

Одлазак Османлија није могао преко ноћи донети неке нове, европске стандарде и мерила, тако да је и „деосманизација” градске културе текла поступно, а представници национално високо свесног балканског грађанства у формирању спочетка су изгледом више личили на Турке него на Европљане. За ту ситуацију веома је илустративан пример великог реформатора српског језика Вука Стефановића Караџића (1787—1864), иначе учесника Првог и Другог српског устанка против Турака. На питање зашто је овај заслужни Србин и у Бечу носио фес, познати савремени српски песник Матија Бећковић духовито је одговорио: „Зато што му глава још увек није била за друге капе.” У глави, међутим, Вук је имао сасвим јасну представу о месту османског наслеђа у српској народној култури коју је афирмисао, па је у свом епохалном *Српском рјечнику* (1818, 1852) пуристичке метле поштедео велики број турцизама. Пример Вука Караџића, иако изузетан, може послужити као парадигма односа према Турцима и свему турском који је био, у мањој или већој мери, својствен водећим балканским интелектуалцима и књижевницима током друге половине XIX и на почетку XX века. Био је то, у суштини, здрав и рационалан став, без непотребних комплекса, јер је национална победа била извојевана, Турци поражени и већином протерани, а њихова култура и даље ближа и познатија од европске, којој се тежило, не без извесног зазирања од наглих промена и новотарија. „Тако у време када ослободилачка мисија Србије још није у потпуности окончана ... јавља се делимично анахрона, али у културолошком и књижевноисторијском смислу веома занимљива тежња ка бекству на Оријент, или ка повлачењу у свој духовни, измишљени, измаштани Оријент, не би ли се та-

ко нашао свет у коме су недостаци новог доба још непознати”, писао је историчар и теоретичар књижевности, оријенталиста Иван Шоп, закључујући да, за разлику од Турака, „исламска култура није сматрана непријатељском ни у време Првог и Другог српског устанка” (*Исток у српској књижевности*, Београд 1982, 24, 26). Чак и велики српски и црногорски песник и владика Петар Петровић Његош (1813—1851), који се у *Горском вијенцу* (1847) немилосрдно обрушава на „потурице” (тј. исламизоване Црногорце), ничим не показује било какву одбојност према исламу као таквом, што се може наслутити и из чувеног предавања Николаја Велимировића *Религија Његошева*. Проблеми у рецепцији исламске/османске/оријенталне компоненте балканског културног наслеђа наступили су, углавном из идеолошких и политичких разлога, тек касније, кад су Балканци у већој мери постали Европљани.

У односу на описано стање у младим балканским националним државама, сасвим другачију је судбину исламско/османско културно наслеђе имало у компактним и бројним аутохтоним муслиманским заједницама које су опстале на Балкану и после повлачења Османлија (пре свега у Босни и Херцеговини и Албанији, а делом и у тадашњој „Старој и Јужној Србији” — Македонији и Косову и Метохији). Ове заједнице су наставиле да негују исламско/османско наслеђе као своју матичну, живу културу, у координатама могућности које су пружали правни системи и административна пракса немуслиманских држава чији су поданици/грађани постали. У Аустроугарској су, рецимо, услови за очување националних, културних и верских специфичности били сразмерно повољни. Ове домаће муслиманске заједнице преузеле су, заправо, од Османлија улогу колективног посредника између оријенталне културе и својих хришћанских суграђана и суседа (И. Шоп, *op. cit.*, 19). Из тог новог, блиског посредништва, у измењеним историјским и друштвеним околностима, родили су се и проблеми и неспоразуми у културној, и не само културној, интеракцији.

Издвојено треба посматрати, наравно, албански случај, јер су Албанци, с једне стране, већински муслиманске вероисповести, док, с друге, код њих трорелигиозност резултативно није угрозила општу свест о припадности истом националном корпусу.² Поред осталог, у разматрању културне проблематике,

² Уобичајено је рећи да је „Албанац пре свега Албанац, а тек онда муслиман, православца или католик”. Иако изразито несклона поједностављеним и стереотипним судовима о сложеним појавама, чак и француска научница Натали Клејер, у својој фундаменталној студији о пореклу и уобличавању албанског национализма, не може а да не констатује да се „аконфесионално виђење националног идентитета (код Албанца) одржало” и постало једна од те-

не треба изгубити из вида ни важну чињеницу да је реч о областима Балкана које су најдуже остале у саставу Османског царства, што је свакако инхибирало и успорило процес националног освешћивања у модерном смислу.

Уз извесно прилагођавање природи књижевног „оријентализма” на Балкану, И. Шоп се у својој већ поменутој студији теоријски служи тезом познатог руског оријенталисте И. Брагинског о „западно-источној синтези”, као „результату историјског процеса и заједништва различитих цивилизацијских традиција на истом тлу” (И. Шоп, *op. cit.*, 18). Тиме се и у овој области манифестује методолошко напуштање једнодимензионалног и механицистичког појма „утицаја”, који је дуго доминирао аналитичким апаратом књижевноисторијских и компаративистичких студија. Видови и динамика актуализовања појава, токова и тенденција у књижевном сегменту балканске „западно-источне синтезе”, повлачењем Османлија улазе у квалитетно нову историјску фазу која траје све до наших дана. Конкретни облици испољавања, односно смисла и начина уграђивања исламске/османске/оријенталне компоненте у књижевно дело изразито су разноврсни и индивидуално профилисани, што је и разумљиво кад је реч о уметничкој књижевности. Сваки писац је свет за себе и заслужује засебан приступ, разумевање и тумачење. Уочавају се, ипак, типолошки афинитети међу одређеним литерарним појавама балканског књижевног оријентализма, што је И. Шопа навело на покушај успостављања неке врсте прелиминарне, радне класификације. Иако изнета као провизорна и настала углавном на материјалу српске књижевности, мислим да је ова типолошка класификација издржала пробу времена и каснијих истраживања, и то не само српске, већ и других балканских књижевности.

На основу порекла оријентализма, тј. оријенталних елемената, као и функције тих елемената у књижевним делима, могло би се, према И. Шопу, говорити о трима типовима оријентализма у књижевности: (1) искуственом, објективно-историјском типу, (2) литерарном типу и (3) интегралном типу. *Искусвени, објективно-историјски тип* односио би се на оријентализам, тј. преузимање исламских/османских/оријенталних елемената непосредно из делимично оријентализоване животне средине и из додира с домаћим муслиманима и Турцима, о чему је у овом огледу већ било речи. *Литерарни тип* односио би се на стваралачке подстицаје са Запада, тј. на утицај европ-

мељних компоненти доминантног тока националистичког дискурса (N. Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Париз 2007, 710).

ског романтизма и постромантизма, у којима је оријентализам био веома изражен. Пријемчивост балканских писаца, и интелектуалаца уопште, за те подстицаје била је веома наглашена, управо зато што њихов доживљај Оријента, као што је већ раније показано, није био нити је могао бити искључиво литераран, „књишки” и апстрактан. Оријент је био део њиховог цивилизацијског, а за многе и личног искуства, интегрални део културног идентитета и погледа на свет. А сада је одједном та „tendresse coupable” добијала неопозиву мисаону и уметничку оверу са самих врхунаца књижевне Европе којој се свим силама стремиле! Због тога се искуствени и литерарни тип оријентализма неретко стваралачки сједињују у веома успелим и самосвојним књижевним остварењима. Може се рећи да је код најбољих писаца управо тако, док је нестваралачко подражавање и понављање, било стереотипне представе о „турском зулуму”, било разнежених и сладуњавих романтичарских алегоричних „мистичног, сунцем обасјаног Оријента” остало резервисано за поворку безличних и неоригиналних епигона, каквих је увек било у свим књижевностима, па и у балканским. Симптоматично је, у овом контексту, приметити да је код румунских романтичара, који су у традицији и искуству имали мање непосредних, животних контаката с исламском/османском културом, изразито надмоћан литерарни тип оријентализма. Карактеристичан је, у овом погледу, експлицитни, готово програмски песнички оријентализам књижевника, револуционара и дипломате Димитрија Болинтинџануа (1825—1872). Па ипак, уз сав филооријентализам и настојање да се исправи „искривљена слика о примитивном и суровом Истоку”, створена кроз не баш увек пријатне односе с Османлијама, учени румунски путописци (нпр. Т. Кодреску /1819—1894/ или Димитрије Ралет /1817—1858/ настоје да оцртају „један тип човека који се налази на сусретишту токова романтичарске књижевности Запада и изворних традиција” (вид. М. Anghelescu, *op. cit.*, 179).³ Стваралачки спој литерарног и искуственог оријентализма није само балканска специфичност, мада је на Балкану, из разумљивих разлога, најизраженији. Ова појава јавља се готово свуда где су постојале непосредне везе и историјска интеракција између Запада и (исламског) Истока, па тако, рецимо, и

³ М. Ангелеску је, тако, 1979. године издао друго, критичко издање путописа свестраног Д. Ралета *Успомене и утисци с пушта у Румунију, Бугарску и Констанинџиновољ* (први пут објављеног у Паризу 1858. године). У веома инстрективном предговору приређивач указује на документарну и књижевну вредност овог дела, у коме је аутор превазишао свој ламартиновски меланхолични, романтичарски „оријентализам” и склоност егзотици, дајући живу и реалистичну слику крајева кроз које је пропутовао, а првенствено „европске Турске”.

код таквих писаца као што су Пушкин, Љермонтов или Толстој. Они су је, дакако, исказали са својственом им „особитом уметничком интуицијом”, што је, као потенцијално подстицајно, оцењено и на Западу (С. Велтман, *Восток в художественной литературе*, Москва—Лењинград 1928, 137).

Помињањем имена ових руских и светских књижевних великана, за чије стваралаштво оријентализам свакако није од превеликог значаја, али је у одређеној мери несумњиво видљив, стижемо до трећег, *интегралног типа* оријентализма у балканским књижевностима. Он је сигурно најзанимљивији, уметнички најделотворнији, а свакако данас и најактуелнији вид присуства исламске/османске/оријенталне компоненте у књижевности балканских народа. Ево како И. Шоп, рекао бих истовремено прецизно и сажето, дефинише овај трећи тип оријентализма: „Однос према Оријенту успоставља се на различитим равнима дела, а манифестује се у различитим видовима, и у различитом интензитету, али је готово увек заиста интегралан, тако да је, у појединим делима, тешко рећи где му је исходиште и полазиште — у типологији или елементима књижевне слике, у карактерологији лика, у оствареној, мање или више аутентичној атмосфери средине, у топографском или топонимском одређењу дела, или пак у мисаоној структури која кореспондира са схватањем и осећањем света карактеристичним за оријентални филозофски круг, али преко којег сеже до универзалних истина. Тежња ка универзалним открићењима одређује у овом случају функцију оријентализма: улога оријенталних елемената стога постаје шира и значајнија, као подлога за универзалне исказе и комплекснију уметничку истину” (И. Шоп, *op. cit.*, 28—29). Нагласио бих оцену да су у овом случају *оријентални елементи подлога за универзалне исказе и комплекснију уметничку истину*. Није ли то најубедљивији доказ тврдње, на којој инсистирам од почетка, да је исламска/османска/оријентална компонента интегрални део савременог идентитета балканског човека, како муслимана тако и немуслимана? Није ли то, истовремено, и њена најпотпунија стваралачка валоризација и уметничка транспозиција, ка плану универзалних истина и вредности? Одговор може бити само потврдан, али се до његовог општег прихватања у хетерогеним балканским срединама прилично тешко стиже. Ту смо, заправо на клизавом терену вануметничких и ванкњижевних, идеолошких, политичких и менталних разлога који отежавају рационалну и растерећену рецепцију савременог, интегралног књижевног оријентализма у балканским литературама. У појединим круговима муслиманских, али и немуслиманских средина у балканским земљама сразмерно споро и несигурно се пробија схвата-

ње да елементи оријенталне провенијенције у делима писаца као што су, на пример, Панаит Истрати, Бранислав Нушић, Иво Андрић, Исмаил Кадаре, Антон Дончев или Меша Селимовић нису само пуки денотативни цитати, срачунати да пројектују овакву или онакву слику о исламу или муслиманима, већ једно од средстава и путева уобличавања и саопштавања неупоредиво сложеније уметничке истине универзалних мета, а неретко и домашаја. Интерпретативним свођењем њиховог оријентализма на ниво острашћеног, идеолошког и дневнополитичког дискурса највећа штета не наноси се тим светски признатим писцима, већ управо достојанству цивилизацијске компоненте коју такви душебрижници својим критикама и нападима, наводно, узимају у заштиту. И она је, срећом, трајније имуна на такву „одбрану”.

Премда је добро познавао више балканских градова с изразитим источњачким обележјима, а донекле и турски језик, Б. Нушић (1864—1938) у својим приповеткама „није непосредно сликао ниједан од постојећих градова, ни у Македонији, ни на Косову, а још мање у Босни и Херцеговини, већ је од бројних слика и елемената градова, вароши и касаба у којима је службовао или кроз које је пролазио градио своју, неидентификовану и неименовану средину негде у Румелији, на Косову или у Македонији” (И. Шоп, *op. cit.*, 98). Иако у својим упечатљивим ликовима из чаршије или „проклете авлије” Иво Андрић (1892—1975) није сликао домаће муслимане (Бошњаке), Турке или Јевреје, већ је мајсторски портретисао Човека, дочекао је да му у Вишеграду буде срушена биста, а књиге избациване из школских програма и спаљиване, јер је, наводно, „широ мржњу према исламу и муслиманима” и „нанео више штете Босни од свих војски које су кроз њу у прошлости пролазиле” (вид. Д. Танасковић, „Рецепција дела Иве Андрића у југословенској муслиманској средини”, *Иво Андрић у своме времену*, Београд 1994, 221—233). Пуне четири деценије након првог објављивања познатог романа Антона Дончева (р. 1930) *Време разделно* (1964), у Бугарској се и даље води полемика о томе није ли он тим делом распиривао антитурска и антимуслиманска осећања (вид. Д. Правдомирова и М. Тодорова, *Българската литература и Антон Дончев*, Софија 2005). На подељена мишљена и противречан пријем код домаће критике наишли су и „историјски романи” угледног историчара и османисте Радована Самарџића (1922—1994) *Мехмед-џаца Соколовић* (1971) и *Сулејман и Рокселана* (1976) и његове бугарске колегинице Вере Мутафчијеве (р. 1929) *Хроника смутних времена* (1965) и *Џемов случај* (1967). Самарџићу је, од неких српских колега замерано на наводно превеликим симпатијама за „лик и дело”

великог везира Мехмед Паше Соколовића, иначе српског по-
рекла, дакле „издајника”, док је Мутафчијева доживела, с му-
слиманске стране, прекоре сличне онима који су упућивани
Дончеву. Могло би се навести још примера, али је то за ову
прилику излишно. Није без интереса запазити да сви књижев-
ници чији се „интегрални оријентализам” код куће среће с
противречним реаговањима у муслиманским и немуслиман-
ским срединама, сви од реда, готово без изузетка, доживљавају
изванредан пријем и позитиван одзив код читалаца у Турској,
а и у другим исламским земљама. Панаит Истрати и Исмаил
Кадаре спадају међу најпревођеније балканске писце на тур-
ски, а о Иви Андрићу да и не говоримо. *Мехмед-џаџа Соколо-
вић* Радована Самарџића је, чак, средином деведесетих година
прошлог века уврштен у списак обавезне литературе за студен-
те историје на једном анкарском универзитету. Професор који
се на тај потез одлучио, објаснио ми је да се из те књиге „ви-
ше суштински може научити” о османској историји и друштву
него из десетина историографских студија и синтеза. Сметње у
комуникацији и склоност ка различитом вредновању савреме-
ног књижевног актуализовања исламске/османске/оријенталне
компоненте очигледно су последица балканске политичке, на-
ционалне и верске констелације која је током деведестих годи-
на доживела велике унутрашње промене, посебно видљиве на
простору бивше Југославије. О томе је, уосталом, већ било ре-
чи на претходним страницама.

Важно је констатовати и то да се, још поодавно најављен
неким индивидуалним литерарним искорацима (нпр. у Босни
и Херцеговини оригинални глас Хамзе Хума, 1896—1970), у
новије време интегрални тип оријентализма почиње све сна-
жније и самосвојније уметнички испољавати и у муслиман-
ским срединама. Поменимо, примера ради, богати прозни опус
Ћамила Сијарића (1913—1989), још увек неадекватно оцењени
роман босанскохерцеговачког књижевника Скендера Кулено-
вића (1910—1978) *Понорница* (1977), затим убедљиву развојну
линију знатно млађег Џевада Карахасана (р. 1958), занимљива
прозна трагања Санџаклије Мурата Балтића (р. 1952) *Фетиња*
(2000), *Зеккум и несаница* (2000), *Зайадне воде* (2003)...

Међу највише домете интегралног оријентализма у бал-
канским књижевностима спадају, без сумње, и неки романи
већ помињаног и у свету цењеног албанског писца Исмаила
Кадареа (р. 1936). Наведимо само *Телале киџе* (1970), у коме
се симболички снажно евоцира турска опсада и херојска од-
брана тврђаве Круја (XV в.), затим *Тролучни мост* (1978), где
се, као и код И. Андрића (*На Дрини ћурџија*, 1945), кроз пра-
ћење градње једног моста упућују поруке и поуке нашем вре-

мену, док се у *Дворцу снова* (1981) у форми развијене историјске алегорije подсмева илузијама савремених тоталитаризама.

Закључио бих ово своје разматрање примером за који ми се чини да на парадигматичан начин сажима и илуструје основну идеју коју сам на претходним страницама покушао да искажем. Реч је о јединственом случају Меше Селимовића (1910—1982) и његовог ремек-дела, романа *Дервиш и смрт* (1960). Мехмед Меша Селимовић, из муслиманске породице, кога Срби сматрају српским (што је и сам тврдио да јесте), а Бошњаци бошњачким писцем, у зрелим годинама објавио је своју књигу живота *Дервиш и смрт*, која се једнодушно сматра једним од најбољих савремених романа на српском језику. Јунак приче је шејх Ахмед Нурудин, старешина текије мевлевијског дервишког реда, а радња романа се у целини одвија у османској прошлости, без јаснијих временских назнака. На почетку сваког поглавља, као мото, стоји по један кратак цитат из *Курана*, док књигу отвара и затвара исти дужи одломак из 103. куранске суре (*Време*), с поентом „да је сваки човјек увек на губитку”. Све је, дакле, формално у руху исламског/османског/оријенталног наслеђа. У духу, међутим, не само да није, већ је бескрајно далеко од традиционалног исламског погледа на свет и човеково место у њему. На ово је, у беседи поводом примања награде „Меша Селимовић” (1982), посебно указао Радослав Братић: „Дервиш започиње и завршава сада већ чувеним слоганом из исламске свете књиге — да је човјек увијек на губитку. Селимовић је скратио реченицу из *Курана*, оставио је без оног смирујућег додатка — да је на губитку човек без Бога — и тиме драму Ахмеда Нурудина учинио узбудљивом и свевременом.”⁴ Зна се да је интимни подстицај за писање *Дервиша и смрти* Меша Селимовић годинама болно и мучно носио у себи, трагичну запитаност над смислом људске судбине, од кад му је пред крај Другог светског рата без правог разлога стрељан брат. У роману он је, по речима Александра Јеркова, „човека нашег времена, суоченог са државним апаратом и тоталитаризмом, представио као човека прошлости, показујући како су највеће дилеме нашег времена такође универзална (курзив — Д. Т.) питања на која је човек морао одговарати у свако доба” („Златна књига Меше Селимовића”, поговор у *Дервиш и смрт*, Београд, 2004, 420). Прави пример интегралног оријентализма, и то од највеће уметничке, универзалне вредности!

⁴ Почетак суре „Време”, у преводу Енеса Карића (*Кур’ан с ирјеводом на босански језик*, Сарајево 1995, 602), гласи:

„Тако Ми времена, човјек је на губитку, доиста —
Осим оних који вјерују и добра дјела чине...”

Није ли, уосталом, и Достојевски *Леџенду о Великом инквизиџору* сместио у амбијент средњовековне Севиље? Представља ли оваква уметничка функционализација елемента исламског/османског/оријенталног наслеђа ван контекста његовог традиционалног поимања огрешење о ислам или о исправну интерпретацију османске прошлости? Не, никако! Напротив, ово наслеђе се тиме поново уздиже до сопствене *универзално* релевантне суштине која је заједничка свим аутентичним напорима и узлетима људског духа. То није ни *физичко* културно позајмљивање и размена, ни *хемијско* претапање и галванизовање инородних културних вредности у контакту, већ *алхемијско* чудо уметничког, људског стваралаштва. Иако је *Дервиџи и смрти* врхунско дело савремене европске књижевности, њега не би никада могао написати неки Енглеz или Финац, јер нису из Босне, с Балкана, али га, без обзира на то, сваки Енглеz или Финац може савршено разумети и препознати му вредност. Није ли управо то најбољи и најпотпунији вид европеизације којој Балканци упорно теже. Постати Европљанин, а остати свој. У том подухвату, који је, заправо, освајање, усвајање и стварање универзалних вредности, потенцијалу исламске/османске/оријенталне компоненте у културном идентитету балканских народа може припасти значајно место и активна улога. Само да тога још Балканци на прави начин постану свесни. У последње време, упркос свим хипотекама и ограничењима, у том погледу има охрабрујућих наговештаја, али, нажалост, и не мање забрињавајућих рецидива ретроградне искључивости.*

СЕЛЕКТИВНА БИБЛИОГРАФИЈА

- Anghelescu, Mircea, *Literatura romana si Orientul*, Bukuresti 1975.
 Ayverdi, E. H., *Avrupa'da Osmanli Mimari Eserleri*, Yugoslavya, Istanbul 1981.
 Bajraktarević, Fehim, *Nasredin-hodžin problem*, Beograd 1934.
 Bašagić, Safvet-beg, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, Sarajevo 1986.
 Božović, Rade, *Arap i usmenoj narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezičkom području*, Beograd 1977.
 Брагинский, Йосиф, *Проблемы востоковедения*, Москва 1974.
 Castro, Américo, *Espana en su Historia*, Buenos Aires 1948.
Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen, München 1989.
 Elsie, Robert, *Studies in Modern Albanian Literature and Culture*, New York 1996.
 Friedman, Victor A., „Turkisms in a Comparative Balkan Context” in: *Congres International d'Etudes du Sud-Est Européen*, Rapports, Athenes 1994, 621—543.
 Friedman, Victor A., „The place of Balkan linguistics in understanding Balkan history and Balkan modernity”, in: *Bulletin de l'Association des Etudes du Sud-Est Européen*, 24—25, 1994/1995, 87—94.

* Делимично измењени текст саопштења поднетог на научном скупу „Верска историја ислама на Балкану” (*Gazzada*, 5—9. септембра 2006). Верзија на италијанском језику биће објављена у зборнику радова с поменутог скупа.

- Градска култура за Балкану (XV—XIX век). Зборник радова, Сану, Балканолошки институт, Посебна издања, 20/1, Београд 1984.
- Huković, Muhamed, *Alhamijado književnost i njeni stvaraoaci*, Sarajevo 1986.
- Lehfeld, Werner, *Eine Sprachlehre von der Hohen Porte*, Köln 1989.
- Lory, Bernard, *Sort de l'Empire ottoman en Bulgarie*, Paris 1985.
- Menendez Pidal, R., *Espana, eslabón entre la cristianidad y el islam*, Madrid 1956.
- Mutafčieva, Vera, *Navikanite Balkani*, Sofija 2001.
- Nametak, Fehim, *Pregled književnog stvaranja bosanskohercegovačkih Muslimana na turskom jeziku*, Sarajevo 1989.
- Peco, Asim, *Turcizmi u Vukovim rječnicima*, Beograd 1987.
- Popovic, Alexandre, „La littérature ottomane des musulmans yougoslaves. Essai de bibliographie raisonnée”, *Journal Asiatique*, 259/3—4, 1971, 306—376.
- Popović, Aleksandar, „Ivo Andrić i 'Kuća islama'”, *Delo Ive Andrića u kontekstu evropske književnosti i kulture*, Beograd 1981, 505—516.
- Popović, Aleksandar, *Jugoslovenski muslimani. Posrednici i metafore (1945—1989)*, 1991.
- Popovic, Alexandre, *Cultures musulmanes balkaniques*, Istanbul 1994.
- Popović, Miodrag, *Pamti vek*, Beograd 1973.
- Popović, Miodrag, *Poznice*, Beograd 1999.
- Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба, приредио Александар Фотић, Београд 2005.
- Sekulić, Isidora, *Balkan*, Beograd 2003.
- Stokes, Martin, *The Arabesk debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford 1992.
- Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, München 1989.
- Šabanović, Hazim, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Sarajevo 1973.
- Šop, Ivan, *Istok u srpskoj književnosti. Šest pisaca — šest videnja*, Beograd 1982.
- Tanasković, Darko, „Zmajev Istok”, *Uporedna istraživanja I*, Beograd 1976, 397—412.
- Tanasković, Darko, „Orientalizam: istočnjaštvo ili orijentalistika?”, *Kulture Istoka*, 10, 1986, 33—36.
- Tanasković, Darko, *Les themes et les traditions Ottomans dans la littérature Bosnienne*. In: *Die Staaten Südosteuropas und die Osmanen*, München: Südosteuropäergesellschaft, 1989, 299—307.
- Tanasković, Darko, „Vuk i Turci”, *Danica. Srpski narodni ilustrovani kalendar za 1994*, Beograd 1994, 111, 116.
- Tanasković, Darko, *Islam i mi*, Beograd 2006.
- Todorova, Marija, *Imaginarni Balkan*, Beograd 2006.
- Türkiye Disindaki Osmanli Mimari Eserleri*, Ankara 1989.
- Vajzović, Hanka, *Orientalizmi u književnom djelu*, Sarajevo 1999.
- Вельтман, С., *Восток в художественной литературе*, Москва—Ленинград 1928.
- Zirojević, Olga, *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru — Dvoeverje*, Beograd 2003.

СТАНИША ТУТЊЕВИЋ

„ШТА СУ И КО СУ” — ВАРИЈАЦИЈЕ НА ТЕМУ О ИДЕНТИТЕТУ МУСЛИМАНА

I

О Ускрсу 1834. године, у Посавини, на сјеверу Босне, дошло је до узбуне и метежа хришћанске раје озлојеђене појачаном репресијом коју су вршили домаћи Турци ерлије, раздражени реформама на које су их принуђавале централне турске власти, од којих су трпјели уочљиве економске и политичке штете. Било је само питање дана када ће планути огањ. Када је тај дан неминовно дошао, о догађају који се десио велики сердар мачвански и подрињски Вуле Глигоријевић са сједиштем у Шапцу обавијестио је и књаза Милоша: „Данас после подне бившу ми у канцеларији судској, дође један *Бошњак Србин* и преда ово писмо приложено под надписом к Вашој Светлости које вам шаљут” (подвлачења у цитатима С. Т.). Потом се Његовој Светлости саопштава и главна вијест: „Од овдашњи *џурака* чујемо, који су данас из Бељине дошли, да су се у Нахији Дервентској већ побили.”¹ Побуна раје је угушена, а дио народа избјегао је преко Саве у Аустрију. Књаз Милош отписује сердару Вулу Глигоријевићу и даје му упуте како да се тим избјеглицама помогне: „Неки су *Бошњаци* од побуне оне која се тамо догодила, пребегли у Цесарију у Броду, има и до 200 душа, и чујемо, да желе амо к нама прећи. Ја сам у том случају наредбу учинио, да они на Шабцу пређу. Ако тај народ заиста у Шабцу пређе, то препоручујем вам да и дочекате и по вароши шабачкој понаместате.”²

¹ Писмо Вула Глигоријевића кнезу Милошу од 2. 3. 1834, *Пој Јовичина буна*, приредио С. Тутњевић, „Свет књиге”, Београд 2007, 154.

² Писмо кнеза Милоша Обреновића Вулу Глигоријевићу од 16. 3. 1834, исто, 137.

О овом догађају писале су и једне њемачке новине из којих је тај чланак пренесен у *Новине србске*, управо покренуте 1834. године у Крагујевцу. Између осталих чињеница које се саопштавају у том новинском чланку стоји и ова: „При борби овој знаменито је и примечанија достојно то, да се *католически Бошњаци*, који су при пређашњим поводима к буни свагда Турцима страну држали, сад с народом *босанским ђрчкоџа закона* друже и братиме.” У чланку се скреће пажња и на султанове покушаје да побуну босанског беговата против реформи некако умири: стога је у Босну послан Даут-паша, „без нужне војене пратње”, с циљем „да лепим начином и мирним посредством оно покуша, што строгост досад учинити није кадра била, сирјеч да ову Провинцију сасвим умири, и *Бошњаке* приволе, да би измене драговољно примили”. То, међутим, није помогло, него је „јошт више *Бошњаке* у јогунству њиовом утврдило”.³

Ова доста препознатљива прича није се, наравно, нашла на овом мјесту да би нас подсетила на помало заборављене драматичне историјске догађаје какав је била и Поп Јовичина буна у околини Дервенте 1834. године. Она је овдје првенствено због тога што истовремено представља и веома узбудљиву и драматичну причу о идентитету „наших” Муслимана, односно Бошњака, причу у чију је сложену наративну структуру пресудно уткана и којом је већ дуго времена снажно одређена и наша лична судбина и судбина свих људи и људских заједница с којима већ дуго дијелимо исти простор и небо над њим. Наши су Муслимани данас Бошњаци и сва је прилика да ће тако и остати. Чини се да је то резултат недавне мучне и насилне сукцесије нашег свеукупног заједничког живота, укључујући и сукцесију нашег заједничког идентитета. То потврђују и цитирани документи који се тичу само једног историјског догађаја, а без превеликог труда овакви или слични примјери исказивања идентитета лако би се нашли и у многим другим изворима различитог поријекла и старости. Извори које цитирамо апсолутно су аутентични и засигурно одражавају свијест о поменутој заједничкој идентитетској „имовини”, затечену у изворном, нетакнутом облику који је имала у тренутку када је артикулисана. Поменута писма, писана руком, све донедавно су чамила у архивском азилу и објављена су тек прије неколико мјесеци. И новински чланак, штампан старим, преддуковским језиком и ортографијом, из њемачких новина пренесен у данас тешко доступне *Србске новине* 1834. године, такођер памти изворну

³ *Новине србске*, бр. 27, година 1, 7. јули 1834, 1—2.

ситуацију и аутентичну свијест о нашем идентитету, поготово онај њен слој који се тиче Муслимана, односно Бошњака.

Није тешко закључити да се ови документи овдје заправо и појављују због тога да би се показало како се у употреби имена Бошњак јавља извјесна конфузија, поготово ако као полазиште узмемо данашњу свијест и праксу употребе тога појма. У једном случају као што видимо изричито се помиње Бошњак Србин, Бошњаци који су за вријеме буне пребјегли у Ћесарију о којима говори књаз Милош и које треба збринути у Шапцу, исто тако, очито су Срби, односно народ „босански грчкога закона”. Поменути „католически Бошњаци” који су се у побуну придружили хришћанској раји из данашњег угла гледано свакако су Хрвати. На другој страни, Бошњаци које је Даут-паша требао привољети да драговољно прихвате султанске реформе („измене”) и које је тај гест султановог изасланика још више раздражио, нису, као што би се на први поглед могло учинити, против султана побуњени Срби и Хрвати, него Муслимани! Напокон, кад се каже да се од „овдашњи турака” који су у Шабац били пристигли из Бијелине, могло чути да су сукоби са хришћанском рајом у дервентској нахији управо почели, тиме се мисли на локалне, шабачке Муслимане који су неким послом тих дана прелазили у Босну.

Пола вијека прије ових догађаја у *Писму Хараламџију* 1783. године Доситеј Обрадовић на једном мјесту говори да житељи у многим нашим покрајинама говоре једним језиком и да се због тога сасвим добро разумију „неовисно о томе да ли се ради о припадницима грчке или латинске цркве”. Из тога он не искључује „ни саме Турке Бошњаке и Ерцеговце”, што ће рећи Бошњаке и Херцеговце који се именују као Турци — „будући да закон и вера може се променити, а род и језик никада”. Објашњавајући то Доситеј даље каже слjedeће: „Бошњак и Ерцеговац Турчин он се Турчин по закону зове, а по роду и по језику, како су год били његови чукундедови, тако ће бити и његови последњи унуци: Бошњаци и Ерцеговци, догод Бог свет држи. Они се зову Турци, док Турци том земљом владају, а како се прави Турци врате у свој вилајет, откуда су произишли, Бошњаци ће остати Бошњаци, и биће што су њи’ови стари били.”⁴ Из овога је очито да Доситеј *све* становнике Босне (и Херцеговине) назива Бошњацима (и Херцеговцима), а да под Турцима подразумева Муслимане који се Турцима зову само по „закону”, тј. по вјери коју исповиједају. Кад говори

⁴ Доситеј Обрадовић, *Писмо Хараламџију*, у: *Дела Доситеја Обрадовића*, Пето, државно, издање, издато о стогодишњици смрти Доситеја Обрадовића, штампано у државној штампарији Краљевине Србије, Београд 1911, 5.

„прави Турци” Доситеј разликује домаће исламизирано становништво у Босни од Турака који су Босну дошли из Турске.

Након Доситеја треба споменути и Вука Караџића и његов чувени, иначе касније много злоупотребљавани спис *Срби сви и свуда* (Ковчежић, 1834) у коме се он вајка што „Срби турскога закона”, тј. Муслимани, неће да прихвате српско име него „мисле да су *џрави Турци*, и тако се зову, премда ни од стотине један не зна турски”. На исти начин и Срби „закона римскога” сами себе зову по „мјестима у којима живе, н.п. Славонци, Босанци (или Бошњаци), Далматинци, Дубровчани и т.д.”.⁵ И овдје се, као што видимо, Муслимани именују као Турци, при чему се прави дистинкција између домаћег, локалног муслиманског становништва и *џравих* Турака, тј. Турака који су у Босни дошли из Турске. На исти начин, појам Бошњак се изједначава са појмом Босанац (Вук дословно каже „Босанци или Бошњаци”), што је у овом конкретном случају речено поводом католика, односно Хрвата. Иначе, Муслимане у Босни Турцима није звао само сав остали свијет, него су се и они сами међусобно тако звали. Трагове таквог вида самоидентификације налазимо и у књижевним дјелима. У причи *Поџибија и осветља Смаил-аџе Ченџића* Османа Азиза у тренутку када настаје пометња у Смаил-аџином чадору, чује се и овакав узвик: „Тко је турчин, на ноге!”⁶

Десетак година након што је настао Вуков текст босански фрањевац фра Грга Мартић под именом Љубомир Мартић објавио је у *Српском народном листу*, који је излазио у Пешти, чланак под насловом *Босанска и херцеговачка књижевност* у коме каже да у погледу писмености и књижевности у Босни тада најгоре стоји „Исламита, Турчин, или боље потурица Бошњак” који „сваку науку и изображеност, за излишну и непотребиту држи”.⁷ Под појмом Исламита очито се подразумева Муслиман, тј. Турчин, а Муслиман или Турчин у овом случају је заправо „потурица Бошњак”, тј. Бошњак који се потурчио, односно исламизирао.

Тридесетак година послје тога у *Ситражилову* ћемо срести један веома интересантан, када је у питању идентитет наших Муслимана трајно актуелан текст Николе Шумоње који се наставља на Вукова гледишта, али који, с обзиром на дјели-

⁵ Вук Караџић, *Срби сви и свуда*, у: Петар Милосављевић, *Срби и њихов језик. Хрестоматија текстовима*, Народна и универзитетска библиотека, Приштина 1997, 127.

⁶ Осман Азиз, *Приповијетке. Изабрана дјела*, књ. II, Библиотека Културно наслеђе, Свјетлост, Сарајево 1980, 17.

⁷ „Босанска и херцеговачка књижевност од Љубомира Мартића Херцеговца”, *Сербски народни лист*, 1844, IX, 12, 91.

мично промијењену ситуацију, иде нешто и даље. Између осталог на том мјесту Шумоња каже и ово: „Неки код нас радо називају босанске Мухамедовце 'Србима вере Мухамедове'. То не треба, јер нема ни смисла ни цели. Разумеће сваки лако, како је готово немогуће, да се српским именом називају они, који још добро памте дане турске славе и надмоћи, они који су од малих ногу васпитани у народности турској, јер друкче није могло бити. Зато се треба овога оставити; време нека учини своје, прилике нека собом донесу, да Мухамедовци сами признају, *шта су и ко су*. А за сада су они Бошњаци — и ништа друго.”⁸

То питање „шта су и ко су”, постављало се пред Муслимане још веома дуго, а одговор није стигао ни брзо ни лако, између осталог и због тога што није зависио само од њих, него се тицао и других. Као што видимо, и овдје се појам Бошњак употребљава у значењу човјека из Босне, али у овом случају оног човјека који у погледу националног идентитета још увијек остаје у празном међупростору не знајући ко је и шта је. Истовремено, и Шумоња, говорећи поводом Муслимана о „народности турској”, мисли заправо на онај задуго важећи вид њиховог поистовећивања са идентитетом изведеним из опште припадности вјерским, државним, културним и цивилизацијским вриједностима и обиљежјима турске царевине у којој су живјели.

Опрез који срећемо код Шумоње очито није без основа. Јер питање „шта су и ко су” међу Муслиманима почиње тада све више да добија на значају, посебно након доласка Аустроугарске у Босну, када под утицајем западноевропског начина живота и интензивирања национално-ослободилачких идеја на Словенском Југу, међу њима почиње да преовладава свијест да нису Турци, већ да са својим сународницима Србима и Хрватима дијеле заједничко словенско поријекло, језик и културу. У вези с тим посебно треба истаћи улогу Мехмед-бега Капетановића Љубушака, проаустројски оријентисаног муслиманског политичког првака и првог Вуковог сљедбеника међу Муслиманима кога је вуковском стазом упутио Вук Врчевић. Вуковска оријентација Љубушака је природно довела до модерне свијести о народу и значају народног стваралаштва. У том контексту он разматра и позицију Муслимана. То се веома добро види у његовим брошурама *Што мисле Мухамеданци у Босни* (1886) и *Будућности Мухамедоваца у Босни и Херцеговини* (1893). У првој се каже да су Бошњаци бољи муслимани чак и

⁸ Никола Шумоња, „Мухамеданство и наша књижевност”, *Стражилово*, III, 1887, 21, 334; од 21. 05.

„од оних у Арабији, али се за то ипак не одричу своје народности”,⁹ а у другој се вели да су Муслимани, на исти начин као и Срби и Хрвати, „један огранак од југословенског витешког народа”. Посебно је интересантан овај његов закључак: „Кад не бише на нас кривим оком гледали, кад бише нам признали нашу народност могли би и с њима са свијем у љубави живјети.”¹⁰ У ставу који износи у првој брошури видимо како Љубушак, у складу са оном Доситејевом напоменом да „закон и вера може се променити, а род и језик никада”, јасно разликује својевремено прихваћену исламску вјеру својих сународника од њихове народности, засноване на трајним константама као што су поријекло и језик. У другој иде и даље, па Муслимане односно народну заједницу којој припада сагледава као *йосебан* огранак шире, југословенске народне групе, у којој се Срби и Хрвати такођер појављују као засебни огранци. Разлучујући, у складу са тадашњим европским научним схватањима, вјеру од народности, Љубушак, међутим, није показао на основу чега онда Муслимани, равноправно са Србима и Хрватима, представљају посебан огранак „витешког југословенског народа”, нити је назначио неко *йосебно* име којим би се тај огранак звао. Јер, то што он говори о Бошњацима, још увијек не значи да се ради само о Муслиманима. Убједљиве доказе за то даје нам Владимир Ђоровић: Љубушак је, каже он „један од оних честитих типова босанских Муслимана, који су само Бошњаци и Муслимани, који осјећаху само босански и који су сматрали за тежак гријех бити оним што су: или Срби или Хрвати.”¹¹ Ту своју особину, вели Ђоровић, Љубушак показује и при уређивању листа *Бошњак*, у коме свему „одузима сваку националну боју, дичи се само тим што је Бошњак и намјерно избјегава све, што би га означило или Србином или Хрватом.”¹² Уочљиво је да Љубушак употребљава синтагму „Бошњаци и Муслимани”, што значи да Бошњак на исти начин може бити и Муслиман, и Србин, и Хрват. На другој страни, када се каже да Љубушак као Бошњак избјегава сваку националну боју сасвим је јасно да појам Бошњак не подразумијева националну атрибуцију. Национално маркирани су, дакле, само Бошњаци Срби и Бошњаци Хрвати, док се за Бошњаке Муслимане када је у питању народност још увијек не зна „шта су и ко су”, с обзиром да избјегавају да буду оно „што су: или

⁹ Према: *Мехмед беџ Кајџићановић. Књижевна слика*. Написао Владимир Ђоровић, Сарајево 1911. Издање Института за проучавање Балкана. Штампарија Ристе Ј. Савића, 12.

¹⁰ Исто, 32.

¹¹ Исто, 1.

¹² Исто, 24.

Срби или Хрвати”. Према Ђоровићу није тачно да се Муслимани „осјећају као народност”. Он је био велики познавалац муслиманског свијета и та његова информација морала би се узети с посебним уважавањем. Међутим, то не противурјечи чињеници да су се Муслимани ипак осјећали као нешто *друго* у односу на Србе и Хрвате и да се, поготово у најширим народним слојевима, нису радо изјашњавали ни као Срби ни као Хрвати.

И поред тога што није назначио на основу чега би се Муслимани могли третирали као посебан огранак „југословенског витешког народа” нити је томе огранку дао посебно име, Љубушакова становишта, колико је познато, представљају прве, рудиментарне знаке свијести о Муслиманима као „новој”, посебној националној заједници истог поријекла и језика као и Срби и Хрвати. Његове још увијек неизграђене идеје о муслиманском националном питању у то вријеме биле су анахроне и нису пале на плодну подлогу, па се стога ни тада, ни много касније нису могле остварити.

Већ и успутно трагање за употребом и значењем појма Бошњак, као што смо напријед видјели, упозорава нас на двије ствари. Прва је да се то име истовремено односи на све становнике Босне, и на Србе и на Хрвате и на Муслимане. Друга је да то име са данашње тачке гледишта има архаичан карактер и да је као такво учесталије употребљавано до Првог свјетског рата када углавном ишчезава или добија нешто другачије, идеолошки обојено значење. У вези с тим пресудну улогу је имала државна политика Аустрије у Босни која је, у жељи да Босну изолује првенствено од српског, али и хрватског националног и државног утицаја, изашла са пројектом јединствене босанске народности са три вјере гдје се подразумијевао и посебан босански језик. Тај концепт највише је одговарао Муслиманима, који у потрази за сопственим идентитетом престају бити „Турци” и враћају се сопственим народним, словенским коријенима, али без великих тешкоћа не могу да пригрле ни српску ни хрватску националну идеју. Њима је заправо више одговарала локална, босанска припадност која је у себи садржавала више међусобно помијешаних садржаја, од земаљских (државних) и покрајинских до завичајних атрибута, што подразумијева и један посебан, босански патриотизам. Заговорник те идеје био је и поменути Мехмед-бег Капетановић Љубушак.

Међутим, како су се српска и хрватска национална свијест у Босни у то вријеме већ биле у потпуности оформиле, аустроугарски концепт босанске народности са три вјере за њих је значио акт денационализације и зато је наишао на жесток

отпор, посебно међу Србима. Истовремено, тај босански унитаризам, примијењен само на Муслимане који су га радо прихватили, индиректно је антиципирао статус Муслимана као приоритетног народа у Босни, што са становишта Срба и Хрвата, наравно, није било реално и прихватљиво. Стога је Аустрија ускоро одустала од тога свога пројекта. Међутим, *идеологија бошњаштва*, као средство аустријског освајачког државног програма, није се изгубила него је добила негативан предзнак и трајно постала омражена и непожељна. Због тога је бошњачко име, било да се изражава у именичком или придјевском виду, касније потиснуто и заборављено. Код таквог стања ствари није тешко разумјети зашто је у социјалистичкој Југославији, на примјер, бошњачко име за Муслимане било непожељно и практично забрањено — сматрало се да се њиме изражавају неприхватљиве муслиманске претензије на Босну која по тада важећем рецепту није била „ни српска, ни хрватска ни муслиманска” него „и српска, и хрватска, и муслиманска”. То потврђује и становиште које налазимо у књизи *Муслимани и бошњаштво*, објављеној пред сами рат, 1991. године, у којој се каже да је „бошњаштво давно превазиђено као могућа национална одредница Муслимана”.¹³ То становиште, наравно, не би имало неку посебну тежину кад аутори те књиге не би били највећи и најутицајнији научни ауторитети за ова питања међу Муслиманима тога доба: Атиф Пуриватра, Мустафа Имамовић и Русмир Махмутџеџајић. Тек у току грађанског рата 1993. године дошло је до потпуног заокрета и муслиманска интелектуална елита је за Муслимане самопрокламовала ново национално име Бошњак.

II

Питање „шта су и ко су” Муслимани и за њих саме и за оне с којима су вијековима заједно живјели, као што смо видјели, озбиљније почиње да се поставља у вријеме аустроугарске окупације. То је период који се у сваком погледу може сматрати муслиманским националним и књижевним препородом. Тај период муслиманске књижевности започиње поменути сљедбеник Вукове линије Мехмед-бег Капетановић Љубушак (1839—1902), а затвара га први муслимански „декадентни”, тј. модерни пјесник Муса Ђазим Ђатић (1878—1915); између су писци који на адекватан начин попуњавају ту развојну линију (Осман Азиз, псеудоним Ивана Милићевића и Османа

¹³ Атиф Пуриватра, Мустафа Имамовић, Русмир Махмутџеџајић, *Муслимани и бошњаштво*, Муслиманска библиотека, Сарајево 1991, 67.

Нури Хацића, Едхем Мулабдић, Фадил Куртагић, Сафвет-бег Башагић, Шемсудин Сарајлић, Риза-бег Капетановић, Хамид Шахиновић Екрем, Осман Ђикић, Авдо С. Карабеговић, Авдо Карабеговић Хасанбегов, Хамдија Мулић, Абдурезак Фифзи Бјелевац).

Иако ће се процес формирања муслиманске националне заједнице завршити тек око сто година касније, у овом периоду први пут се суштински поставља питање правог идентитета Муслимана и интензивно почињу да се траже и преиспитују путеви и начини њиховог преображаја и еманциповања од посебне анационалне вјерске скупине у један од постојећих или можда чак и у посебан нови национални идентитет. Тај процес именован је као *национализација Муслимана* и остваривао се као свеобухватан културни, духовни и политички пројекат. Смисао тог пројекта био је настојање да се Муслимани као народна група обиљежена првенствено вјерском припадношћу национализују као Срби или као Хрвати.

У том пројекту учествовали су најзначајнији представници јавног, културног и књижевног живота међу Муслиманима, Србима и Хрватима. Зависно од ситуације и личних афинитета и схватања, међу Муслиманима је било и оних који су се изричито залагали за национализацију и сами се јасно одређивали за српску или за хрватску националну идеју, и оних који су тај свој првобитни избор мијењали,¹⁴ али и оних више колебљивих и уздржаних који су избјегавали да се одреде. У првој фази, након окупације Босне и Херцеговине, више труда, програмске осмишљености и успјеха показују националне, културне и књижевне институције и поједини културни и књижевни радници из Загреба, тако да се јавило више муслиманских и хрватских писаца који су више или мање, посредно или непосредно радили на интеграцији муслиманског књижевног стваралаштва у хрватску књижевну традицију и укупну хрватску националну идеологију. Та кроатизација муслиманске књижевности често је била дословна па се дешавало да ликови из муслиманског породичног амбијента говоре њима потпуно страним и непознатим хрватским језиком.¹⁵ На другој страни,

¹⁴ Велики број истакнутих „људи, који су избили на јавност књижевним или политичким радом, мијењао је своја национална осјећања као кабанице, дијелом с тога, што нису имали свјесности, израђености, увјерења, а дијелом из личних шпекулација” (Владимир Ђоровић, „Муслимани у новијој српској књижевности”, *Преглед*, 3/1913, 9, 10, 11. и 12, 443; од 1. 04).

¹⁵ У приказу једног таквог дјела, за који неки сматрају да је Дучићев, каже се да такви писци уопште не познају живот и људе у Босни, па главни јунаци њихове прозе „тако раде и говоре, као да су рођени у сред бијелога Загреба” (Сарадник, „Војача. Хисторијски роман из Босне”, *Зора* 5/1900, 6, 227).

муслимански писци опредељењени за српску књижевност и српски писци који су се бавили муслиманском тематиком, посебно они око часописа *Зора* у Мостару, у већој мјери су водили рачуна о локалном муслиманском говору и породичној традицији Муслимана, па су њихова дјела у том погледу била литерарно увјерљивија и наилазила на већи одзив муслиманске публике.

Припадност хрватској књижевној свијести уочљивије изражавају Осман Азиз, Едхем Мулабдић, Фадил Куртагић, Сафвет-бег Башагић, Муса Ђазим Ђатић, а посебно је интересантна ситуација са часописом *Бехар*, најугледнијим и најзначајнијим муслиманским часописом тог доба: постоји, наиме, врло јасна граница до које је овај часопис имао изразито анационалну, муслиманску оријентацију, а послје које је прихватио хрватску националну идеологију и укључио се у хрватску књижевну традицију. Српску националну и књижевну идеју слиједили су Осман Ђикић, Омер-бег Сулејманпашић, Авдо С. Карабеговић, Авдо Карабеговић Хасанбегов. Међу писцима који се на тако схваћеном пројекту национализације не опредељују или мање ангажују могу се споменути Шемсудин Сарајлић, Риза-бег Капетановић, Хамид Шахиновић Екрем, Хамдија Мулић, Абдурезак Фифзи Бјелевац.

На крају ове, препородне фазе националног и књижевног сазријевања Муслимана, која се поклапа са периодом аустроугарске окупације, читав тај процес још ни издалека није завршен. Национализација у смјеру српске или хрватске припадности помало се релативизује појавом југословенске националне, државне и књижевне идеологије, али је још увијек актуелна и нуди се као знатно реалнија могућност од оне која би водила ка неком сопственом националном идентитету. У том погледу врло је инструктивна брошура *О национализовању муслимана* Шукрије Куртовића, бечког студента, објављена у Сарајеву непосредно пред Први свјетски рат, 1914. године. Ту се, за разлику од Љубушака, идеја да Муслимани постану „посебна, самостална група”,¹⁶ потпунио одбацује, јер би то значило „стварати у Босни и Херцеговини нови политички народ, муслимански”. То би, каже се у тој брошури, значило „бацити рукавицу и изазвати на се цијели српски и хрватски народ, што значи да постанемо збиља онај ’дрски паразит’ у туђем тијелу”.¹⁷ Ако би покушали „бити посебна група и посебан политички народ, муслиманско босански”,¹⁸ Муслимани би се,

¹⁶ *О национализовању муслимана*, написао и издао Шукрија Куртовић, студент, Сарајево 1914, Штампарија *Народа*, 21.

¹⁷ Исто, 26.

¹⁸ Исто, 33.

сматра Куртовић, нужно нашли у неравноправној борби са Србима и Хрватима у којој немају никаквих изгледа. Насупрот томе, он снажно истиче потребу национализације Муслимана као Срба или Хрвата, при чему сматра да постоји много више разлога због којих би они требали да се одређују као Срби.

Међутим, ваља имати на уму да се пројекат на овај начин схваћене национализације Муслимана одвијао тек на површини, углавном у интелектуалним круговима, међу јавним и културним радницима и писцима, али и у том случају не међу свима, док су шири слојеви народа у том погледу били пасивни и готово нетакнути. У цјелини гледано Муслимани су се радије одређивали за оне државне, политичке, идеолошке, културне и књижевне пројекте који су имали интегралистички карактер и као такви нису захтијевали непосредно прихватање српске или хрватске националне идеологије. Тиме се може објаснити и склоност Муслимана према идеологији бошњаштва у доба аустроугарске владавине, коју су касније у себи задуго морали пригушавати с обзиром да је била иницирана од туђинске власти коју су и сами из све душе мрзили, и с обзиром да није имала никакве изгледе и због тога што је била огорчено и одлучно одбачена од осталог, национално у потпуности свјесног становништва Босне и Херцеговине, посебно већинских Срба. Исти разлози били су узрок склоности Муслимана и према идеологији југословенства која је, будући и сама интегралистичка, у свим фазама функционисала као шири и општи оквир националних односа у Босни и Херцеговини.

Под утицајем идеологије југословенства у периоду између два рата и последице ослобођења 1945. године национализација Муслимана одвијала се некако из другог плана. Појам југословенског писца, када је у питању књижевност, на примјер, значајно је релаксирао императив националне књижевне припадности многих писаца који су стварали на српско-хрватском језику, поготово када су у питању муслимански писци, а то се односило и на друге граничне случајеве који су произашли из чињенице вишевековног заједничког живота и међусобних културних и књижевних утицаја и прожимања народа који говоре овим језиком. У ситуацијама, међутим, када национална припадност, напосто, није могла да се заобиђе (антологије, прегледи, хрестоматије, историје књижевности, издавачке едиције итд.) муслимански писци су природно укључивани у националну књижевност којој су били ближи, за коју су се сами одређивали или су их у оквиру одређене књижевности видјели они који су се њиховим дјелом на овај или на онај начин бавили. Тако су, на примјер, између два рата од значајнијих муслиманских писаца Хамза Хумо и Зија Диздаревић више

дјеловали у оквиру српске, а Хасан Кикић и Ахмед Мурадбеговић у оквиру хрватске књижевности, док се после 1945. године припадност српској књижевној традицији уочава код Меше Селимовића, Скендера Куленовића, Изета Сарајлића, Хусеина Тахмишчића, а хрватској код Мака Диздара, Нусрета Идризовића, Фадила Хаџића итд.

У вези с тим не треба заборавити ни чињеницу да, истовремено, још од аустроугарског периода, а поготово између два рата, налазимо знатан број текстова у којима се о књижевном стваралаштву Муслимана говори као о посебном корпусу, неовисно о томе што све до седамдесетих година двадесетог вијека Муслимани ни сами за себе али ни од других нису били третирани као посебна национална заједница, а тако нису третирани ни у овим текстовима. При томе се, исто тако, мора имати на уму да критеријум за тако одвојено третирање њихове књижевности није могло бити утемељено само на вјерској припадности. То је само један од показатеља да се процес стицања муслиманског националног идентитета, а самим тиме и њихове књижевности, одвијао споро, спонтано и са неизвјесним исходом.

Све ово говори да вријеме и догађаји нису водили ка томе да се Муслимани национализују као Срби или као Хрвати, него ка једном виду посебне национализације, утемељене на сопственим етнопсихолошким карактеристикама, насталим у процесу прожимања њиховог првобитног народног идентитета са утицајима оријенталне, источњачке цивилизације до којих је дошло посредством њихове нове исламске вјере.

У којој мјери су израстање ове заједнице у посебну нацију и општа спознаја о томе текли успорено и неизвјесно свједочи и податак да је у Титово вријеме у упитнику за попис становништва специјално за Муслимане била уведена рубрика „неопредијељен” у коју су се уписивали сви они које није задовољавала могућност да се изјасне ни као Срби, ни као Хрвати, ни као Југословени, ни као „остали”. Показало се да су управо ти људи и те како опредијељени да припадају једној посебној заједници, неовисно о томе што их још увијек није уједињавала јасна национална свијест. Познато је да је та свијест коначно достигла нужну критичну масу која се реализовала путем пописа становништва 1971. године када је у рубрици за националност уведено и национално име Муслиман. Као национално име појам Муслиман у даљем саобраћају писао се великим словом, па је тако прављена дистинкција између вјерске и националне припадности, што је у пракси најчешће значило ознаку истог идентитета. У истој, 1971. години, изашао је зборник под насловом *Симпозијум о савременој књижевности Босне и*

Херцеговине, гдје су објављени радови са научног скупа, одржаног у Сарајеву годину дана раније, и ту се, у реферату Мидхата Бегића, први пут помиње и посебна национална муслиманска књижевност. Истина, и други су (Мухсин Ризвић, Алија Исаковић итд.) још раније муслиманско књижевно стваралаштво изучавали, популарисали и третирани као посебан књижевни корпус, али дотада он није био именован као посебна национална књижевност на српско-хрватском језику.

Иако је и тада и касније све до данашњег дана било приговора да су Муслимани вјештачка нација која је установљена политичком одлуком комунистичких власти нешто раније, не може се порећи да се до такве одлуке, реализоване кроз упитник за попис, ипак дошло путем консензуса, послје дугих и не баш лаких и угодних расправа о политичким, културним, књижевним, и сл. реперкусијама таквог рјешења. Како су се приликом пописа Муслимани готово плебисцитарно определили за ову могућност, очито је да се радило о процесу који се није могао зауставити, па приговори да су претходне расправе о тој одлуци вођене иза затворених врата или у ужим партијским круговима, битније не угрожавају коначан исход оног што је било неминовно. На другој страни до новог имена за припаднике ове националне заједнице (Бошњак) и за њен језик (босански) није се дошло консензусом, него једностраном одлуком муслиманске политичке, научне и културне елите у сред грађанског рата 1993. године. Стога посљедице тога чина и нису тако безазлене као што се чини на први поглед. Досадашње национално име Муслиман, истина, није било идеално, јер се у говорном језику тек из контекста могло разлучивати када је у питању национална а када вјерска атрибуција, док се у писменој комуникацији та дистинкција омогућује само употребом малог или великог слова. Очито је, дакле, да су у позадини постојали и други много озбиљнији разлози. Ипак се не ради само о новом имену него и о новом садржају који то име за собом повлачи, и о новој функцији коју то име добија.

Националним именом Бошњак, наиме, асоцијативно извученим из цјелокупне географске, државне, културне и политичке традиције Босне, спретно се исказује претензија на примарни статус Муслимана у Босни.

На који начин се новим именовањем муслиманског народа и његовог језика у жељеном правцу помјерају садржај и функција тих појмова свједочи и податак да се име босански језик не узима као назив за национални језик Бошњака (у том случају би био „бошњачки”, што сматра и одговарајућа лингвистичка комисија САНУ), него као државни, „земаљски” је-

зик, на начин како је то заправо било за вријеме аустроугарске власти. Како то име ни Срби ни Хрвати не могу прихватити, тај језик посредним путем практично постаје „својина” само Муслимана, тј. Бошњака. Проблем је утолико већи што се, по актерима преименовања, не ради само о имену, него о посебном, новом језику. При томе треба знати да нико никада, ни међу Муслиманима, није говорио о њиховом посебном језику, те да је босанско име нашем језику, ако искључимо пропали аустроугарски експеримент, у ранијим временима давано само у смислу покрајинског одређења.

У новом именовану муслиманске нације и језика којим њени припадници говоре смишљено се не изграђује само позиција Муслимана као „темељног” народа у Босни у Херцеговини, него истовремено ствара и илузија сопствене националне државе. То је уобичајена, легитимна, завршна фаза у формирању свих нација коју за разлику од већине европских народа, неки југословенски народи још нису били остварили. Није стога никакво чудо што је настанак свих нових држава на подручју Југославије 1991. године био мотивисан потребом младих и неживљених нација да створе сопствену националну државу која располаже додатним средствима њихове заштите и покровитељства. Из истих разлога се заправо Југославија и распала. За разлику од Словенаца и Македонаца, Муслимани тај циљ сопствене националне државе фактички, ипак, нису у потпуности остварили, али привидно ипак јесу, што није за потцјењивање. Битна фаза тога циља било је ново, самопрокламовано национално име и преименовани, нови назив за језик. Тако је створен привид о достигнутој пожељној формули јединства језика, нације и државе са индиректном поруком да у Босни аутентично, домицилно становништво чине Бошњаци који говоре сопственим, босанским језиком. Тиме је индиректно идеални модел националне државе заправо коначно већ остварен и Муслимани су психолошки у пуној мјери попунили и заокружили свој идентитет на националном, језичком и државном плану.

При томе не треба сметнути с ума да је пут до тога, умногоме привидног идентитета у цјелини био веома узбудљив, повремено драматичан, а на самом крају и трагичан. Неодољиви историјски изазов да се дође до макар и хибридне или привидне сопствене форме национално-државног покровитељства и уточишта, одвео је Муслимане у сепаратистички чин издвајања Босне из Југославије у којој су, објективно гледано, заиста већ били достигли своју праву мјеру и значај који тешко да ће икад више моћи достићи. За укупни резултат и страшну

цијену таквог избора нису, наравно, одговорни само Муслимани, али та чињеница не може се занемарити и уклонити упорним и безобзирним оптуживањем других и занемаривањем сопственог избора и улоге у свему томе.

Једном народу је тешко оспоравати да се назива како сам жели, па и да језик којим говори зове како хоће све дотле док се то тиче самога њега. Свиђало се то коме или не, тај свој легитимни циљ који имају и све друге нације, Муслимани ће природно и даље слиједити. Иако, видјели смо, бошњачко име и у Босни и Херцеговини одавно изазива отпор једног и то већег дијела становништва, његова употреба још веће тешкоће изазива када почне да се примјењује изван Босне и Херцеговине. У Србији то име се већ дуго користи у Санџаку, гдје постоји чак и политичка странка која дјелује под тим именом, а да то никоме, изгледа, није сметало. Званичне власти задовољавале су се једино упозорењем да такво именовање Муслимана није предвиђено Уставом и законом. Неки су отворено ликовали што су коначно дочекали да без посљедица одредници Муслиман могу да пишу малим словом и тиме ову националну заједницу мимо њене воље поново „врате” на статус вјерске групе, не примјењујући да и ново бошњачко име, као и остале ратне творевине, отвара много озбиљнија и далекосежнија питања од досјетки око малог и великог слова. Било је и таквих који још увијек не одустају од давних стереотипа: „Нема Бошњака ни бошњачког језика, бошњачке књижевности, ни посебне традиције”, него су у питању само „Срби муслиманске вере”.¹⁹ Посебно треба скренути пажњу на критичке гласове људи из редова самих Муслимана као што је др Авдула Курпејовић, предсједник Муслиманске матице у Црној Гори, који је у једној прилици изјавио да Муслимани из Црне Горе нису Бошњаци,²⁰ имајући на уму богату традицију заједничког народносног осјећања на црногорским просторима, која се не смије изгубити из вида. При томе треба знати да је у вријеме аустроугарске управе, када се зачиње национална свијест међу Муслиманима у БиХ, Црна Гора самостална држава (од Берлинског конгреса 1878), док је Санџак још увијек у саставу Турске.

Име Бошњак за Муслимане изван Босне и босанског поријекла, прихваћено је аналогично. Бошњацима су, на примјер, муслимане из Санџака називали у Турској зато што су тамо већ постојали исељеници из Босне који су се тако, као Бо-

¹⁹ Вук Драшковић, *Дневни телеграф*, 13. 08. 1997.

²⁰ *Политика*, 23. 09. 1998.

шњаци, по старински звали. Постојала је и психолошка и фактичка потреба да се припадници исте националне заједнице истоветно и национално именују. Именом Муслиман та је потреба адекватно била задовољена, јер је то име подједнако на исти начин одређивало људе који су припадали муслиманској заједници у читавој Југославији. Међутим, новопрокламовано национално име Бошњак које су увели Муслимани из Босне и Херцеговине, којим је упориште пребачено на земаљску, државну припадност, фактички није обухватало људе изван Босне. Зато је требало наћи начин да се и они подведу под то ново име. У недостатку неког другог критеријума спонтано је дошло до примјене аналогije која у науци није познат критеријум.

Интересантно је како је до „признавања” самопрокламованог националног имена Бошњак дошло у Србији. Наиме, и то име је, као својевремено и име Муслиман, при посљедњем попису становништва ушло у статистички образац и тако се легализовало. Претходно је објављено како је тадашњи председник СРЈ господин Војислав Коштуница „и раније имао такав став”.²¹ Могуће је да је тај свој став господин Коштуница формирао у другачијим, мирнијим околностима када још није био у вртлогу политичких збивања и када се тим питањем могао бавити много више и студиозније — и као научник. Вјероватније је, међутим, да се у овом случају радило о свршеном чину и анонимном резултату неке ситне страначке погодбе. Сасвим је сигурно да у научној, културној и политичкој јавности о томе практично није било ни једне једине ријечи и да је то питање овдје ријешено практично прије него што је и постављено. Тиме је национално име Бошњак у Србији добило „државни” карактер и тако добило проходност у државно-политичкој, па и у научној и културној комуникацији, као што се десило и са именом Муслиман после пописа из 1971. године. Претходно су у вријеме грађанског рата Срби своју партиципацију у свеукупној државној, културној и духовној традицији Босне и Херцеговине, са босанске пренијели на српску атрибуцију, схватајући то као вид отпора босанском унитаризму и као средство што већег и коначног разграничења са Муслиманима који су одустали од заједничког живота у јединственој југословенској држави. Неовисно о томе да ли је то била исправна одлука, чињеница је да је она знатно олакшала Муслиманима да умногоме остваре своју претензију не само на босанско име, него и на садржај свега што је у дугој историји Босне то име значило.

²¹ *Политика*, 20. 01. 2001.

III

Покушаји да се Муслимани национализацију као Срби или као Хрвати, као што видимо, очито нису показали задовољавајуће резултате. Прихватањем нове, исламске вјере муслимански човјек у народносном смислу више ипак није могао остати оно што је до тада био. У почетку су, као што је већ назначено, трагови претходног идентитета били још увијек свјежи, а у неким елементима су се и трајно задржали све до данашњих дана, али је вишевијековна изложеност утицајима оријенталног начина живота и источњачке културе и цивилизације, која се остваривала путем вјере, учинила да облик народног живота и културе ових људи постану знатно другачији него што су били. Временом је то прожимање старог народног пријекла и идентитета са оријенталним сензибилитетом и источњачком духовношћу постајало све уочљивије тако да се од неко доба већ може говорити о неким посебним етнопсихолошким особеностима муслиманског човјека у Босни. У том погледу може се, дакле, говорити о једном већ сасвим јасно изграђеном новом идентитету домаћег муслиманског свијета који се не темељи само на вјерској припадности, али који, истовремено, још увијек не може да се уобличи као засебан народни и културни идентитет. Да је идентитет босанских Муслимана остао само на почетној, вјерској димензији, њихова национализација, односно реинтеграција у српску или хрватску националну свијест, имала би знатно више изгледа. Њихов нови идентитет, међутим, био је већ поодмакао и конституисао се као дубљи, унутрашњи садржај њиховог бића. Повратак у стару, првобитну припадност значио би да се клупко мора почети одмотавати уназад. То се, међутим, није могло одвијати као свјестан, добровољан и контролисан процес, него је подразумевало дубље, темељне повреде и поремећаје у структури муслиманског бића. Оно што је као неки сопствени начин породичног живота и укупне културе живљења стечено првенствено посредством нове религије, тешко да је било могуће вратити уназад и избрисати из колективног сјећања тога народа.

Колико год се истицало да први и најважнији предуслов национализације Муслимана подразумијева њихов даљи, континуирани и неокрњени живот и опстанак у постојећој сопственој исламској вјери, то у основи није било могуће, јер је вјера код њих, као и код Срба и Хрвата, већ увелико била постала саставни и неодвојиви дио њиховог културног и националног идентитета. Доситејева просвјетитељска максима да је вјероисповијест људи промјењива категорија, а да је њихова народност константа која стално остаје на снази у овом случају

није се показала дјелотворном. Иако су најзначајнији европски теоретичари у деветнаестом вијеку сматрали да вјероисповијест не може бити основа за национални идентитет, него да пресудну улогу има заједнички језик, истичући више убједљивих примјера јединствене нације са више вјера, у нашем случају то схватање је доста рано почело да губи подлогу у стварности. То потврђује и Вуков случај који, видјели смо, упозорава на уочљиву несразмјеру између општеприхваћених начела одређења нације и свијести о себи коју имају католици и муслимани који не могу односно одбијају да се идентификују као Срби турскога и римскога закона.

Вјерски, црквени и државни живот људи на овом простору ипак је доста дубоко утицао на формирање њиховог идентитета. Срби су још од средњег вијека, свој идентитет снажно утемељили и изградили ослањајући се на сопствену државу и светосавску цркву, а та њихова слика о себи адекватно се оплодила и у богатој епици којом се вршила трансмисија те свијести и та слика преносила према новим генерацијама, перманентно потврђујући, учвршћујући и динамизирајући тај идентитет. На исти начин, истовремено, преносила се и свијест о *другом* која је чинила важан, неодвојиви дио овако изграђеног српског идентитета. У том другом, антагонизирајућем слоју српског идентитета, као што се зна, централно мјесто заузимају „Турци”. Зна се да је и то име примарно било одређено атрибутима једне *друге*, освајачке вјерске и државне припадности, настале и реализоване у оквиру једног *другог* културног и цивилизацијског круга. Та „турска” вјерска и државна припадност такођер су биле међусобно условљене и неразлучиво повезане. И оне су у себи садржавале антагонистичку слику о *другом*, а тај други у овом случају била је поробљена хришћанска раја, а када је у питању Босна претежно већински, национално освијешћени Срби.

Тако су се један према другом нашла два сасвим различита идентитета, и један и други настали у оквиру другачијег вјерског односно црквеног, државног и социјалног живота утемељеног и израженог у другачијим, међусобно веома удаљеним културно-цивилизацијским околностима. Дубина и постојаност тога антагонизма изражавале су се опозиционим односом појмова „Турци” и „раја”, односом који је садржавао прво освајачку, туђинску државно-вјерску, а потом и социјалну односно класну разлику и непомирљивост која је јасно подразумијевала два у сваком погледу неспојива свијета.

У том процесу долази до помало атипичне ситуације у којој један дио домаћег босанског становништва, који је примио ислам након што је Босна пала под турску власт, дјелимично

напушта свој дотадашњи идентитет, а нови гради на подлози своје нове вјерске (муслиманске) и државне (турске) припадности. Та припадност се формализује, опредмећује и оплођује и у интимном, личном и породичном животу, у новим навикама, новом и другачијем сензибилитету, у сопственом усменом стваралаштву, укратко у новој и другачијој култури, па чак и у посебној, сопственој епизици у којој затичемо слику свијета антагонистички постављену према слици свијета какву већ препознајемо у хришћанској епској поезији. Истовремено, у дубљим слојевима свијести припадника ове народне групе још увијек се чувају битне особине претходног идентитета, изражене словенским поријеклом и заједничким језиком, народним обичајима, остацима ритуала и вјерских обреда из раније вјерске припадности, итд.

Понекад су та два слоја њиховог бића и њихове културе у међусобној опреци, при чему у већој мјери ипак преовладава и више долази до изражаја слој идентитета произашао из нове, „турске” вјерске, државне, социјалне, културне и цивилизацијске припадности. Међутим, у цјелини гледано оба та слоја егзистирају истовремено и неодвојиво један од другог, они се међусобно прожимају и тако стварају тип посебног, локалног босанског муслиманског човјека. Од аустроугарског периода, у коме као што је речено, срећемо све карактеристике муслиманског националног и књижевног препорода, почињу да се губе претпоставке идентификације у оквиру и уз помоћ државних, турских атрибута и све више долази до изражаја онај дио муслиманског идентитета који је заснован на њиховом првобитном локалном народном поријеклу, језику и култури. Али тај слој њиховог бића више се није могао одвојити и у потпуности вратити у првобитно народностање. Муслиманско народно биће напросто било је удвојено на начин да ниједна његова страна више није могла да превлада и потпуно се осамостали од оне друге. Од тада па све до данашњих дана неки од ова два слоја муслиманског идентитета, зависно од прилика, више су долазили до изражаја, али никада није преовладао само један од њих.

С обзиром на то да су ти слојеви били дубоко међусобно срасли, тј. да вјерска припадност Муслимана више није била само спољни, додатни и декоративни дио њиховог идентитета, пројекат национализације у смислу повратка српској или хрватској националној идеји објективно више није био могућ. Једини начин да се читав тај процес врати уназад био би заправо *деисламизација*, што, наравно, ни на који начин није било могуће. Јер то, очито, не би значило класичну промјену вјере, него темељну и свеопшту деструкцију сопственог идентитета и

одрицање од њега. Понављамо, све оно по чему су се Муслимани разликовали од осталих својих сународника, проишало је из исламизације и последица је тога чина. Повремена прича о повратку „вјери прађедовској” била је само празна илузија и асоцирала је на злослутне, насилне видове колективног превјеравања из најцрњих времена, па је стога у свим случајевима убрзо бивала маргинализована и потиснута.

Други, веома битан разлог због кога национализација реално није могла успјети лако се може наговјестити из оне напомене Владимира Ћоровића да су неки Муслимани сматрали тешким гријехом бити оним „што су: или Срби или Хрвати”. Да није било ничега другог, и сама та алтернатива била би довољна да ова замисао не успије. Иако Ћоровић, макар и декларативно, непристрасно помиње могућност избора за једно или за друго, то у суштини није било нимало лако и једноставно. Муслимани су ипак били јединствена цјелина, па би, чак и под претпоставком да их од осталих не дијели ништа друго осим вјере, било веома тешко очекивати да се један дио тако компактне групе људи тек тако определије за српску, а други за хрватску националност. Јер, ова алтернатива не подразумева повратак српској националној идеји оних Муслимана који су прије исламизирања били Срби, а хрватској оних који су раније били Хрвати. Процес исламизације ипак је био знатно сложенији, а постепена изградња новог идентитета Муслимана није ишла само у смјеру дистанцирања од првобитног идентитета него је значила и истовремено успостављање антагонистичког односа према онима који су тај идентитет настављали. А тај антагонизам је у неким аспектима и неким временима ишао до непомирљивости. Тако смо се нашли у ситуацији да су Муслимани који су у највећој мјери српског поријекла и у сваком погледу ближи Србима у првој фази теже прихватили реинтеграцију у српску него у хрватску националну идеју, јер је поменути антагонизам у највећој мјери био сконцентрисан на опозиционој линији Турци — хришћанска раја, односно Срби. Међутим, при томе стално треба имати на уму и веома сложен и динамичан, често такођер антагонистичан, однос између српског и хрватског идентитета који је био производ различитих, често и међусобно супротстављених српских и хрватских историјских интереса. Опредјелјивање Муслимана за Србе или за Хрвате стога није значило само трајно распопућивање ове народне групе на двоје, него постранце уношење у њу још једног новог, по њих веома разорног антагонизма. Отуд је сасвим разумљиво што тај смјер њихове национализације није ишао тако лако и што је на крају дошло до

другачијег, изнуђеног концепта Муслимана као посебне националне заједнице.

Такав концепт донио је мноштво дилема, међу којима је и она која се односи на један уочљив вид дисконтинуитета националне свијести и националне културе Муслимана. Наиме, с обзиром на хронологију и начин настанка муслиманске/бошњачке нације оправдано се поставља питање њеног идентитета у односу на културну прошлост и укупно духовно наслеђе Босне прије доласка Турака и исламизације. Ако основу идентитета ове народне заједнице чине специфичности настале као посљедица исламизације и утицаја источњачких култура и цивилизација, онда се укупна културна и духовна традиција Босне до њеног пада под турску власт, без великих тешкоћа не може интегрисати у континуитет културног и духовног развоја Муслимана/Бошњака. Тим прије што друге двије националне заједнице у Босни, Срби и Хрвати, нису имале таквог прекида у сопственом развоју, па се богата, првенствено универзална ћирилометодијевска традиција у Босни и Херцеговини, поготово када је у питању српска културна и национална линија (у случају хрватске треба имати на уму питање латинитета), неометано продужава све до најновијег времена. У својерсној, изнуђеној сукцесији културног и духовног идентитета до које је дошло у оквиру грађанског рата у Босни почетком деведесетих година прошлог вијека, Муслимани су, међутим, на неки начин, првенствено својим новим, самопрокламованим националним именом Бошњак и новим именом заједничког језика (босански) покушали да у континуитет свога идентитета уврсте цјелокупно географско, државно, културно и духовно наслеђе Босне, подразумијевајући и оно настало прије него што су се исламизирали. У том смјеру иду и њихова савремена државна, политичка и културна настојања. При томе треба имати на уму да је културно наслеђе средњовјековне Босне првенствено одређено карактером другачије цивилизације (хришћанске) од оне на којој се послије исламизације утемељио идентитет Муслимана. Како су ове двије цивилизације задуго биле у опреци и антагонизму који је значајно утицао и на обликовање идентитета муслиманског и хришћанског свијета у Босни, природно је да се то јавља и као извјесна сметња при покушају да се линија континуитета муслиманске/бошњачке националне свијести и њихове укупне културе продужи уназад и у вријеме прије исламизације.

При томе ипак треба имати на уму домаће поријекло муслиманског свијета у Босни у чијој колективној свијести су ипак остали сачувани не само извјесни слојеви претходног народног живота, него и трагови ритуала и обредних обичаја ра-

није, хришћанске религије, на сличан начин како су и оријентални наноси у вријеме турске владавине утицали на менталитет и сензибилитет хришћанског свијета у Босни. Као људи који су вијековима живјели у Босни и Босну осјећали као своју отаџбину, Муслимани су у свим временима испољавали ставовити босански патриотизам, можда и оправдано сматрајући да за то имају више мотива него други, истичући га и дајући му посебну важност чак и у вријеме турске владавине у којој су због својих локалних интереса имали и тешке, чак и оружане сукобе са Портом. Све то, бар у неком виду, ублажује и надокнађује дисконтинуитет који произилази из драматичног и узбудљивог начина сазријевања и коначног конституисања ове националне заједнице.

Послије свега није, ваљда, потребно наглашавати колико оваква изнуђена ситуација, као и све што је изнуђено, макар се овдје ипак радило о изнуђености која је произашла из објективних историјских околности и незаустављивих процеса, у крајњем исходу ипак представља једно провизорно рјешење са мноштвом дилема и „недостатака”. Гледано строго са научног гледишта и узимајући у обзир било коју озбиљну теорију нације, ни претходно име (Муслиман), ни ново самопрокламовано (Бошњак), ни садржај и једног и другог појма на начин како је то напријед назначено, ни име језика и постојећа пракса његове употребе, не испуњавају претпоставке на основу којих би се могло говорити о посебном националном идентитету. Муслимани, наравно, у томе погледу нису никакав изузетак, чак ни на бившем југословенском простору, да не идемо даље. Нације се не праве у лабораторијама, према претходним замислима и готовим теоријама, него у живим и сложеним историјским околностима. Муслиманска/бошњачка нација се зачела практично прије пет стотина година, а узбудљиви и драматични процес формирања муслиманског националног идентитета интезивно се у континуитету одвија од друге половине деветнаестог вијека све до данашњих дана. Иако се чини да је тај процес коначно завршен у грађанском рату 1993. године, извјесно је да ће се у будућности у том процесу појавити и неке нове нијансе и детаљи.

Имајући све ово на уму није реално очекивати да се у случају муслиманског/бошњачког националног идентитета нешто сада може поправљати или враћати уназад. Нема више сврхе, ако је икада и било, доказивати како муслиманска/бошњачка нација заправо и „не постоји”, јер је то „вјештачка” нација која је као таква, наводно, декретом произведена у вријеме комунистичког режима. Ствари су много сложеније: до свога данашњег идентитета Муслимани су превалили узбу-

дљив и драматичан, а понекад чак и трауматичан и трагичан пут дужи од пола једног миленијума. Чињеница да су се у неким периодима и у извјесним околностима неки Муслимани изјашњавали као Срби или као Хрвати свакако нешто значи и не може се напросто пребрисати, као што се, на другој страни, не може сматрати ни заувјек свршеним и неповратним гестом којим је сваки други пут и смјер развоја муслиманског идентитета заувјек одређен и закован. Муслимани немају разлога да се тога свога геста стиде, као што ни Срби и Хрвати немају разлога да над том чињеницом ликују и тријумфују. Прије би се могло рећи да сви имају разлога да се тиме хвале и поносе, јер у тако сложене односе и тако плодотворна међусобна прожимања могу да ступе само отворене људске заједнице које су спремне да другима дају, али да од других и узимају. Партиципирајући, на примјер, у српској националној, културној и књижевној традицији Муслимани су ту традицију у значајној мјери обогатили и дали јој један посебан и специфичан тон, али су, истовремено, управо у амбијенту и динамици те традиције успијевали не само да искажу своје креативне способности и могућности, него да истовремено артикулишу и сопствену свијест о себи и своме идентитету који ће постепено достићи своју пуну, данашњу мјеру.

МИОДРАГ МАТИЦКИ

СЕВДАЛИНКЕ КАО ЗАЈЕДНИЧКА ЛИРСКА ФОРМА БАЛКАНСКИХ НАРОДА

Покушај да се преко једне врсте лирских песама, севдалинке, из жанровског угла, сагледа обједињавајући фактор у балканским књижевностима, изазван је често инсистирањем на вештачким настојањима сецесионистичке провенијенције која преферирају разлике.

Издвојене су севдалинке, јер управо тај тип љубавне лирике снажно обележава период *касне романџике* која је на балканским просторима доминантна крајем 19. века, боље рећи на прелому векова, када се збива и радикалан прелом у поетици у којој ће супериорно претегнути тежње модерне почетком 20. века и веома критичко преиспитивање дотадашње књижевне традиције. Севдалинке постају доминантан лирски жанр на крају процеса који се у српској књижевности називао „народни правац”, темељно утврђен у петој деценији 19. века, како то истиче књижевник и уредник *Летописа Матице српске*, водећег српског часописа, Јаков Игњатовић. То је она линија у књижевности која означава ослањање песника на народну лирику, пре свега на љубавну и севдалинке, на поезију за певање. Песници допевавају народне песме и распевавају их на основу напева, при чему и метар и ритам, посебно тематско-мотивски потенцијал одређују лирске народне песме. У основи, то је нови, снажан талас откривања душе сопственог народа (наслеђе романтичарских тежњи) и својеврсна фолклоризација која подразумева отпор пропадању и декаденцији усмене народне поезије. У том контексту су у српској средини здружено прихваћене „здраве и снажне севдалинке”. Те искрене љубавне песме које су се певале, плене тадашње читаоце. У приказу једне од антологија севдалинки са краја 19. века, објављеном у *Бранковом колу*, севдалинке се одређују као „песме

младости и заноса”, као песме „топле као душа мајчина, заносне као девојче на десници свога драгана, несташне као поветарац, миле као невинашце, бујне као младост а снажне као смрт”.

Севдалинке, пре свега, одређују особити поетски облици (песничке слике, стилске фигуре, општа места), као и особит поетски речник. Треба истаћи да је у питању доста утврђено и препознатљиво поетско градиво које варира, поетски се остварује варирањем што је особина усмене традиције (најзад, то и јесу песме које се певају, које се упућују слушаоцима). У тим варијацијама које доприносе естетским вредностима најзначајнију улогу имају глаголи, глаголски облици, као и стајаћи придеви који се везују за различите појмове. Основу поетике севдалинки чини принцип да се у свакој другачијој песничкој слици мења функција именица, глагола и придева, при чему увек једно из тог лексичког троугла бива доминантно. Тако, на пример, у песничким сликама које теже метафорици, придеви преузимају доминирајућу улогу. Када је реч о душевним стањима ликова, о осећајности, изражавању страсти, чежње, љубавних призивања — распоређивање поетске изражајности на скали од рахатлука до карасевдаха — глаголи су у првом плану. Доминантне речи из поетског речника народних севдалинки, истргнуте из мелодијског контекста, чудесно преобликоване, деценијама трају у уметничкој поезији и уграђују се у модерну метафорику: *башџа*, *вајаш*, *хамам* и *сокак* (најчешће тесан) као простори севдаха и ашиковања, уз које иду: *јаџлук*, *свилена марама*, *душек*, *јорџан*; *булбул* — славуј, у севдалинкама означен као „птица севдалија”; *месечина*; *џамбура*; симболично биље (*неранца*, *ружа*, *шейшелија*, *винова лозица*, *каранфил*, *калојер*, *сџрук бела босиљка*, *милодух*, *дуња*); слике из описа девојачке лепоте утврђују се појмовима: *зуби*, *недра*, *усџа*, *обрве*, а нису ретка ни директна именована одлика пожуде: *мама* и *џомама*. Од придева незаобилазни су: *мек*, *злаџан*, *црвен*, *џесан*, *медан*, *сребрн*, *седефли*. Значајно место у поетици севдалинки припада глаголским придевима, нарочито када се негацијом истиче чедност: *недеран*, *нејахан*, *неџрџан*, *некројен*, *небројен*. Чедност се истиче и негацијом *ни*: „Ни сађена, ни пресађивана, / ни студеном водом заливена, / ни тргана, ни омирисана, / ни љубљена, ни омилована.” Од глагола најфреквентнији су: *браџи*, *будџи*, *џробудџи*, *љубџи*, *корџи*, *клеџи*, *оџијаџи се*, *оџкладџи*, *џоџледаџи*, *џозлаџиваџи*, *џозобаџи*, *џоџиџи*, *џреџорџи*, *уздахнуџи*, *уједаџи*, *сџаваџи*, *сџоменуџи*.

Круг мотива у севдалинкама веома је ограничен и у свакој песми један је доминантан, за њега се везује поента песме: *оџисивање леџоџе*, *миловање*, *џриклањање девојке беђару*, *расџа-*

вљени драћи, драћи на далеко, слање поздравља, прејрошена дра-
га, куђење девојке, троји јади, клејва девојачка, даривање, зава-
ђање око дарова, крвави свашови, лов, загоњшање, зачикавање,
разболевање од љубави, смрћу изневерена љубав, сахрањивање ра-
сшављених мртвих драђих на истом месту. Стајаће ситуације у
севдалинкама најчешће се остварују дијалогом (момка и девој-
ке, алегоријским преко звезда или преко биља), дијалогским до-
скакањем и загоњшањем. По превласти дијалога, севдалинке се
могу означити и као песме које се певају у два гласа.

Нимало случајно, крајем 19. века објављују се антологије
севдалинке. Оне престају да буду прихватане само као тради-
ција муслиманског живља и у насловима антологија уводи се
синтагма „српске севдалинке”. У српском песништву увелико
је била прихваћена лирика мостарског књижевног круга, пре
свега песме Алексе Шантића које су, гледано из угла поетике,
у основи севдалинке. Јанко Веселиновић, аутор антологије *Сев-
далинке народне бисер-песме за њевање* (1895), као уредник ча-
сописа *Звезда* (1894; 1898—1901) у овом књижевном гласилу
највише објављује народне песме севдалинке забележене по
варошима у Србији, али и севдалинке Јелене Димитријевић,
Османа Ђикића, Јована Јовановића Змаја, Милорада Митро-
вића, Јефтана Шантића и других. У тада популарним мелодра-
мама и комадима с певањем из сеоског живота, какве пише и
Јанко Веселиновић, готово све песме су у основи надограђене
севдалинке. Реч је о прерађеним народним песмама, пре свега
на музичком плану (развијање и украшавање припева; ново-
компоновани напеви) у чему учествују тада водећи композито-
ри, попут Даворина Јенка. То песништво било је слично дана-
шњем *шурбофолку*. Свакако је у истом степену било популарно
и прихватано у народу. Дакако да су овај правац у лирском пе-
сништву пратили и трећеразредни песници, како они који су
преносили тзв. народне песме севдалинке (Андолија, Арнауто-
вић), тако и песници тзв. *севдалије*, попут Николе В. Ђорића
који објављује књигу *Тамбурице севдалије Јове* чији мото и те
како говори о поетици севдалинке: „Севди, Јово, моје севди-
сање, / Убило те моје уздисање!”

Овакав приступ заједничкој основи песништва у Босни и
Херцеговини, Србији, Македонији, Бугарској, подразумева на
посве нови начин разматрање теме „Исток у балканским књи-
жевностима”, наговештене књигом Ивана Шопа из 1982. го-
дине: *Исток у српској књижевности (шест њисаца — шест ви-
ђења)*. Такође, нужно је на нов начин приступити песницима
који су били окренути темама Истока, који су, међу првима,
унели специфичну осећајност у српско песништво, пре свих
Јовану Илићу и Војиславу Илићу.

У *Босанској вили* 1889. године појавила се, у два наставка, „слика из прошлости” под насловом *Севдалије босанске*. Потписана је иницијалима: С. А. Ј. У њој се објављује реаговање Јована Илића на покушај групе млађих књижевника „да приберу и издаду на свијет обашка, у засебној књизи ... еротске пјесме Илићеве” у којима се огледа дух источњачке еротике. Илић овако пише о севдалинкама: „Ја с’ нијесам учио севдалијама из којеквијех швабећијех потурица Ркаћа, Чакаваца и Кекаваца. Шаркија бега босанскога, то је мој узор!” Илић даље пише о унутрашњој вредности севдалинке, у којима се „с’ врха до дна огледа чаробна раскош истока, провијана епском простотом”, о специфичном „песничком заносу” који носе у себи, о начину како уздижу слушаоца (значи реч је о песмама које се певају!) „изнад бијеса свјетског, у седмо небо, у ценет”. И, на крају, наглашава да су севдалинке дубљи извор за српске песнике од онога који је нашао Бранко Радичевић „на крајевима нашега народнога живота, нашега народнога пјесничког духа”. У овом реаговању налазимо и отклон од јуначке епике, од песама од мегдана: севдалинке се истичу као песме у којима су изражене „племенитије стране народа нашег”.

Овај приступ Јована Илића свакако показује да је крајем 19. века битно измењен однос бинарне опозиције *свој-џуђ* када је реч о литератури. Такође, доводи се у питање граница два културолошка система. Песме које су се певале, тзв. грађанска лирика, није иста када је у питању Срем или када су у питању србијанске чаршијске вароши. Утицај Истока има своје плиме и осеке, али се управо по градским срединама може утврдити доста прецизна граница. Зато Мостар, Сарајево, Врање, Ниш, тзв. Стара Србија припадају једној ареи, а Сремски Карловци, Нови Сад, Сентандреја, Осиек другој. Размишљања могу ићи и даље ако се народно песништво сагледа по басенима као културолошким целинама. У Ресавском крају епике нема, чак и песме о јунацима из Устанка јесу кратке, лирске, у најбољем случају реч је о баладама. У том контексту се може тумачити и усмена/народна поезија у Бугарској, Македонији, Хрватској.

Оно што чини обједињавајући фактор у песништву на Балкану у другој половини 19. века јесте интерес за осећајност дошлу са истока. То се најбоље огледа приликом превођења народних песама других суседних народа, што је био саставни део програма Уједињене омладине српске, делатан у последњим деценијама 19. века. Већином се бележе севдалинке на простору Македоније, у већ помињаној *Вили* Стојана Новаковића објављен је превод руковети бугарских лирских народних песама у којем су већином заступљене севдалинке (*Сџојане*,

море, *Спојане; Да ми је једно шћо желим; Девојко, море, девојко; Черњај зоро, черњај душо*).

Упрошћено, реч је о севдању, севдалинкама на размеђи 19. и 20. века, о поезији која је у великој мери плодотворно утицала и на прозна дела: Љубена Каравелова, Борисава Станковића, Стевана Сремца, Григорија Божовића, Светозара Ђоровића. Севдалинка се налази у подтексту ових приповедача. У причи *Бугари старога кова* Љубена Каравелова, чији превод никако случајно није објављен у *Вили* Стојана Новаковића, налазимо описе са општим местима преузетим из севдалинки („обрвице као пијавице”; „румена ка’ ружа”; „зуби ситни као два низа бисера”), као и предложак Миткета, лика из *Кошћане* Боре Станковића, први пут објављене 1901. Дед-Либен је у младости био исто тако бесан и пуст. Праћен циганском бандом са зурлама и добошем, упадао је у куће и тражио од укућана да му заједно са Циганима певају најмилију песму о ашиковању, у којој је исказана жал за младост: „Доста одиме, доста шетаме, / Доста одиме пуста Шумадија...” И у српској прози носиоци ове нове осећајности били су изразити мушки ликови којима су понајбоље изражена сва четири степена градације те осећајности наслеђене са Истока: *рахатлук, дерџ, севдах* и *карасевдах*. Значи, од задовољства и весеља којима се одређује рахатлук, до великог неизлечивог бола црног севдах, карасевдах.

ДУШКО БАБИЋ

МЕША СЕЛИМОВИЋ И БОШЊАШТВО

Нико не може оспорити право Бошњака (односно босанских Муслимана, како су се до недавно звали) да афирмишу своју посебност у заједници балканских словенских народа. „Свака народност има право на самостално постојање у оном степену у којем је она тога свесна и има такву претензију” — вели на једном месту велики руски мислилац Николај Данилевски.¹ Данас је сасвим извесно да Бошњаке повезује свест о припадању једној заједници, а након грађанског рата у Босни јасно је и то да се код њих искристалисала тежња да своју националну посебност институционализују и да јој дају међународно-правну потврду, што је Дејтонским споразумом и учињено. Али, свако ко овај проблем гледа изблиза и захвата у његовој суштини, лако ће видети да питање националног идентитета Бошњака није решено, осим у спољашњем, формалном погледу.

Ни код самих Бошњака нема потпуне сагласности о томе да ли под бошњаштвом треба подразумевати само *муслиманско бошњаштво*, чији је главни идеолог био Алија Изетбеговић, који тврди да је „Бошњак традиционално национално име босанско-херцеговачких муслимана, санџачких муслимана и свих других муслимана који говоре босанским језиком”,² или *интe-грално бошњаштво*, којем би припадали „сви становници Босне и (Херцеговине) који говоре ’босанским језиком’, без обзира на верску припадност”.³

Секуларна, „калајевска” варијанта” бошњаштва — и сама по себи проблематична јер у ову одредницу гура Србе и Хрва-

¹ Николај Данилевски, *Русија и Европа*, Београд 1994, 60.

² Дарко Танасковић, *Прошлoвечности необошњаштва*, у зборнику: *Босна и Херцеговина од средњега века до новијега времена*, Београд 1995, 50.

³ Исто.

те, који то никако не прихватају — у грађанском рату и у дејтонском процесу убедљиво је поражена од оне верске, Изетбеговићеве. Тако је суштина проблема остала непромењена: из свести Бошњака/Муслимана није уклоњен комплекс „сумњивог” и неодређеног идентитета, који се у суштини и даље своди на то да је једини начин њиховог националног одређења превођење верског у национално. Претварање вере у нацију, само по себи је „историјска аномалија”, а у случају босанских Муслимана ту се придодаје још и терет фрустрирајућег суочавања са чињеницом *ошйаднишйтва* од народа (и вере) са којим деле исти простор и судбину.

Колико је проблем националног одређења босанских Муслимана тежак и сложен, можемо видети и по томе што је био терет најзначајнијим ствараоцима тог народа, који су, на различите начине, покушавали да га се ослободе: Скендер Куленовић лавирањем између српства и бошњаштва, Осман Ђикић измирењем српске народности и муслиманске вере, Мак Диздар спајањем старобосанског богумилства и хрватства, Емир Кустурица прихватањем српства и православља...

„Сјећања” — *Мешин духовни шесттаменї*

По храбрости и дубини промишљања овог проблема издваја се Меша Селимовић, који је у својим *Сјећањима* о свему проговорио отворено, у годинама када се подразумевало ћутање о оваквим питањима. Своју потребу да се јавно определи у погледу националне припадности и да директно саопшти своје виђење психологије и судбине босанских Муслимана, он овако образлаже у уводном поглављу књиге:

„Зар није боље да ја сам о себи, док сам жив, напишем оно што знам, него да други, кад умрем, пишу о мени оно што не знају, а ја у гробу да се поједем што никоме не могу да одговорим по заслузи.”⁴

Ова, наизглед безазлена напомена, говори колико је за великог писца било важно да иза себе остави неку врсту теста-мента у којем ће се национално одредити и да понуди властити одговор за разрешење „бошњачког питања”.

У поглављу под насловом *Родишљеи*, где открива порекло своје породице, он саопштава:

„Селимовићи су поријеклом из Врањске на граници Херцеговине и Црне Горе, од дробњачког братства Вујовића...; Шефик Пашић, који је испитивао поријекло наших породица,

⁴ Меша Селимовић, *Сјећања*, Сабрана дела, књ. 9, Београд 1983, 12.

пише о томе на основу докумената које је пронашао у архивским и породичним документима („Поријекло породица”, *Ослобођење*, 1971): Наводно је било девет браће и двојица пређу на ислам, да би штитили једни друге, и од њих су Селимовићи и Овчине. Селимовићи се јављају у Херцег-Новом прије 1690. године, јер је тада њихова земља на Ублима додијелена млетачким поданицима... Књижевник Меша Селимовић потјече из ове породице.”⁵

За свог оца изричито тврди: „По националном осјећању био је Србин.”⁶ Сасвим је јасно да је и сам Меша имао исто национално осећање и да је управо то био разлог његовог трагања за српским коренима породице и наглашавања очевог националног опредељења.⁷

На неколико места Селимовић се директно опредељује као атеиста и то свакако има везе са његовом потребом да себе одмакне од муслиманског бошњаштва. Од младости привржен социјалистичкој идеји, касније партизан и комуниста, Меша тешко да је и могао имати другачије религиозно осећање. Али, његов атеизам није био само налог времена у којем је живео и идеологије коју је следио, него морални налог да одбаци верски идентитет наметнут од стране окупатора кроз чин преварништва, о чему је отворено проговорио у *Сјећањима* и у роману *Дервиш и смрт*. Зато он и не скрива да му је у идејном погледу хришћанство ближе од ислама: „Посланство Исуса Христа... то је најљепши и најплеменитији симбол који је човјечанство створило. ... Мада већ одавно атеиста, нисам открио ништа љепше и садржајније: човјек који својом патњом искупљује гријехе других људи — то је грандиозна морална и поетска слика највећег хуманитета...”⁸

Своје српске корене Меша не открива да би тиме умањио, а поготово не да би одбацио, своју везу са колективним

⁵ Исто, 34.

⁶ Исто, 35.

⁷ О томе да је у души био Србин писац говори и на другим местима, на разне начине. У поглављу *Школовање* каже како је као ђак играо фудбал, и помиње да су у то време постојала четири фудбалска клуба: „Шумадија” (српски), „Зрињски” (хрватски), „Змај од Босне” (муслимански) и „Слобода” (раднички). „Једно вријеме играо сам у ‘Слободи’, лијеву полутку, али кад су од нас захтијевали да у дресовима и копачкама прођемо главном улицом од радничког дома до игралишта пред сваку утакмицу, ми ђаци смо то одбили јер нам је управа школе забрањивала да играмо фудбал, и тада смо прешли у друге клубове; ја сам прешао у „Шумадију”. Описујући ноћ уласка Нијемаца у Тузлу 10. априла 1941, на једном месту каже: „Размишљао сам да ли да бјежим у Србију још у току ноћи или да сутра нађем неког ко ће поћи са мном. Зашто у Србију и тамо су Нијемци? Не знам, али морам у Србију”; Исто, 86.

⁸ Исто, 76.

бићем босанских Муслимана, него да би истину о себи, о свом људском и националном идентитету, сагледао у целини, и да би са ње отклонио сенке прећуткивања и фалсификовања. „У име чега затварати очи пред истином? Тиме се ништа не мијења, као што се никаква љага не баца на босанско-херцеговачке муслимане ако се укаже на њихово поријекло.”⁹

Смештајући историју своје породице, а тиме и свој живот и дело, у оквир српске традиције, Меша не пориче своју припадност заједници босанских Муслимана, напротив, он је прихвата као важну животну чињеницу и говори о њој са много љубави и знања, искуственог и интелектуалног. Читалац ће лако осетити ширину и сигурност писца у познавању исламске традиције и начина живота босанских Муслимана, али и ону танану људску топлину кад слика свет у којем је одрастао — тушањску сиротињу у чије је куће он, беговски син, залазио и делио са њима муке и радости, или у слици снажног сељака Нухана, који је о пазарним данима свраћао у њихову кућу, „раздрљених прса, црвен у лицу, опаљен од сунца и опрљен од вјетрова”, којег је запамтио као „симбол сељаштва, народне поезије и тешког живота”. Ту љубав и везаност за завичај писаца је излио у целокупно своје дело, њима је оплеменио најлепше лирско-филозофске рефлексije о животу и човеку у *Дервишу* и *Терђави*.

Да би се суочили са истином, Муслимани морају своје колективно биће сагледати у светлу чињенице да је оно спој словенско-хришћанских корена и историјске судбине која их је везала за исламски, оријентални свет. У тој тачки Меша налази жариште трагичних фрустрација свог народа, који није научио да се носи са чињеницом властитог конвертитства (отпадништва), па је осуђен да истину о себи крије од себе. Тако су Бошњаци у властитој психологији себе легитимисали као неког ко „бежи” од свог порекла, па су принуђени да га непрестано негирају и фалсификују. „Ни са ким историја није направила такву шалу као са нама. До јуче смо били оно што данас желимо да заборавимо. Али нисмо постали ни нешто друго. Стали смо на пола пута, забезекнути... С нејасним осјећањем стида због поријекла, и кривице због отпадништва, нећемо да гледамо уназад, зато задржавамо вријеме у страху од ма каквог рјешења... Несрећа је што смо завољели ову своју мртвају и нећемо из ње...”¹⁰ — овако о идентитету и судбини Бошњака говори Хасан, један од јунака из романа *Дервиш и*

⁹ Исто, 20.

¹⁰ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, Сабрана дела, књ. 4, Београд 1983, 446.

смрт. Да ова мисао не припада само литерарном јунаку него и његовом творцу, видимо по томе што је Селимовић даје и у *Сјећањима*, као своју, уз напомену да ју је „забиљежио давно, прије него што је *Дервиш и смрт* написан”.¹¹

Да би са себе збацили бреме неодређене и недовршене националне свести, Бошњаци морају да се помире са тим да је њихово појављивање на историјској сцени резултат отпадништва и приклањања окупатору. Како је Меша о томе мислио, најбоље показује један разговор са Абдулахом Шкаљићем, чланом Улема-меџлиса, познатим оријенталистом — на пишчево питање да ли му нешто замера после објављивања *Дервиша*, кренуо је овакав разговор:

— Не напротив... Једино мислим да се можда могла наћи нека друга ријеч умјесто отпадник, звучи незгодно.

— Мислим да је ријеч тачна: отпадник, конвертит, човјек који је промијенио вјеру. Били смо хришћани, па смо оставили стару вјеру и узели нову, окупаторову. Зар то није отпадништво?

— Не можемо бити сигурни да смо преузели само хришћанство... Осим тога, са становишта вјерника-муслимана узимање ислама није отпадништво, већ прави пут и права вјера.

— ... Ја сам муслиман по рођењу, мајка ми је клањала пет ваката намаза дневно све до смрти. Волим тај свијет из којег сам потекао, али ја сам комуниста и атеиста. Не желим ниједном ријечју да повриједим муслимане, јер бих повриједио сам себе, али ми је немогуће да говорим као вјерник... Предлажете ли неку погоднију ријеч умјесто отпадништво?

— Можда: промјена вјере.

— То није исто...¹²

Завршне речи овог разговора захватају саму срж проблема „бошњачког питања”: проверништво и отпадништво се не могу поистоветити. Отпадништво није обична промена вере, него *продаја вере за вечеру*, вид служења окупатору, ропско пристајање да се одбаци оно најсветије у себи. Чин проверништва, сам по себи, није редак у историји света: ни хришћани, ни муслимани нису некада били то што су сада. Слободно прихватање друге вере као „правог пута”, како вели Селимовићев саговорник, суштински је другачије од отпадничког напуштања властите вере и прихватања туђе, да би се сачувао иметак и голи живот. По својој дефиницији свето не може бити предмет размене и трговине. Чин отпадништва је обесвећење живота; добровољно проверништво — проналажење вишег плана

¹¹ *Сјећања*, 23.

¹² Исто, 22.

живота. Преци који *слободно* прихвате другу веру, задужили су своје потомке јер су за њих пронашли путоказе и ослонце постојања; преци-отпадници оставили су терет који паралише и дезоријентише. О томе Селимовић, болно-иронично, каже: „Изгледа да моји часни преци нису били сувише крути што се тиче религије, а ни сувише искрени: више их је интересовала могућа корист, или мања штета, него вјера. За нас, за своје непознате потомке нису много марили.”¹³

Босанске Муслимане Меша види као баштинике предачког *издајстѿва*, што трајно опредељује њихову психологију и судбину. Трагика тог положаја јесте у томе што издајник не може мирно да живи ни са оним кога је издао ни са самим собом. Подсвесни презир према себи он претвара у нетрпељивост према ономе ко га непрестано подсећа на бреме издајства. Чињеница да босанске Муслимане Селимовић види као баштинике издајства, није вредносни него психолошки, категоријални суд. Другим речима, ова тврдња не полази од тога да су потомци издајника издајници, што би било сасвим бесмислено, него да у својој психологији носе комплекс наслеђеног издајништва. То издајништво, дакле, није стварно и лично, него наслеђено и наметнуто, што не значи да је мање опасно. У погледу самоодређења наметнуто (наслеђено) издајство је теже бреме од личног и стварно почињеног: ово друго је појединачна пролазна чињеница, а оно прво — колективна и непромењива.

Бошњаштѿво и боѿумилстѿво

Уместо суочења са истином на начин Меше Селимовића, интелектуална елита босанских Муслимана покушавала је да покаже историјски континуитет и аутохтоност бошњаштва везујући га за предтурски, богумилски, период средњовековне Босне. Те тежње се буде после аустроугарске окупације, након Берлинског конгреса, односно после одласка Турака, чиме су босански Муслимани изгубили не само социјалне и правно-политичке привилегије него и заштиту властитог идентитета. Док је трајала турска управа, чињеница отпадништва неутралисана је осећањем надмоћи над дојучерашњим једноплеменцима. Зато су долазак аустроугарске управе дочекали као смак света, или, како рече Меша, „као да су престали да живе”. Фанатични отпор који су показали 1878, није имао народно-слободилачки карактер — то је, у суштини, била борба за

¹³ Исто, 22.

освајача за којег су се везали као за свог заштитника, против другог, који долази и ту заштиту укида заувек.

У тражењу националне самобитности у богумилству Меша Селимовић је видео трагично самозаваравање и бежање од истине: „Поменуо бих тражење богумилског коријена као аутохтоног извора босанског духа... То је затрпавање бола који настаје од повијесног вакуума, али на основу историјских чињеница... то је пројцирање бошњаштва и босанског заједништва у прошлост гдје их никада није било.”¹⁴

Селимовићево разумевање овог питања биће јасније ако га поставимо у шири историјски контекст. Зато је овде неопходна једна мала дигресија.

Заступници теорије о повезаности богумилства и бошњаштва налазе упориште у чињеници да помињање босанских крстјана, у историографији поистовећених са богумилима, престаје негде половином 15. века, баш у време доласка Турака у Босну. Ослањајући се на ову подударност они, без икаквог опипљивог доказа, тврде да се крстјанима/богумилима губи траг због тога што су колективно прихватили ислам, створивши тако језгро бошњачке нације. Историчар Драгољуб Драгојловић документовано доказује да се нестанак босанских крстјана са историјске позорнице, средином 15. века, одиграо пре доласка Турака у Босну. Наиме, у последњем од многобројних прогона које је католичка црква организовала против њих, 1450—1459, овога пута под вођством покатоличеног краља Томаша, крстјана скоро да је нестало, јер су се приклонили православљу или католичанству. „Мали број крстјана и крстјанских домова..., који није представљао ни један проценат од укупно регистрованих домова, није могао да представља неки значајан фактор у процесу исламизације словенског живља у Босни... Цркву босанску, која је нестала са историјске позорнице још пре турске окупације надживело је свега неколико крстјана, чије појединачне судбине изворна грађа није регистровала.”¹⁵

Теорија о повезаности бошњаштва и богумилства спорна је већ и стога што историјска наука још увек нема поузданих сазнања о томе ко су заправо били босански крстјани. Никад није поуздано утврђено ни то да су они огранак богумилске јереси, која се под различитим именима ширила по хришћанском земљама у средњем веку (бабуни, патарени, катарии, месалијани, албигенези). У листинама и повељама босанских вла-

¹⁴ Исто, 23—24.

¹⁵ Драгољуб Драгојловић, *Крстјани и јеретичка црква босанска*, САНУ, Балканолошки институт, посебна издања, књ. 30, Београд 1987, 138.

дара и црквених старешина, не само да се нигде не помиње име „богумил”, или нека од његових варијанти, него нема ниједног поузданог доказа да је учење босанских крстјана уопште и било јеретичко.¹⁶

Претпоставимо да историографија отклони основни проблем „богумилске теорије”, тј. да пронађе сигурне доказе о вези богумилства и бошњаштва. Да ли би тиме били решени проблеми историјског континуитета и аутохтоности бошњаштва? Проблем континуитета — да; али овај други, важнији — проблем идентитета — и даље би остао.

Полемишући са онима који бошњаштво објашњавају богумилством, Меша Селимовић у својим *Сјећањима* каже: „То је врло чудно, јер богумилство није ни изворно босанска појава нити се само у Босни задржало... Манихејска хришћанска јерес која се раширила са Истока, преко Бугарске, Босне, Италије, до јужне Француске, под именом богумила, патарена итд., није по духу искључиво наша — катарских стећака у јужној Француској има колико и у Босни. Зашто би се интернационална идеологија сматрала искључиво нашом?”¹⁷ Овој аргументацији нису потребна никаква додатна објашњења.

¹⁶ Дуготрајно проучавање богумилства и непрегледно мноштво радова на ову тему дају недоречене и контрадикторне одговоре. Представу о средњовековној Босни као земљи јеретика дуалиста створила је католичка црква, преко својих мисионара који су преко триста година покушавали да босанске крстјане приведу католичанству, али без трајног успеха. Све што знамо о учењу тзв. „цркве босанске” потиче из њихових извештаја, у чију објективност је тешко поверовати. Представљајући босанске крстјане као јеретике, они су давали легитимитет интервенцијама папске столице и угарских краљева, које су често добијале облик крсташких похода; увећавали су значај својих мисија и резултата које су постигли, препоручујући се тако за више положаје и синекуре. „Рим је уз помоћ фрањеваца и угарских краљева, посебно од 12. века, настојао да на крстјане у Босни протегне своју јурисдикцију, примењујући разне облике притисака, оптужби и крсташких ратова. Римокатоличка пропаганда је у непокорним крстјанима видела патарене — јеретике дуалисте, називајући их и шизматичима, онако као је називала, а и данас назива, све православне хришћане. На таквој основи поједини историчари су створили такозвану ’босанску цркву’, којој нису успели да одреде оснивача, време настанка, седиште, територију. Оно што се обично сматра јерархијом ’босанске цркве’ (дјед — епископ; старци, гости), јесте нека врста саветодавног, дипломатског и арбитражног тела, или изабраног судског већа, у државној управи Босне, које се може назвати *ecclesia* у растељивим оквирима поимања те речи, тј. установа без територијалне и црквене — духовне јурисдикције.” (Миодраг М. Петровић, *Помен боџумила-бабуна у Закономправилу светиога Саве и „црква босанска”*, у зборнику: *Босна и Херцеговина од средњег века до новијих времена*, 282.) О овоме видети и: Васо Глушац, *Исјина о боџумилима*, Београд 1945. Истопну библиографију о богумилима, закључно са 1980, видети у: Салих Јалимам, *Прилози библиографији о цркви босанској и боџумилстџу*, Годишњак друштва историчара БиХ, год. 36, Сарајево 1985, 173—196.

¹⁷ *Сјећања*, 24.

Питање националног идентитета за Мешу Селимовића није само историјско-културолошко и расно, него психолошко и антрополошко, тј. основна претпоставка за остварење човека. Човек носи исконску потребу за поседовањем идентитета, за изграђивањем свести о себи као јединки која некоме/нечему припада. Човеку је неподношљиво да постоји у неомеђеном простору, да буде „метафизичко сироче” — зато се веже за кућу, народ, традицију, Бога. Ментално здрав човек не постоји изван свести да је *неко* и да *некоме* припада. Идентитет је слојевит феномен, сачињен од мање важних, променљивих слојева, до оних средишњих, одређујућих. Човеку који носи браду тридесет година неће бити лако да је обрије, јер је постала део његове личности, а колико је тек тешко кад човек отпада од народа којем припада, јер то подразумева да се одриче заједничких вредности грађених столећима — обичаја, песама, јунака, циљева, идеала и крви за њих проливане, Бога и богомоља... Зато отпадништво од народа, поготово оно у којем отпадник прилази окупатору, оставља трајне ожиљке и комплексе. Управо из тог угла проблем бошњаштва Меша Селимовић је сагледао и у свом најпознатијем роману *Дервиш и смрт*. Суштинске речи о томе налазимо у цитираном Хасановом размишљању о Бошњацима као народу који је „до јуче био оно што данас жели да заборави”. Проблем Хасановог трагања за националним идентитетом Селимовић смешта у широко постављену филозофску основу човекове потребе да своју „зиданицу на песку” замени „кућом на чврстим темељима”, тј. да свом постојању да тежину, смер и смисао. У роману *Дервиш и смрт* говори се о „мучном животном ковитлању које човек мора да ужлијеби, да не би излудио”. Човек се не мири са тим да буде као опао лист којег ветар носи где било, или као зрнце прашине које без циља лебди над друмовима, како рече Андрић у једном запису из *Ex Ponta*. На тој идејној основи изграђен је главни јунак романа Ахмед Нурудин: „ужљебљење постојања” он тражи у куранској догматици, мислећи да су у њој дати праведни одговори за сва питања. После страдања његовог невиног брата, којем покушава да помогне, неодлучно и бојажљиво, плашећи се огрешења о истину вере, он увиђа да је сигурност у вери варљива, ако је супротстављена истини душе, темељу бића. Следити идеологију, ма како била праведна и човечна, а одбацити себе, слагати оно најдубље у себи — значи промашити и правду, и истину и живот. Уопште, трагедија Ахмеда Нурудина јесте у томе што пристаје да његове природне, најдубље истине и осећања буду у супротности са

његовим животним путевима. „Златна птица” среће и остварености живота остаје „грдна варка” и кад он постане кадија: власт је још даље од његове природе. Због пристајања на нешто спољашње и туђе, Ахмед Нурудин жртвује брата, оца, најбољег пријатеља, вољену жену, народску једрину и снагу — себе, живот. Ахмед Нурудин је слика промашености човека који лебди између онога што истински јесте, а одбацује, и онога што није, а прихвата. Ову мисао лако је повезати са поменутиим Хасановим речима о Бошњацима: ради се о истој идеји, премештеној са индивидуалне на колективну психологију. Ахмед Нурудин је сукобљен са истином живота као и народ којем припада. До одласка у војску он је снажно и лепо сељаче, жељно живота, везано за земљу и породицу, и на такву његову природу никако се није могао накалемити учени, самотни дервиш. Тако се ни на изворну природу његовог народа, у чијим је темељима словенско паганство, преображено у хришћанској духовности, није могао безболно накалемити нови идентитет пронађен у вери окупатора.

Представу о бошњаштву као о неприродном, противречном споју Селимовић у роману преноси и на један директнији, потреснији начин, у слици богаља Џемаила: „Док је сједио, изненађивао је свакога љепотом и снагом, мушким лицем, срдечношћу осмијеха, широким раменима, јаким рукама, стасом као у пехливану. Али чим би устао, сва би се та љепота порушила, а према колицима се батргао богаљ кога је било немогуће гледати без жаљења. Обогаљио се сам. У пићу је оштрим ножем ударао у своја стегна, док није исјекао све жиле и мишиће, па је и сад, пијући, забадао нож у сасушене патрљке не дозвољавајући никоме да му приђе, нити је ко могао да га савлада, толика му је још снага остала у рукама. Џемаил је наша права слика, босанска... Снага на патрљцима. Сам свој крвник. Обоје без правца и смисла.”¹⁸ У прихватању бошњаштва као националног одређења Хасан види нешто неразумно, неприродно, гротескно.¹⁹ Бошњаштво хода на туђим, вештачким, ногама, јер је своје, природне, исекло у бесу и пијанском пасјалуку. Оно здраво и снажно у њему, као у Џемаиловом мушком лицу и снажним рукама, осуђено је да се окреће против себе јер нема шта да га покрене и усмери.

¹⁸ *Дервиш и смрт*, 445.

¹⁹ Да је то став и самог писца, видимо у *Сјећањима*, где стоји: „Џемаила као симбол Босне описао сам у *Дервишу и смрти*, 52.

ОЛИВЕРА РАДУЛОВИЋ

КУРАН И БИБЛИЈА У КОНТЕКСТУ РОМАНА „ДЕРВИШ И СМРТ” МЕШЕ СЕЛИМОВИЋА

*Истина је моја. Истину ја говорим.
Заиста ћу најупришти пакао шобом и сви-
ма онима од њих који те слиједе* (део ајете
из суре *Сад*, Куран, 609, Селимовић,
322).

*Не чиниће осветиу за себе, љубљени,
него подајите месито гњеву (Божјем), јер је
написано: Моја је осветиа, ја ћу враћити,
говори Господ* (Римљани, 12, 19).

Роман *Дервиш и смрт* прво је дело у историји књижевности премрежено цитатима из *Курана* за разлику од *Библије*, великог кодекса уметности, која је вековима извор инспирације. Коментаришући наведену појаву Селимовић открива да је за њега *књиџа мајка* инспиративна како у филозофском тако и у књижевном смислу. Значајно је, за утврђивање поетичког постаментa дела, да писац не користи постојеће преводе свете књиге ислама, него да, за потребе свог текста, слободно стилизује суре и ајете чувајући, по сопственим речима, само курански дух цитата. „Док не добијемо добар књижевни превод, Куран неће бити јачи подстицај у литератури, мада би то могао бити по свом мисаоном и поетском потенцијалу” (Селимовић, 402). Цитати којима почиње и завршава се *Дервиш и смрт* стоје као мото испред сваког од шеснаест поглавља и прожимају цело дело, посебно шесто поглавље. Парафразе, алузије, пастиши и архетипске слике које се њима напајају — представљају несвакидашњи уметнички чин јер су и сами својерстан креативни подухват у функцији написаног дела. *Куран* (на арапском значи рецитовање, читање наглас из *Небеске књиџе*) чине Божје речи настале кроз процес откровења, који је

трајао пуних двадесет година. Објава коју је примао од Алаха пророк Мухамед, а преко анђела Гаврила, у сну или медитацији, представља и врсту самоспознаје, и виђење историје човечанства, и чврсто установљен морални кодекс. Постојало је уверење да се свако слово свете књиге мора чувати и преносити без икаквих измена, па ислам заговара неповредивост свете књиге (Крим, 400). Примећујемо да Селимовић не успоставља канонски, него модеран приступ *Курану*, као књижевно подстицајном тексту, јер заговара стваралачку слободу при коришћењу његових уметничких потенцијала. Ахмед Нурудин, протагониста *Дервиша и смрти*, поучен животним искуством, ослобађа се аутоматског, догматског читања и разумевања светог текста, бедема вере, који га је одвојио од живота. Научен од кадије да се свето слово најчешће злоупотребљава, да је шејтаново оружје којим се човек најлакше осуђује и убија, са закашњењем закључује да је *Куран* свачији и да може да се користи једнако за осуду и за одбрану човека.

Према начину на који је цитирана света књига ислама у роману који контекстуализујемо можемо закључити да је реч о илуминативном типу цитатности, који је у функцији осветљавања, јер представља разјаснице цитатног текста. Истовремено, наведени ајети у новом контексту добијају *нов мислос, ејос и значење* (Фрај, 87), али и делују повратно на архетекст ступајући са њим у дијалог или у полемику, које разумемо као преиспитивање књижевне и религијске традиције, у борби против једноумља, верских и идеолошких злоупотреба. *Велики цијитини дијалог* са заострених супротних позиција води се на теме: сврховитости стваралаштва, релативности истине, греха, безверја, кривице, зле дружбе, искушења, пријателства и љубави. Право поетичко откровење садржано је у констатацији да писац стилизује цитате из *Курана* тако да их отвара према *Библији* односно, према хришћанској традицији — што иде у прилог роману који управо оваквим стваралачким поступцима доказује своју универзалност. У роману *Дервиш и смрт* распознајемо тако хришћанску *књигу над књигама* као посредован подтекст, призван цитатима из *Курана*, јер својом реториком, поетичношћу, драмским набојем, језгровитошћу, језичком снагом и дубином, синтаксичким паралелизмима подсећа на *Библију*. Конкретније, могу се пронаћи сентенце у духу *Соломонових мудрости*, *Књиге Пройведникове*, *Књиге о Јову*, *Давидових њисалама* и јеванђеља које су у сагласју са куранским гномама. Символична је битка за братовљев живот коју Ахмед Нурудин води са кадијом цитатима из *Курана* у последњем фрагменту шестог поглавља романа. На потцртаном месту Селимовић тако стилизује куранске ајете да их отвара према библијским сентенца-

ма са јасном поруком да се треба борити против једноумља и злоупотреба закона који људи погрешно тумаче не доводећи га у везу са властитим искуством, на пример кадијина претња светим словом: „Који верују у Бога и судњи дан, не држе пријатељство са непријатељима Алаха и посланика његова, макар то били очеви њихови, или браћа њихова, или рођаци њихови” (Селимовић, 124), лако се доводи у везу са *Јеванђељем њо Мајшеју*: „Који љуби оца или матер већма него мене, није мене достојан, и који љуби сина или кћер већма него мене, није мене достојан” (Матеј, 10, 37). Стварање интертекстуалних релација покренуто смисаоним, стилским и синтаксичким везама, јесте начин да се поентира текст закључком: љубав према палом брату смртни је грех. Исто тако цитат из *Курана*: „Нису за грешницима плакали небо и земља” (Селимовић, 124) асоцијативно уланчава низ библијских сентенци: „Сине мој, ако би те мамили гријешници не пристај, ако би ти рекли ходи с нама да вребамо крв, да засједамо правоме низашто, а они вријебају своју крв и засједају у својој души” (Соломон 1, 10—18). „Нема мрака ни сјена смртнога где би се сакрили који чине безакоње” (Јов, 34, 22).

Света књига ислама чини један мозаик заснован на тематском понављању, стилском и језичком сагласју, као и света књига хришћанства, уз специфично обележје рецитативности, док библијску реторику карактерише наглашена певљивост и псалмичност. Говорити *Куран* напамет јесте знак истинске побожности и учености јер је то *књиџа која се чува у срцу*. Као што су исламски мистици медитирали и интерпретирали *најбољу реч*, филолози су на основу Божје речи сачинили правила арапског језика; народ је свој живот осмишљавао у односу на објаве које је примио Мухамед и на њима заснивао етичке норме и градио правосудни систем. Анализирајући језик, стил и синтаксу цитираних ајета у *Дервишу и смрти* запажамо да је Селимовић примао креативне подстицаје *свеште књиџе ислама* а они су нарочито наглашени у првој поетско-медитативној целини романа. Библијски архетекст, до ког писац долази инсистирајући на заједничким архетиповима *Књиџе мајке* и *Очеве књиџе*, постаје све прозирљивији како побуна у јунаку Ахмеду Нурудину јача; најизразитији бива у четвртом поглављу, с појавом Исхака, фиктивне личности и алтер ега протагонисте, а мења се у односу на спознајне фазе јунака које сведоче да је човек промена. Селимовић варира начин цитирања као и однос према цитираном тексту *Курана* и посредно призваном библијском тексту, да би изразио колебања, дилеме, страхове и преображаје исповедника. Док у првим поглављима романа чујемо реч Алаха који опомиње, подсећа на судњи дан, под-

стиче на побожност и добра дела, већ од пете целине све гласнији је крик прогоњеног и жртвованог брата: „Јесу ли стављени катанци на срца њихова” (Селимовић, 60)? Неретко се речи које изговара Бог, обраћајући се верницима, стављају у контекст исповести жртвованог и прогоњеног јунака. Знаковит је, у смислу претходне констатације, мото испред петнаестог поглавља *Дервиша и смрти*: „Истина је моја. Истину ја говорим” (Селимовић, 323), које је посвећено освети и мржњи осветника (а налази се у контексту куранске повести о прогонима Божјих изасланика) која би се избегла да је љубав према брату била јача од моралних дилема. Јасно је да се цитирани ајет односи на Нурудина, побуњеника у улози онога који се преображава у осветника чија је мисија да прочисти свет. Стављајући образину кадије, Нурудин делује са позиција Бога који једини зна шта је истина, па узима његове речи као своје. Занимљиво је да се мото петнаестог поглавља, као драмско чвориште Селимовићевог романа, може довести у интертекстуалну везу с *Посланицом Римљанима*: „Моја је освета, ја ћу вратити” (Римљани 12, 19), не само због поруке наведене наративне целине да човек не треба да се свети јер није судија и створитељ, која је функционална јер покреће цитатни дијалог, него и због синтаксичког паралелизма с куранским ајетом те представља алузију и на библијску књигу чији смисао призива. Господ и овом приликом прети Сатаниној деци, свима који су на страни зла а против праведника који носе свевишњу објаву. Протагониста Селимовићевог романа промишља поетику дела које настаје као сведочење истине, пише истовремено исповест осветника и кривца — исповест пред смрт, развијајући током разговора са собом и пријатељем Хасаном приповедачку самосвест, кроз животна откровења, супротстављајући их канонским књигама и њиховим начелима. *Куран* и *Библија* се саображавају у подтексту романа кроз сродне легенде које се јављају у светим књигама ислама и хришћанства: о Исаку и Исмаилу Аврамовим (Ибрахимовим) синовима, односно Мојсију (Муси) и Арону (Харуну) које су реинтерпретиране у Нурудиновој судбини. Роман у малом представља четврто поглавље посвећено жртви, прогоњеном Исаку, фигури брата Харуна, који је једне ноћи нашао несигурно уточиште у текији, али не и у срцу неопредељеног шејха. Нурудин је као и његов предак Адем, кућа у којој живе Иблис и Сотона, *две ваиџре над истиим огњиштем*, те током драматичне сцене гоњења и бежања ужива у таштој позицији судије од кога зависи живот прогоњеног и унапред окривљеног. Наведена целина је и наговештај припремане освете и њено образложење, па четврто и петнаесто поглавље треба читати у истом контексту. Нурудин

себе почиње да самерава према Исхаку, архетипу Христа, који се у њему буди и јача као идеал, као изазов слободног опредељења, али и знак побуне и искушавања правоверног. Своју огреховљеност сагледао је *џали браїи* тек у односу према Исхаку, према архетипу безазленог и жртвованог. Јунак се преображава пробуђен емоцијама према брату Харуну постајући рањив — трошна кућа без темеља у вери. Етимологија имена Нурудиновог брата Харуна упућује на исламског пророка а јеврејског првосвештеника, оног *који иде љравим љуїем*, и истовремено је алузија на старозаветног јунака, старијег брата Мојсијевог (Арона). Господ је, према библијској причи, даривао јеврејском вођи брата да га оснажи, подржи и савлада мржњу, неразумевање и идолопоклонство. Будући је Мојсије имао све епитете великог вође, а није имао беседничког дара, златоусти Арон, велики беседник, помаже му да придобије свој ђудљиви народ. Давидови *Псалми* славе изненада оснажену братску љубав јеврејских вођа и Божјих изабраника као и снагу коју она даје. Доведена етимологијом братовљевог имена у контекст Селимовићеве приче даје јој и химничан и трагичан тон, као да надахњује и Ахмеда Нурудина који прогледава за патње обичних људи у стрепњи за живот ближњих. Веза са братом бива све снажнија са слутњом смрти и свешћу о тежини губитка. „Како је лијепо и красно кад сва браћа живе заједно! Као добро уље на глави, које стече на браду, браду Аронову, које стече на skut од хаљине његове; као роса на Ермону која силази на горе Сионске. Јер је ондје утврдио Господ благослов и живот довјека” (*Псалми*, 133). Вера преточена у музику повезује химне, молитве, мудросне песме и плачеве у једну целину *Сїтарої завейта* коју називамо *Псалмима*. Цитирани стихови славе Божје стварање кроз братољубље и слогу која афирмише хришћанску идеју љубави. Тако се у контекст архетипа о жртвованој браћи Исхаку и Исмаилу уводи старозаветна повест о Мојсију и Арону, о братској љубави, слози и подршци као свевишњем дару. Сцена у текији носи новозаветну типологију кроз сугерисане сцене мучења, жртвовања и разапињања. Име бегунца Исхака води нас у легенду о пророку Ибрахиму (праоцу Авраму), од кога су настали Јевреји и Арабљани. *Куран* садржи многе повести чији су судионици легендарне личности познате јудео-хришћанском свету из *Библије*. Божја промисао је Ибрахима водила да буде спасен од покоља новорођенчади које је наредио тлачитељ Нимрод. Његово митско порекло сагледиво је у куранској легенди непознатој *Библији* која каже да је одрастао у пећини хранећи се млеком које му је текло из једног прста и медом који је сисао из другог због чега је брзо растао и био издржљив мимо свих људи. Аврам (Ибрахим) је

имао робину Агару (Хагару) која му је родила сина Исмаила, јер је Сара била нероткиња. Касније, захваљујући правоверју, Сара и Аврам добијају Исака (Исхака) дете Божјег обећања. Браћа су развојена због Сарине љубоморе која прогони Исмаила и мајку Агару у пустињу, код данашње Меке, где уз помоћ анђела налазе Божји студенац и бивају спасени. Два брата постају вође два велика народа: Исак Јевреја, а Исмаил Арабљана. Исламско предање прати судбину Исмаила и његову борбу за Божју реч, док јудео-хришћанска традиција следи Исаков живот. Занимљиво је да је архетип жртве у *Курану* Исмаил, док је у *Библији* Исхак. Поставља се питање, када се легенда доведе у контекст Селимовићевог романа, ко је жртва у причи са белоданим одговором: жртвована су оба брата Нурудин и Харун као Исхак и Исмаил, који измењују улоге жртве и осветника! Појава бегунца у текији, рађање је побуњеног хришћанског брата и двојника Исака, у свести Ахмеда Нурудина (читати Исмаила), није само архетип него и интертекстуално повезивање *Курана* и *Библије* које наглашава смисао романа. Ахмед Нурудин, светло вере, постаје човек сумње, побуњеник, попримивши обличје бегунца и потукача, добија и прилив осветничке енергије, прогледава другим очима, очима хришћанског брата, због ког је изагнано његово племе, сањаног а недосегнутог. Узнемирени шејх се враћа *Курану* ослобођен аутоматског читања, у ајетима препознаје себе и брата, али и гониче и егзекуторе, открива властита сагрешења: морална начела су била јача од љубави према брату, превелико је било уздање у непогрешиво читање и тумачење свете књиге, иза чега се открива кукавичлук и страх од суочавања са животом.

Меша Селимовић у роману *Дервиш и смрт* користи и жанровске алузије да би организовао колажна поглавља свога дела. Доминантно је упућивање на параболу, знаковит библијски жанр који маркира одређена места у тексту. Жанровска цитатност је још један начин отварања дела према хришћанској култури која открива универзалије, али и сложен поступак покретања и вођења преиспитујућег дијалога о неким темама препознатљивим у библијским поучним причама: о сејачу и семену, горушичином зрну, заблуделом сину, кажњавању грешнице... Аутор деконструира библијску параболу, њено тумачење чини вишесмисленим тако да се не може прочитати порука. На пример, параболу о заблуделом сину из *Јеванђеља по Луки* препознајемо у наоко различитим судбинама антиподних ликова и наратора Ахмеда и Хасана. Реч је о побуну против очевог ауторитета, шејха и старешине текије, који је био светло вере, угаони камен, вођа и ауторитет, а у тренутку спознаје доживео је преображај откривши себе као заблуделог сина,

затирача огњишта, издајника ближњих и кривца за братовљеву смрт. Реч је о обртању перспективе, инверзији мотива и деконструкцији традиционалне типологије која је садржана у побуни против једнозначне дидактичности прича, њиховог конвенционалног читања и тумачења. Нурудин себе сагледава у новом светлу, као кућу без темеља, угашено огњиште и пресахнуо студенац, чиме се наглашава потреба релативизовања канонских истина. Исто тако, Хасанова сестра, лепа кадиница, на почетку романа нуди искривљену параболичну причу о брату, одметнику од породице. Досадио му ред у породици и очев углед па пије, разбацује, *ишйейшо се и уйройасйшо имање*. Даљи ток романа деконструираше жанровске конвенције и надилази очекивања читалаца, јер Хасана откривамо као пријатеља који познаје умеће даривања, зна тајну златне птице и благодети милосрђа, поседује вештину лековитог приповедања. Распусног сина откривамо као човека изузетне сензибилности спремног да се жртвује за пријатеља, који поседује непогрешиву животну интуицију. Деконструкција библијске параболе достиже врхунац када Хасан уместо да се на традиционалан начин покајнички врати очевом дому, доводи оца у своју кућу, греје га на огњишту своје ведрине и оптимизма, осмишљава му живот као детету, својим лековитим причама. „Од памтивека синови су неразумнији од очева, и разума би тако сасвим нестало, али срећом, синови постану разумни чим постану очеви” (Селимовић, 17). Цитирана порука је иронична будући да Хасан није постао отац, те води полемику на тему узора и ауторитета са библијском параболом о распусном сину. Отац се покајнички, у немоћи, враћа сину, уместо син оцу и његовој заштитничкој доминацији. Селимовић прибегава пародији вршећи парадоксалне обрте, дописује зачудне коментаре, а ликове изразите индивидуалности уклапа у типолошку ситуацију коју они силом своје самосвојности изобличавају. Писац сучељава и мири два контрастна приповедачка и животна профила кроз параболичне приче које један другом причају и коментаришу Хасан и Нурудин. Натпричавање се завршава Хасановим тријумфом јер садржи коментаре са општељудских позиција вођених животним искуством. Покреће питање аутентичног стваралаштва, размишља о ауторитету и трага за правом причом као и начинима њеног приповедања. Отвара дилему истина или дивна лаж у причи. Нурудин, иако привилеговани наратор, прича своју животну причу коју читава у све што види, чује или прочита. Хасан, живи и прича обично, народски, не пише, чини то без стваралачких претензија а ради животних откровења. Хасан дарује пријатеља причом коју приповеда покренут љубављу према ближњем, не суди него ослобађа мржње и

страха. За њега је живот доминантнији од писања, најсавршенији облик људског стваралаштва. Његово приповедање је надахнуто љубављу и разумевањем, рађа причу која ослобађа и преображава, причу обичног човека, а не морализатора и дервиша.

Хасан прича Нурудину у шестом поглављу романа своју животну причу као универзалну обликујући је као загонетку коју треба решити. Повод је немогућност Нурудина да отвори видике и да се ослободи предрасуда. „Лако је измислити опште прописе, гледајући изнад глава људи, у небо и вјечност. А покушај да их примјениш на живе људе, које познајеш и можда волиш, а да их не повриједиш. Тешко ћеш успјети” (Селимовић, 104). Реч је о Фазлији и његовој жени која је заволела другог човека и краде своју срећу. Нурудин треба да одреш чвор у који се завезао живот а да не покида нит позивајући у помоћ *Куран*, јер на грех се не може гледати мирно. Света књига каже да треба каменовати грешницу чему се супротставља Хасан коментаром да је такав став застарео. Прича је обликована као загонетна параболоа. Њен први коментатор у улози онога који суди је Нурудин који се свим силама залаже за етичност и начело борећи се против греха. Хасан му опонира у полемици која следи ставом да је морал далеко од живота. „Више је штете нанесено животу због спречавања гријеха, него због гријеха” (Селимовић, 106). Параболу одгонета Хасан у тринаестом, ретроспективном поглављу, завршавајући причу о грешници на Нурудинов начин. Узима улогу Бога подешавајући животне околности и прекида забрањену љубав да би грех био искорењен. Наравоученије показује да је жена једина била искрена и способна за праву љубав, без које је истински патила, преварен муж је остао безбрижан у свом незнању, а заљубљени младић је открио своју несталност, похлепу и себичност. Поука Хасанове параболое може се наслутити у причи о грешници из *Јеванђеља њо Јовану* коју су довели књижевници и фарисеји Исусу Христу да јој пресуди због прељубе. Уместо пресуде уследило је питање судијама: „Који је међу вама без гријеха нека први баца камен на њу” (Јован, 8, 7). Спаситељ је, веле коментатори јеванђеља, осудио грех, а жени опростио показујући бескрајну љубав и милосрђе. Хасанов коментар животне приче је широк, сапатнички, пун разумевања и љубави за ближње, близак јеванђелском контексту и занимљив као место сусрета исламске и хришћанске традиције и културе. Хришћанска идеја љубави препозната у цитатима, парафразама, жанровским алузијама и гномски уобличеним сентенцама романа *Дервиш и смрт* дала је свој поетско-филозофски акценат Селимовићевом роману.

ЛИТЕРАТУРА И ИЗВОРИ

- Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, Српска књижевна задруга, Београд 1969.
Свето писмо Старога и Новога завјеша, превели Ђура Даничић и Вук Караџић, Стокхолм 1945.
Текст у контексту, Зборник радова, приредио Новица Милић, Београд 1989.
Српска књижевност и Свето писмо, Зборник радова, Београд 1997.
Леџенде света, приредио Ричард Кевендиш, Београд 1984.
Владета Јанковић, *Митови и леџенде*, Београд 1996.
Разија Лагумџија, *Дело Меше Селимовића у књижевној критици*, Сарајево 1986.
Енциклопедија живих религија, уредио Кит Крим, Београд 1990.
Карен Армстронг, *Историја Бога*, Београд 1995.
Нортроп Фрај, *Анатомија критике*, Нови Сад 2008.

НАДИЈА РЕБРОЊА

КУРАНСКИ ПОДТЕКСТ ПРВОГ ДЕЛА РОМАНА „ДЕРВИШ И СМРТ” МЕШЕ СЕЛИМОВИЋА

Роман Меше Селимовића *Дервиш и смрт* спада у дела која су, због свог значаја и вишеслојности, много коментарисана. Анализа религијског подтекста представља нови начин посматрања савременог романа и даје одговоре на неке до сада недовољно прецизно одгонетнуте дилеме. Директна везаност овог дела за исламску свету књигу Куран јасно је наглашена цитатима којим је роман уоквирен. Истицање делова ајета (знак, реченица, ставак у Курану¹) постављеним на почетак сваког поглавља аутор указује и на интертекстуалну релацију између романа и Курана. „Оно што су завичај и јудаизам за Кафку, то су Босна и ислам за Селимовића; наиме не само питање вере, већ и пре свега животно искуство једне заједнице.”²

Осим за Куран, роман *Дервиш и смрт* везан је цитатом и за дела исламских мистика и филозофа Газалија,³ Румија,⁴ Ибн Аребија⁵ и др., чиме се отвара могућност посматрања дела из угла исламског мистицизма (суфизма). Роман има цикличну композицију, почиње и завршава се истим ајетима из Курана.

¹ *Глосар религијских појмова*, Међурелигијско вијеће Босне и Херцеговине, Сарајево 1999, 18.

² Мухарем Первић, *Дервиш и њесник* у: Мирослав Егерић, *Дервиш и смрт Меше Селимовића*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 1995, 90.

³ Ебу-Хамид Мухамед Ел-Газали, исламски теолог и филозоф. Умро је 1111. године. Познат по великом делу *Оживљавање верских наука*.

⁴ Мевлана Целалудин Руми (1207—1273), важи за највећег учењака суфизма и непревазиђеног песника Истока. Оснивач је мевлевијског дервишког реда. Познат по делима *Месневија*, *Диван* и *Фихи ма фих*.

⁵ Мухјидин Ел-Ареби (1165—1420). Бавио се теологијом, филозофијом, књижевношћу, природним наукама. Најпознатија дела су му *Фуџухај*, *Фусус* и *Тенеззулаш*.

„*Дервиш и смрт* је у основи структуриран на принципу концентричних кругова збивања.”⁶ Селимовић тиме указује на *круџ* као на универзални и као на исламски симбол. *Круџ* је управо један од симбола који објашњавају суштину суфијске филозофије. Купер у *Илустрованој енциклопедији традиционалних симбола* под одредницом круг као исламски симбол, даје решење: кубе; небески свод; божанска светлост.⁷ Тај симбол садржан је у ритуалном плесу *сема*, који је карактеристичан за мевлевијски дервишки ред. Управо том реду припада главни јунак романа *Дервиш и смрт*, Ахмед Нурудин.

Оснивач мевлевијског реда, Целалудин Руми Мевлана, први пут је заплесао када је, идући улицом, чуо звук чекића. У том ритму он је чуо звук величања Божјег имена, занео се и почео да плеше.⁸

Сва снага симбола садржана је у плесу. Неки суфијски учитељи су говорили да ту виде слику звезданих кретања, мистерију стварања, еманације вишеструкости и повратка јединству. Плес је, дакле, готово светотајни. Више од тога да буде само знак који би, репродукујући слику, помогао да се продре у скривене истине, симбол остварује оно што значи. У ствари, овај свети плес се не зауставља на томе да у микрокосмосу верно представи *кружење* звезда и анђела, већ усваја и стваралачку вољу која их надахњује и, напуштајући у извесном смислу статус створења, признаје једино статус Створитеља ... Двоструки *кружни* плес постаје симболички простор неба. Небо је боравиште звезда, а звездама удахњују живот и у њима обитавају анђели који су уређивачи неба, гласници божанског. Кружним кретањем дервиша, на земљу се, дакле, спушта анђеоски простор. Сами дервиши постају звезде на том небу од симбола, а у њима су анђели који управљају њиховим кретањем.⁹

Мевлевијски плес *сема* састоји се из три *круџа* које дервиши праве око *кружнице*. Они симболизују три степена приближавања Богу. Шејх последњи улази у сему и представља везу између небеса и Земље. Круг тих плесача представља закон Космоса; они представљају планете које круже око своје осе, затим око Сунца; *кружење* целог Космоса око једне осе. Та оса је божански Апсолут, Оно што је вечно, Оно што је из-

⁶ Касим Прохић, *Чиниш и биши* у: Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, „Свјетлост”, Сарајево 1991, 56.

⁷ Ц. К. Купер, *Илустрована енциклопедија традиционалних симбола*, „Просвета” — „Нолит”, Београд 1986, 80.

⁸ Целалудин Латиф, *У славу ђесништва о узвишеној љубави*, часопис *Муалим*, бр. 15, Сарајево, 30. септембар 2003, 35.

⁹ Жан Шевалије, *Музика и игра у суфизму* у: Дарко Танасковић, Иван Шоп, *Суфизам*, „Просвета”, Београд 1981, 192

вор и утока свега.¹⁰ Тако и поглавља романа *Дервиш и смрт* праве круг око те исте осе и чине поруку романа универзалном и општељудском. Јунаци романа, попут мевлевијских дервиша, само су делићи пролазног света. Ахмед Нурудин живео је свој живот прави кругове који представљају рађање, сазревање и умирање; кругове чији је исход враћање Богу кроз смрт.

Никола Милошевић примећује да Селимовић у роману говори о „мучном животном ковитлању које човек мора да ужлијеби да не би излудео”. Милошевић даље закључује да је такво ужљебљење психолошка тачка ослонца без које човек не може опстати.

... Нурудиново припадништво мевлевијском дервишком реду добија посебно и далекосежно психолошко значење. Ово припадништво за Селимовићевог јунака она је тачка ослонца која је шејху обезбеђивала психолошко упориште без кога се у животу не може. Значило је то за шејха Нурудина да није сам, да није прошао свијетом невиђен и безначајан. Припадност угледном дервишком реду била је за Селимовићевог јунака — да се послужимо једним поређењем самог писца — исто што и припадност неком моћном, непрегледном мору у коме сићушна људска капљица налази свој мир и из кога црпе своју снагу. Трагедија шејха Нурудина почиње онога часа када се његова сићушна капљица, стицајем околности, издвоји из стихије којој припада.¹¹

Тренутак губљења психолошког ослонца Селимовић описује речима: „... изашао сам из бразде, *исџао из круџа*, ништа ме више не држи, ништа ме не чува од мене и од свијета, ни дан ме не штити, нисам господар својих мисли ни својих поступака, пошта сам јатак разбојника...”¹² Када Нурудин даје уточиште Исхаку, први пут издаје принципе свог реда, испада из круга, супротставља се кружењу око осе и тиме губи свој мир. Од тада сви његови поступци почињу да буду различити од дотадашњих. На крају романа се смрћу неизбежно враћа своме кружењу, на шта указује понављање ајета из Курана из првог поглавља у последњем и формирање цикличне композиције дела.

Круг као исламски симбол, може се довести у везу и са исламским ходочашћем, хаџом, на који такође алудира дервишка сема. „Симболички сема је кружење (*tawaf*) око Ка’бе, кружење Космоса; кружење око Једне Једине Оси.”¹³ Један од главних услова за обављање хаџа јесте да ходочасници седам

¹⁰ Цемалудин Латиф, нав. текст, 34—35.

¹¹ Никола Милошевић, *Зиданица на њеску — Дервиш и смрт Меше Селимовића* у: Мирослав Егерић, *Дервиш и смрт Меше Селимовића*, нав. дело, 100.

¹² Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 123.

¹³ Цемалудин Латиф, нав. текст, 34.

пута обиђу око Кабе.¹⁴ Значење овог кружења такође се везује за свеопште кретање, за кружење планета и Космоса.

Крајња идеја смртности, мирења са властитом смрћу и смрћу ближњих, може се повезати и са симболиком одеће дервиша. Дервиши мевлевијског реда су обучени у бело, што симболизује бело платно којим се, по исламским прописима, покрива умрли. Преко те беле одеће имају широке црне огртаче који симболизују гроб. На глави су им дугачке капе које симболизују надгробни споменик — нишан.¹⁵ Одећа мевлевијских дервиша, у коју је био обучен и Ахмед Нурудин, служи дакле да подсети на смртност и пролазности овог света. Ипак, Нурудина смрт брата збуњује, са њом се не може помирити, што доводи до мењања његове личности и губљења његових дотадашњих убеђења. „О смрт се саплела његова вера, у њој је ишчезао његов мир и потамнело његово знање, растурило се његово скровиште.”¹⁶

Суфизам као део ислама тежи да да његово дубље, езотеријско тумачење. Личност шејха је при томе један од најбитнијих услова. Шејх је заправо духовни учитељ, водич на путу трагања за духовношћу. Када неко жели да постане дервиш, изабраће водича, односно светог човека великог искуства и дубоког знања чија ће и најбезначајнија реч бити драгоцен савет.¹⁷ Реч дервиш је персијског порекла и значи сиромаш, убог човек; фигуративно понизан, смиран човек.¹⁸ Циљ дервиша је сте сиромаштво, одсуство жеља за пролазним светом и достизање узвишене љубави према Богу. Читав развој дервиша одвија се под руководством учитеља.¹⁹ Шејх свог ученика учи самодисциплини, прати његово стање и када ученик осети било какав духовни немир или дође у некакву животну недоумицу, шејхова је улога да га охрабри и да му помогне. Током историје ислама, шејхови нису били само духовни водичи дервишима из својих текија, већ су били значајни саветници и султанима и обичним људима. Њихова се реч свуда у исламском свету поштовала као реч изузетно мудрих и исправних људи. Селимовић је лик Ахмеда Нурудина, шејха мевлевијске текије, представио управо као некога ко је раније био човек духовног ми-

¹⁴ Неркез Смаилагић, *Лексикон ислама*, „Свјетлост”, Сарајево 1990, 225.

¹⁵ Цемалудин Латић, нав. текст, 35.

¹⁶ Мухарем Первић, *Дервиш и њесник у: Књижевно дјело Меше Селимовића*, Академија наука и умјетности Босне и Херцеговине, Сарајево 1990, 27.

¹⁷ Рејнолд А. Николсон, *Суфизам. Мистици ислама*, „Бабун”, Београд 2004, 28.

¹⁸ Славољуб Ђинђић, Мирјана Теодосијевић, Дарко Танасковић, *Türkçe-Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Анкара 1997, 269.

¹⁹ Рихард Хартман, *Тарик — љуш суфија љо Ал-Кушајријевог љумачењу у: Дарко Танасковић, Иван Шоп*, нав. дело, 105.

ра, способан и спреман да помогне сваком. Ахмед Нурудин, међутим, и сам доживљава духовну кризу, губећи тиме улогу и особине које је као шејх имао.

Увучен у игре које нису примерене његовој природи, увучен у перспективе којима се није надао, човек после избора постаје оличење трагичности, биће које се сећа неба чијем је окриљу било устремљено, али не може да открије пут којим би то небо поново добило и заслужио. Шта све тај умни, ојађени дрвешник Нурудин није учинио да открије тај пут! Колико је посртао, колико се усправљао! ... А ипак је текао све даље од извора ... Борац за Алахову веру, сав у жељи да доживи велику чистоту једносмерности — посумњао је у ред и смисао реда. Све што је наумио добијало је други вид и израз, супротан ономе што је у клици, као испуњење очекивао!²⁰

Исламска литература бележи да и шејх може доћи у искушење, да се може поколебати и духовно сломити као што је је то био случај са Ахмедом Нурудином. Феридудин Атар,²¹ подједнако значајан исламски филозоф као и они које Селимовић цитира, у свом спеву *Говор ѿишица*²² говори о шејху који се заљубио у хришћанку. Опседнут том љубављу, шејх Санан напушта своје дервише и текију и одлази да се бори за наклоност вољене жене. Она га ставља на разне кушње због чега он све више морално посрће, да би га на крају ипак одбацила. Шејх Санан о свом искушењу каже:

И гдје ми је сад тај куввет²³ да повратим вјеру?
Гдје ли је сада мој берекет²⁴ да ме из сна буди? ...
Гдје је памет да ме вади из несреће ове?
Куд нестане силно знање, чудо једно то је.
Гдје је рука да прашином заспе главу луду,
ил' избави из прашине гдје лежим у чуду?²⁵

Слична питања поставља и Ахмед Нурудин: „Какво сам ја свјетло? Чиме сам просвијетљен? Знањем? вишом поуком? чистим срцем? правим путем? несумњањем? Све је дошло у пи-

²⁰ Мирослав Егерић, *Између дође и смрти: велики лук дервиша у: Дервиш и смрт Меше Селимовића*, 29–30.

²¹ Феридудин Атар Нишабури, великан источњачке књижевности и суфијске филозофије. Познат по делима *Говор ѿишица* и *Пенд-нама* (Књига савета).

²² Осим што је веома значајан за оријенталну и светску књижевност, спев *Говор ѿишица* се може сматрати једним од уџбеника којима се одгајају дервиши. Познат је свим шејховима и присутан у свим текијама.

²³ Моћ, снага

²⁴ Благодат, благостање

²⁵ Феридудин Мухамед Атар, *Говор ѿишица*, Културни центар И. Р. Иран, Сарајево 2003, 83.

тање, и сада сам само Ахмед, ни шејх ни Нурудин.”²⁶ Један од првих описаних догађаја на почетку романа *Дервиш и смрт* је-сте Нурудинов сусрет са кадијином женом, при коме он кришом посматра њену лепоту, примећујући „мекани сјај сурмом осјенчених очију”, „љепоту глатког лица што се просијавало кроз танку тканину”, „црну косу црвенкастог одсјаја”, „лице без неравина, по коме се разливала блага свјетлост некуд изнутра, из крви што се преобраћала у топле одсјаје; влажан бљесак зуба иза привидно лијених, пуних усана”, „лук њених обрва”. Слично Атар описује лепоту хришћанке која је опчинила шејха Санана:

За заљубљене, њене очи рујно вино бијаху,
а обрве два млађака што над њима сијаху. ...
Испод локни, њено лице пламти попут ватре,
влажни рубини усница јој дуњалук од жеђи сатре. ...
Сјајни драгуљ косе њене уплетене држи;
испод њега њено лице као ватра пржи.
Осврну се љепотица, с лица јој свилен вео спаде ...
Та љубав прогута му срце, а њена црна коса
глатком замком вјеру му омота, без имана оста.²⁷

Шејх Санан се међутим враћа своме религијском путу уз помоћ својих ученика који су се заветовали да га никада неће напустити. Са шејхом Ахмедом то није случај, можда управо због одсуства блиског пријатеља који би га безрезервно подржао. Ученици из Ахмедове текије, као што је Мула Јусуф, нису били уз свог шејха у невољи, као што је правило дервишких редова.

Лепота жене у источњачкој литератури може симболизовати и пролазну лепоту овог света, искушења која он носи. Кроз причу о занесености лепотом жене, источњачки мислиоци често говоре о заблуди човека који жели површно и пролазно, оно што удаљава од Божје љубави и преданости Богу. Лепота кадијине жене за Ахмеда Нурудина представља спознају сопствене слабости и грешности, посустајање његових религијских осећања.

Повезаност романа *Дервиш и смрт* и Курана, иако цитатима наглашена, није апсолутна. Селимовићева порука и те како одступа од религијских норми. О томе је и сам писац често говорио: „Неки критичари сматрају да сам ја експлицирао источњачку филозофију. Нисам уопште... Кур’ан је за мене сваки кодекс мишљења, сваки канон на који се позивају људи ...

²⁶ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 64.

²⁷ Феридулин Мухамед Атар, нав. дело, 80—81.

Дакле, чист симбол...”²⁸ Селимовић романом свакако није хтео да говори о религијским нормама и догмама, али је правећи паралелу између верског и људског успео да постигне универзалност свог дела. „По мишљењу неких критичара — мишљењу од кога се сам Селимовић с правом ограђује — *Дервиш и смрт* је уметничка визија извесне ’источњачке’ филозофије, ходочашће у један посебан, муслимански свет, затворен у међе и каноне Курана. Када би то било тачно, онда Селимовићев роман не би био уметничка творевина у правом смислу те речи, већ нека врста сведочанства света у коме читаоци из других средина неће препознати себе и своје сопствене тешкоће и дилеме.”²⁹

Улога куранске мисли се при тумачењу овог романа ипак не сме запоставити. Многи критичари су управо зато инсистирали на утицају исламског духа на аутора. „Нико не може порећи да су то бар назначене у виду езгера бројне суре и ајети из Кур’ана, и колико год било погрешно из тога извучити закључак о извесној исламској контемплацији свијета, толико би било неумјесно и пренебегнути ту стварну садржајну дионицу. Није чак чудновато што у неким интерпретацијама говори се озбиљно о утицају дервишке херезе на ово дјело, одразу неких малоазијских утицаја, неког дервишког реда, на састав и концепцију Дервиша и смрти...”³⁰

Ова дилема би се могла решити поређењем Селимовићевих цитата са значењем оригиналог текста Курана. Тако нешто представља проблем чак и добрим познаваоцима Курана, јер се цитати који су аутору послужили као мото сваког поглавља веома разликују од свих познатијих превода Курана. Већина цитата је потпуно истргнута из контекста одређене суре, чиме су добили сасвим различито или чак супротно значење од куранског.

Куран је први пут на српски језик превео Мићо Љубибратић Херцеговац 1895. године. Овај превод ни исламистика ни теологија не сматра значењски тачним јер није превођен са оригинала, али га оријенталисти оцењују као језички и стилски најбољи,³¹ због чега га највише цитирају. Други превод на српскохрватски су урадили Џемалудин Чаушевић и Мухамед

²⁸ Меша Селимовић, *Сјећања у: Разија Лагумџија, Критичари о Мешу Селимовићу*, „Свјетлост”, Сарајево 1973, 350.

²⁹ Никола Милошевић, нав. текст, 96.

³⁰ Мидхат Бегић, *Испраживање људских судбина у: Разија Лагумџија*, нав. дело, 15.

³¹ Енес Карић, *Расправе о преводима Курана код нас (од превода Миће Љубибратића до превода Бесима Коркућа)* у: *Куран*, превод Мићо Љубибратић, репринт издања из 1895, „Свјетлост”, Сарајево 1990, 18.

Панца 1937. године,³² док се до сада најтачнијим преводом сматра превод Бесима Коркута. Коркутов превод се појавио 1977. године, знатно касније него што је објављен роман *Дервиш и смрт*. Одломци цитирани у роману нису истоветни ни са једним од два тада постојећа превода што наводи на закључак да је Селимовић евентуално користио неки мање познати превод или, што је вероватније, сам интерпретирао курански текст за потребе уметничког оквира дела.

Цитат са почетка првог поглавља мото је целог романа. Њиме дело почиње и завршава се, обликујући цикличну структуру:

Позивам за свједока мастионицу и перо и оно што се пером пише;
Позивам за свједока несигурну таму сумрака и ноћ и све што она оживи;
Позивам за свједока мјесец кад наједра и зору кад забијели;
Позивам за свједока судњи дан, и душу што сама себе кори;
Позивам за свједока вријеме, почетак и свршетак свега — да је сваки човјек увијек на губитку!³³

Први ајет цитиран је из шездесет осме суре, *Al-Qalam* (*Калем*). Љубибратић га је превео као: „Нун. Заклињем се пером и онијем што они (људи) пишу”³⁴ (68:1). Чаушевић и Панца исти ајет превод: „Нун. Тако ми пера и онога што они пишу”³⁵ (68:1), коментаришући га у фусноти: „Нун значи тинтарница, риба, руб сабље, а то је и 25. слово арапског алфавита. У овој сури ријеч ’нун’ остављена је без пријевода због наведеног значења. тиме што се изражава заклетва пером и оним што је написано, жели се свратити позорност оним предсказањима, што су написана и што ће се у будућности догодити.”³⁶ Коркутов превод гласи: „Нун. Тако ми калема и онога што они пишу” (68:1).³⁷ Исламски теолози сматрају да се реч нун односи на мастионицу, док је калем врста пера којим се пише. Бог се у овом ајету заклиње пером и скреће пажњу својим створењима на благодат подучавања писму, захваљујући којем су се развиле науке. Бог је у Курану под речју перо мислио на прво створење које је створио, а Посланик Мухамед је

³² Исто, 22.

³³ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 63.

³⁴ *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 483.

³⁵ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Џемалудин Чаушевић, „Стварност”, Загреб 1969, 752.

³⁶ Исто.

³⁷ *Превод Кур’ана*, превод Бесим Коркут, „Ел-Келимех”, Нови Пазар 1998, 564.

говорио: „Прво што је Аллах створио био је калем”. Синтагма „оно што они пишу” може значити и „оно што они знају” и односи се на анђеле који прате људе и записују њихове активности; од њих човек ништа не може сакрити.³⁸ Селимовић се цитирајући овај ајет није много удаљио од његовог изворног значења; њиме је хтео да укаже на значај писања и снагу писане речи, на потребу човека да записује. Зато Ахмед Нурудин каже: „Почињем ову своју причу, низашто, без користи за себе и за друге из потребе која је јача од разума, да остане запис мој о мени, записана мука разговора са собом, с далеком надом да ће се наћи неко решење кад рачун буде сведен, ако буде, кад оставим траг мастила на овој хартији која чека као изазов. Не знам шта ће бити забиљежено, али ће у кукама слова остати нешто од онога што је бивало у мени, па се више неће губити у ковитлацима магле, као да није ни било, или да не знам шта је било. Тако ћу моћи да видим себе какав постајем, то чудо које не познајем а чини ми се да је чудо што увијек нисам био оно што сам сад.”³⁹ Анђели, по ајету, записују оно што човек ради да би се на судњем дану суочио са својим гресима и добрим делима, да би био кажњен или да би му било опроштено. Ахмед Нурудин се, међутим, записивањем свог живота не суочава са Богом већ са самим собом и то је основна разлика између Курана и Селимовићевог казивања. Уместо анђела, он своја дела записује сам; уместо Бога, сам себи суди: „Свјестан сам да пишем заплетено, рука ми дрхти због отпљитања што ми предстоји, због суђења које отпочињем, све сам ја на том суђењу, и судија и свједок и тужени.”⁴⁰

Цитат „Позивам за свједока несигурну таму сумрака и ноћ и све што она оживи” је из суре *Al-inšiqaq* (*Цијејање*):

Ја се нећу клети сутоном
Ноћу и онијем што она скупља (84:16—17);⁴¹

Кунем се црвенилом сунца (при заласку),
и (тако ми) ноћи и онога што она скупља (84:16—17);⁴²

И кунем се руменилом вечерњим
и ноћи, и оним што она тамо обавије (84:16—17).⁴³

³⁸ Ибн-Кесир, *Тешфир*, Културни центар „Краљ Фахд”, Сарајево 1999, 1411.

³⁹ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 63.

⁴⁰ Исто.

⁴¹ *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 512.

⁴² *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Џемалудин Чаушевић, 797.

⁴³ *Превод Кур’ана*, превод Бесим Коркут, 589.

Чаушевић и Панца свој превод коментаришу: „Шафак или сумрачје иза залаза сунца показује да ће нестати охолости и величине паганских Арапа. Ноћ и све што она скупља, показује на све муке и патње које ће сналазити невјернике. Али свијет неће вазда остати у тмини, јер ће Божји Одабраник — Мухаммед⁴⁴ свјетлом Божје објаве расвијетлити цијели свијет.”⁴⁵ У ајетима који претходе цитираним, Куран говори о небу, земљи и свему што се покорава Богу, јер су тако створени и извршавају сваку Божју заповед.⁴⁶ Чини се да Селимовић цитирајући ове ајете није много залазио у њихово дубље значење. Спомињањем несигурне таме сумрака и онога што ноћ оживљава пре је хтео да укаже да Ахмед Нурудин своју исповест пише ноћу: „На кољенима ми је хартија која мирно чека да прими мој терет, не скидајући га са мене и не осећајући га сама, преда мном је дуга ноћ без сна, и многе друге ноћи.”⁴⁷ Тиме објашњава психичко стање главног јунака јер је ноћ управо оно време када човека са бригама и грижом савести притискају најмучније мисли, када свака тескоба оживљава.

Заклињање месецом и зором преузето је из суре *Aš-Šams* (*Сунце*):

Заклињем се сунцем и његовим сјајем,
Мјесецом, када га прати на близу,
Даном, када га он покаже у цијелом његовом сјају (91:1—3);⁴⁸

Тако Ми сунца и његова (јутарњег свјетла),
тако Ми мјесеца када га слиједи,
тако Ми дана када је (земљу) освијетли (91:1—3);⁴⁹

Тако ми сунца и свјетла његова,
и Мјесеца када га прати,
и дана када га видљивим учини. (91:1—3).⁵⁰

О значењу суре *Сунце* Чаушевић и Панца кажу: „У овој часној сури Аллах се куне сунцем, мјесецом, даном, ноћи, небом, земљом и душом која може чинити зло и добро — да ће наћи спас који душу очисти, а страдаће који је упрљан.”⁵¹

⁴⁴ О Мухамеду говори наредни ајет: „... и (тако ми) мјесеца када се испуни”.

⁴⁵ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 797.

⁴⁶ Исто.

⁴⁷ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 67.

⁴⁸ *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 519.

⁴⁹ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 808.

⁵⁰ *Превод Кур’ана*, превод Бесим Коркут, 595

⁵¹ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 808.

Ако је за Ахмеда Нурудина ноћ време прошишћења кроз исповест самом себи и покајања кроз писање, онда су Месец и зора његови сведоци. Појава Месеца је почетак тих мучних тренутака исповедања и суочавања, а зора њихов завршетак. Зора је и нада да ће на крају исповести доћи олакшање и праштање себи самом.

Следећи цитат је из суре *Al-Qiyama* (*Смак свијетја*) а у познатим преводима Курана гласи: „Ја се нећу заклињати даном васкрса. / Ја се нећу заклињати душом која кори” (75:1—2);⁵² „Кунем се Судњим даном / и кунем се душом која себе кори” (75:1—2);⁵³ „Кунем се Даном када Смак свијета наступи / и кунем се душом која себе кори” (75:1—2).⁵⁴

Чаушевић и Панца дају кратко тумачење ових ајета: „Овдје кијамет значи онај дан, када ће сав свијет бити повраћен у живот и када ће сваки човјек себе корити и кајати се за учињене гријехе.”⁵⁵ Исламски теолози сматрају да се заклетвом у душу која себе кори истиче значај покајања, јер је верник онај који себе прекорева а неверник онај који наставља са грешењем.⁵⁶ Душа која себе кори (*nefsi levvama*) назив је за један од нижих степена духовног развоја дервиша. Селимовић судњи дан спомиње као једину утеху Ахмеда Нурудина: „Почињем ову причу ... с далеком надом да ће се наћи неко рјешење кад рачун буде сведен, ако буде...”⁵⁷ Ахмед чека и нада се некој врсти обрачуна са неправдом; можда чека судњи дан или неки други тренутак када ће се утврдити истина и када ће видети да његова борба није била узалудна. Иако гаји наду, његово веровање у правду је толико уздрмано, његова религијска свест толико урушена да он више није сигуран да ће тај тренутак, тај судњи дан, уопште доћи. Ипак, он је онај који писањем своје грехе признаје, онај који себе кори, што га издиже над онима који су неправду чинили.

Последњи цитат првог поглавља је кулминација заклињања и даје крајњи Селимовићев закључак који читаоца уводи у причу коју ће тек сазнати. Преузет је из суре *Al-'Asr* (*Вријеме*):

Заклињем се часом после подневља,

Човјек ради о својој пропасти

Одатле изузми оне који вјерују и чине добра дјела, који један другом препоручују истину и стрпљење (103:1—3);⁵⁸

⁵² *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 442.

⁵³ *Кур'ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 775.

⁵⁴ *Превод Кур'ана*, превод Бесим Коркут, 577.

⁵⁵ Исто, 775.

⁵⁶ Ибн-Кесир, *Тегфир*, 1451.

⁵⁷ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 63.

⁵⁸ *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 526.

Тако Ми времена!
Заиста је човјек на штети (и губитку)
осим оних који вјерују и раде добра (дјела) и који препору-
чују (једни другима) Истину и који препоручују (једни другима)
стрпљивост (103:1—3);⁵⁹

Тако ми времена, —
човјек, доиста, губи,
само не они који вјерују и добра дјела чине, и који једни
другима истину препоручују и који једни другима препоручују
стрпљење (103:1—3).⁶⁰

Значење ове суре је и без додатног тумачења јасно. Селимовић је цитирао само један део суре, мењајући тиме њену основну поруку. О томе је и сам говорио: „То је цитат из Кур’ана, који није потпун. У Кур’ану се каже: Човјек је увијек на губитку ако не нађе смисао у Богу. Код мене је остала недоречена она друга половина реченице, а смисао јој је: Човјек је увијек на губитку, ако не нађе смисао у љубави. То је контекст романа.”⁶¹ На овом примеру многи критичари доказују да је *Дервиш и смрт* ипак у раскораку са исламом и религијом уопште: „Читалац, уосталом, не мора бити неки добар и темељит познавалац муслиманских светих списа да би закључио да је ’навод’ из Курана на почетку романа у супротности не само са словом, него и са духом свих светих књига на свету, како год се оне звале. Уводне речи Селимовићеве књиге нису речи пророка или проповедника. Пророци и проповедници увек нам остављају неку наду и неку перспективу, под условом да се стриктно придржавамо њихове вере и њихове етике. Нема те свете књиге у којој би се тако отворено говорило о неутешности и безизгледности човековог постојања, као у тим фасцинантним, пуним горке мудрости стиховима с почетка Селимовићевог романа.”⁶² Чини се ипак да Селимовићево казивање није потпуно различито од куранске истине и филозофије исламских мислилаца. Раскорак би се могао објаснити различитим приступом истој мисли. Сам Селимовић каже да је контекст романа да је човек увек не губитку ако не нађе смисао у љубави. Ова идеја никако није нерелигијска, присутна је као суштина свих веровања, па и ислама. Љубав је управо бит суфијске филозофије и основна тежња на духовном путу дервиша. О љубави су говорили сви исламски мислиоци и песници

⁵⁹ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Џемалудин Чаушевић, 822.

⁶⁰ *Превод Кур’ана*, превод Бесим Коркут, 601

⁶¹ Меша Селимовић, *Сјећања*, 350.

⁶² Никола Милошевић, нав. текст, 98.

које Селимовић у роману спомиње и цитира. Тако Целалудин Руми већином својих стихова позива на љубав:

О љубави наша лијепа, вољена,
Ти си лијек свим нашим болестима!⁶³

Ал-Газали је говорио да је Бог највиши и апсолутни извор љубави,⁶⁴ док је Ибн Ареби испевао стихове:

Закљинѐм се стварношћу Љубави да је Љубав узрок све љубави.
Да није љубави у срцу, Љубав (Бог) не би била обожавана.⁶⁵

Мото другог поглавља „Кад би Бог кажњавао за свако учињено зло, / не би на земљи остало ниједно живо биће”, цитиран је из суре *Fatir* (*Створитељ*):

Да је Бог хтио казнити људе по њиховијем дјелима, он не би, у овом часу, оставио ни једнога циглога црва на површини земље; али он вам даје рока до одређенога дана (35:44);⁶⁶

А да Бог кажњава људе за оно што су радили, (Он) не би оставио на њеној површини ништа живо, него их одгађа (оставља) до одређеног рока. Па када њихов рок дође, заиста Бог види своје робове (35:45);⁶⁷

Да Аллах кажњава људе према оном што заслуже, ништа живо на површини земљиној не би оставио; али, Он их оставља до рока одређеног, и кад им рок дође, — па Аллах добро зна робове Своје (35:45).⁶⁸

Део суре *Створитељ*, у којој се налази цитирани ајет, утврђује да ће бити уништени они који устану да униште Истину.⁶⁹ Када би Бог кажњавао за све грехе, уништио би становнике Земље и све животиње и поседе које имају; не би им слао кишу, па би све што је живо угинуло. Међутим, Он их оставља до Судњег дана, па ће их тада позвати на полагање рачуна и наградити или казнити свакога како заслужује; даће свакоме оно што му припада.⁷⁰ У другом поглављу Ахмед Ну-

⁶³ Целалудин Руми, *Месневија I*, „Љиљан”, Сарајево 2000, 20.

⁶⁴ М. М. Шариф, *Хисторија исламске филозофије 2*, „Аугуст Цесарец”, Загреб 1990, 51.

⁶⁵ М. М. Шариф, *Хисторија исламске филозофије 1*, 420.

⁶⁶ *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 318.

⁶⁷ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 584.

⁶⁸ *Превод Кур’ана*, превод Бесим Коркут, 440.

⁶⁹ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 579.

⁷⁰ Ибн-Кесир, *Телфис*, 1111.

рудин постаје свестан сопствене грешности. У Ахмеду, духовном водичу једне текије, јавља се нешто обично људско, грешно: кришом посматра лепоту једне жене. Док чини тај свој скривени грех, и даље је свестан да ће пред Богом за сва дела одговарати: „... два анђела сједе на раменима и записују наша зла и добра дјела...”⁷¹ Веровање више није оно што је апсолутно у његовом бићу. Осећа да ће изневерити свој позив, да ће скренути са свог духовног пута. Тада започиње подвајање његове личности: „Иблисова кћи, мислио је у мени сељак, проклињао дервиш, зачуђени обојица.”⁷² Тада схвата да у њему, сем дервиша, постоји и обичан човек — онај који грешити, који је своје грешности свестан и коме је потребан опрост.

Цитат се почетка трећег поглавља: „Мој Боже, они не вјерују!”, најсличнији је ајету суре *Аш-Шуара* (*Пјесници*):

Господе, рече он, ја се бојим да ме не назову варалицом (26:11);⁷³

Рече (Муса): „Мој Господару, ја се бојим да ће ме сматрати лашцем” (26:12);⁷⁴

...Он је рекао: Господару мој, бојим се да ме они у лаж не утјерују (26:12).⁷⁵

Овај ајет врло је сличан ајету исте суре који говори о Посланику Нуху: „Господару мој, — рече он — народ мој ме у лаж утјерује” (26:117).⁷⁶

Сура *Пјесници* говори „да Кур’ан није дјело никаква пјесника и да ни на какав начин не сличи дјелима, која су стварали пјесници”.⁷⁷ Сура описује догађаје из живота Божјих посланика Мусаа (Мојсија), Нуха (Ноја), Худа (Ебера), Салиха, Лута (Лота) и Шуајба (Јетроа). Народи сваког од ових посланика завршили су несретно свој живот и били су уништени. Приче о уништеним народима објављена је да би упозорила муслимане из времена Мухамеда и све остале.⁷⁸ Већи део поглавља говори о посланику Мусау и о догађајима из његовог живота. Ајет који следи говори о Мусаовом брату Харуну: „да ми не постане тешко у души и да ми се језик не саплете; зато

⁷¹ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 75.

⁷² Исто, 74.

⁷³ *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 315.

⁷⁴ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Џемалудин Чаушевић, 495.

⁷⁵ *Превод Кур’ана*, превод Бесим Коркут, 367.

⁷⁶ Исто, 372.

⁷⁷ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Џемалудин Чаушевић, 493.

⁷⁸ Исто, 494.

подај посланство и Харуну” (26:13).⁷⁹ Управо овај ајет Селимовић цитира касније, у осмом поглављу романа. Селимовић доводи живот Ахмеда Нурудина у везу са причама из живота Божјих посланика. Божји посланици су долазили некад одређеним народима, некад целом човечанству. Добијали су објаву од Бога и позивали људе у истинито веровање. Цитирани ајети говоре о тешкоћама на које су посланици наилазили проповедајући Божју веру. Проглашавани су лажовима, бивали одбачени од стране сопствених народа.

Ахмед Нурудин, као и Божји посланици, у тренутку своје спознаје има четрдесет година. Међутим, истина Божјих посланика је просветљујућа, она чисти и доноси смирај, а истина Ахмеда Нурудина је за њега унутрашња нестабилност и немир. Он се нагло мења, почиње да примећује неверство свуда око себе. Више него икада му смета прослава Ђурђевдана, каурског свеца; бесан је на неверство и неправду. Спознао је неку несретну, злокобну истину и добија потребу да је проповеда. Та потреба је дубоко у његовој свести још увек недефинисана али га снажно притиска: „... непознате снаге у мени почеле да расту, непознате, још необасјане мојим унутрашњим видјелом, али нагомилане и упола ослобођене”.⁸⁰ Као што су Божји посланици позивали на истину и правду, Ахмед Нурудин жели да говори о мучној истини коју је спознао. Међутим, Божји посланици су истину добијали од Бога, а Ахмед је обичан човек чија је религиозност уздрмана, тако да он није више сигуран да ли се његове мисли покоравају Богу или њима управља грешна људска природа. Ипак се нада Божјој милости: „... Бог ме је спасао од опасног разграђивања. Кажем Бог, јер случај не би могао бити тако тачан, тако израчунато предусетљив...”⁸¹ Злокобна истина Ахмеда Нурудина садржана је у смрти брата Харуна, за коју још увек не зна, али је слути и боји се ње. Зато Селимовић на почетку овог поглавља није цитирао наредни ајет у коме Муса говори о брату Харуну, оставивши Ахмедову истину недореченом. Цитираће га тек у осмом поглављу, када Ахмед сазнаје за смрт брата и када побуна у њему сазри.

Четврто поглавље почиње речима: „Зар мислите да ће човек постићи оно што жели?”, које су парафраза ајета из суре *An-Nağm* (*Звијезда*):

Зар ће човек имати све што жели?
Богу припада пошљедње као и прво (53:24—25);⁸²

⁷⁹ *Превод Кур’ана*, превод Бесим Коркут, 367.

⁸⁰ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 94.

⁸¹ Исто.

⁸² *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 394.

Или: хоће ли човјек имати (све) што жели?
Богу припада будући и овоземни живот (власт и суд на оба свијета) (53:24—25),⁸³

Не може човјек да оствари све што пожели,
Аллаху припада и овај и онај свијет (53:24—25).⁸⁴

Ова сура осуђује идолопоклонике и упозорава их да посланик Мухамед не греша, већ се налази на правом путу: „Због тога ће стићи до највећих висина и највишег духовног успона, до којег се уопће може дигнути човјек. У овом поглављу се осуђује идолопоклонство. Јер идолопоклонство не може уздигнути људске погледе у висине, нити може потакнути човјека да се уздигне до тог могућег духовног успона.”⁸⁵ Цитирани ајети осуђују идолопоклонике који су веровали у два камена кипа за која су говорили да су Алахове кћери.⁸⁶

Цитирајући овај ајет, Селимовић се не обзира пуно на његово изворно значење већ га употребљава у другачијем контексту. Када Ахмед Нурудин дође у дилему да ли да помогне бегунцу, он је заправо у дилеми да ли да почне прву побуну, први праисконски грех: „Осудивши га, предавши га властима, прешао бих преко своје збуњености, остао бих оно што сам био без обзира на све што се десило, као да се ништа није десило ... и ишао даље утрвеном стазом послушности, невјеран својој музи. Али ако бих га спасао, то би била моја коначна одлука: био бих на другој страни, дигао бих се против некога и против себе досадашњег, невјеран своме миру.”⁸⁷ Од те недоумице Ахмед бежи убеђујући себе да није учинио ни једно ни друго. Испричао је Мула Јусуфу шта се десило да би себе умирио. Касније из његове подсвести извире истина — да му је ипак помогао, да је грех учињен. Када се први пут приближава бегунцу, свестан је да је грех већ учињен и пре него што је заиста остварен: „... откривен сам свјетлом, па ми се чини да сам го...”⁸⁸ Овим Селимовић указује на куранску причу о греху првог човека, посланика Адема (Адама) и његове жене Хаве (Еве):

У Ценнету нису ни у чему оскудијевали: нису осјећали ни глад ни жеђ, ни жегу ни студен, нит су знали за голотињу. Шејтан их не оставља на миру и жели да се они на било који начин

⁸³ *Кур'ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 700.

⁸⁴ *Превод Кур'ана*, превео Бесим Коркут, 526.

⁸⁵ *Кур'ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 698.

⁸⁶ Ибн-Кесир, *Тефсир*, 1309.

⁸⁷ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 116—117.

⁸⁸ Исто, 109.

приближе, од Аллаха, забрањеном дрвету. ... Ако се приближе забрањеном дрвету, шејтан им обећава бесмртност, постајање мелекима⁸⁹ и власт која никад неће пропасти. Адути преваре код шејтана, за Адема и Хавву, су промјена врсте, нуђење вјечности и непролазне власти (7:20—24, 20:123). Када су се приближили забрањеном дрвету, хазрети Адем и Хавва нису постали ни мелеки ни бесмртни, нити су задобили непролазну власт, него су погријешили и наједном остали голи, јер су прекршили Аллахову Одредбу и прекорачили дозвољене границе.⁹⁰

Ахмед Нурудин постаје свестан да је грех почињен а свестан је и колико ће то променити његов дотадашњи начин живота: „... изашао сам из бразде, испао из круга, ништа ме више не држи...”⁹¹ Ахмед остаје без свог непоколебљивог веровања које је његов психолошки ослонац и схвата да је пружање помоћи бегунцу догађај који ће јако утицати на његов духовни мир: „Никад нисам овако мислио, све се мијења кад се човјек помјери из лежишта.” Шејтан је преварио Адема и Хаву нуђењем вјечности и власти. У случају Ахмеда Нурудина, заводљива понуда је побуна. Ахмед као да осећа да више није господар својих поступака, као да је поклекао пред ђаволом. Бегунац као да је оличење ђавола самог који га је придобио за себе, или оличење Ахмедове пригушене грешне личности. Та два бића, Ахмед и Исхак, дервиш и бегунац од власти, искушеник и ђаво, Ахмед верник и Ахмед побуњеник, испреплетала су се у Нурудиновом уму тако да их он више не разликује и не спознаје као два засебна бића, већ као стопљене једно у друго: „Ти и не говориш. Ти можда и не постојиш више. Ја мислим и говорим умјесто тебе.”⁹²

Пето поглавље романа почиње делом ајета из суре *Mihamed* (Мухамед):

Неће ли они размишљати о Корану, или боље, неће ли бити њихова срца затворена катанцима? (47:26);⁹³

Зар неће да размисле о Кур’ану (његовим прописима) или су им на срцима катанци?! (47:24);⁹⁴

Како они не размисле о Кур’ану, или су им на срцима катанци! (47:24).⁹⁵

⁸⁹ Анђели.

⁹⁰ Мустафа Спахић, *Повијест ислама*, „Борац”, Травник 1997, 19.

⁹¹ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 123.

⁹² Исто, 127.

⁹³ *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 377.

⁹⁴ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 673.

⁹⁵ *Превод Кур’ана*, превео Бесим Коркут, 509.

Ова куранска сура предсказује Мухамеду материјално بلا-гостање до којег ће људи доћи. „Кад је ово поглавље било об-јављено, муслимани су се налазили у врло тешком положају. Били су оставили своје земље и своје домове и дошли су у опасност да их непријатељ поново нападне. Да би се у прили-ке и стање муслимана унијело неко побољшање, требало је от-клонити опасност која је пријетила од моћног и јаког неприја-теља.”⁹⁶ Ова сура је објављена у Медини, где су се муслимани склонили од меканских идолопоклоника, пре него што ће се десити битке са Мекелијама. Сура најављује да ће Мека бити освојена и да ће муслимани бити победници. Цитирани ајет, у контексту још неколико других, говори „о онима који су овај најчаснији рат у историји сматрали несрећом, па су због тога запали у дволичност, а онда се постепено вратили у невјер-ство. Ово поглавље бодри муслимане да учине све што им бу-де ишло од руке за побједу правде и истине, а ако овако не буду чинили, други ће заузети њихова мјеста.”⁹⁷

Ахмед долази пред муселима да пита за брата. Бива зате-чен када муселим реагује као да ништа о том догађају не зна. Говорећи муселиму о брату почиње да се колеба попут мусли-мана у Медини о којима говори ајет са почетка поглавља који су се пред одлазак у борбу поколебали: „... због кукавичлука којем нисам знао разлог, због себичности што је угушила сва-ку другу мисао.”⁹⁸ Због колебања су муслимани у Медини за-пали у неверство, лицемерје и дволичност. Ахмед себе преко-рева и оптужује за лицемерје: „... ружно је, зар си дошао да себе браниш, од чега, брат је у опасности, стидјећеш се послѣ-је, отежаћеш му положај...”⁹⁹

Нурудин долази пред муселима покушавајући да се избо-ри за истину и правду, управо онако како су бројни Божји по-сланици позивали народ, долазили пред тадашње владаре и представнике власти. Нух (Ноје) је свој народ:

... на Аллахов пут позивао дању и ноћу (71:5—6). Умјесто одзи-ва, његово позивање их је још више удаљавало од правога пута. Прсте су у уши стављали а хаљинама очи прекривали да не би Нуха гледали (71:6—7). Били су упорни и претјерано охоли. У лаж га као и остале посланике утјерују (7:64, 9:70, 10:73, 22:42, 38:12, 40:5, 50:12, 54:9). Сумњају у Нуха (14:9), називају га лу-дим (14:9) То је био народ насилника и веома изопачених људи (53: 52). ... Пријете му каменовањем ако не прекине јавну мисију

⁹⁶ *Кур'ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Џемалудин Чаушевић, 669.

⁹⁷ Исто, 670.

⁹⁸ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 145.

⁹⁹ Исто.

позивања и опомињања (26:116). ... Тврдили су да је у заблуди (70:60). Умјесто на даноноћне позиве многи су се поводили за богаташима и гријешницима, а богаташи шире сплетке о Нуху...¹⁰⁰

О сличним догађајима Куран говори везано за животе многих других Божјих посланика, Худа (Ебера), Салиха,¹⁰¹ Ибрахима (Абрахама), Лута (Лота), Мусаа (Мојсија) и других.

Цитат са почетка шестог поглавља тешко је довести у везу са неким ајетом из Курана.

Седмо поглавље почиње цитатом из суре *Fussilat* (*Објашњење*):

Али они који узвикују: Наш је Господ Бог, и који се упућују к њему, примају анђеоске посјете, и анђели им говоре: Ништа се не бојте и не тугујте; радујте се рају који вам је обећан (41:30);¹⁰²

Онима који веле: „Бог је наш Господар”, а затим буду исправни (у вјери), спуштаће им се мелеки (и говориће): „Не плашите се и не жалостите! И веселите се ценнету који вам је обећан” (41:30);¹⁰³

Онима који говоре: „Господар је наш Аллах” па после остану при томе — долазе мелеки: „Не бојте се и не жалостите се, и радујте се ценнету који вам је обећан” (41:30).¹⁰⁴

Овај ајет, као и неколико других из те суре говори да ће се они правоверни утврдити и учврстити с Божјом Објавом.¹⁰⁵ Ајет указује „да ће у овом земаљском животу мелеки силазити правовернима и доносити им радосне вијести, те их чувати од жалости и страха. Мелеки ће долазити и доносити радосне вијести правовернима који у земаљском животу буду трпјели насиље. А кад дођу до премоћи зле снаге, па биле од видљивих или невидљивих шејтана, они ће им давати снагу и устрајност да одбију те рђаве и зле снаге.”¹⁰⁶ Селимовић међутим овај ајет на почетку поглавља цитира помало иронично, можда указујући на људску природу која ипак тражи задовољење на овом свету и често је немоћна да се узда само у спас на оном будућем.

¹⁰⁰ Мустафа Спахић, *Повијест ислама*, 24.

¹⁰¹ Име посланика Салиха није споменуто у Библији.

¹⁰² *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 408.

¹⁰³ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 635.

¹⁰⁴ *Превод Кур’ана*, превод Бесим Коркут, 480.

¹⁰⁵ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 630.

¹⁰⁶ Исто, 635.

Догађаји из петог, шестог и седмог поглавља, Нурудинов одлазак код муселима, кадије и муфтије, градативно поређани указују на приче о Божјим посланицима који долазе пред тадашње владаре проповедајући истину и бивају одбачени. Ови догађаји највише алудирају на сукоб који је посланик Муса имао са фараоном. Бог је тражио од Мусе да оде код фараона: „Муса иди фараону. Он се уистину осилио. Идите ти и Харун фараону. Он се доиста осилио.”¹⁰⁷ Муса одлази код фараона говорећи: „Заиста сам ја посланик господара свјетова.”¹⁰⁸ Међутим, чим се Муса појављује пред фараоном „он му приговара убиство Египћанина а Муса му одговара да је то учинио нехотице док није био посланик, а из Египта је побјегао из страха. Фараон приговара једно нехотично убиство Мусау, а он, сваки је дан свјесно и намјерно убијао на стотине и хиљаде људи. Иза тога фараон пита Мусаа и Харуна 'Ко је ваш створитељ'? Они му одговарају да је то Створитељ небеса и Земље, Истока и Запада, Створитељ садашњих и пријашњих народа. Фараон на ове аргументе одговара пријетњом — затвором, а касније и убиством ако у њега не буду вјеровали.”¹⁰⁹ И посланик Муса је имао брата Харуна и заједно са њим је проповедао истиниту Божју реч. Фараон их је одбацио и исмејао, исто као што Ахмеда који је дошао да моли за ослобађање неправедно заточеног брата, исмејавају и одбацују муселим, кадија и муфтија. Они који свесно чине неправду Ахмедовом брату и вероватно многим другима у сличним ситуацијама, шаљу полицајца да уцени Ахмеда скривањем бегунца у текији, исто као што и фараон Мусау пребацује нехотично убиство Египћанина.

О Муси и фараону, говоре следећи ајети:

Затим смо, послје њих, послали Мусаа фараону и главешинама његовим са доказима Нашим, али они у њих нису повјеровали, па погледај како су скончали они који су неред чинили.

И Муса рече: „О фараоне, ја сам посланик Господара свјетова!

Дужност ми је да о Аллаху само истину кажем. Донио сам вам јасан доказ од Господара вашег, зато пусти да иду са мном синови Исраилови!”

„Ако си донио какав доказ” — рече — „покажи га, ако истину говориш.”

¹⁰⁷ Мустафа Спахић, *Повијесѝ ислама*, 76.

¹⁰⁸ Исто.

¹⁰⁹ Исто.

И он баци штап свој — кад он права змијурина;
и извади руку своју — она за присутне постаде бијела.

Главешине народа фараонова повикаше: „Овај је доиста вјешт чаробњак, он хоће да вас изведе из земље ваше, па шта предлагете?”

„Задржи њега и брата његова” — рекоше — „а пошаљи у градове оне који ће сакупљати,
преда те све ће вјеште чаробњаке довести.” (7:103—112)¹¹⁰

Претварајаући штап у змију, Муса је доказао да говори истину, након чега су чак и фараонови мађионичари постали његови следбеници. Муфтија је играо шах као што се фараон забављао са мађионичарима. Селимовић као да са иронијом ставља свог главног јунака у ситуацију у којој је потребно да нечим забави тог фараона свог времена. Чини се да би Ахмед можда и спасио брата да је умео да игра шах. Мусин штап је надјачао мађионичаре, а Ахмед није умео да игра шах, јер Муса је био посланик, а Ахмед обичан човек. Тиме Селимовић указује на немоћ обичног човека који стоји у односу на узвишене религијске истине које проповедају чисти и узвишени идеал. Оне поручују да ако би их човек следио, достигао би савршенство. Људска је природа, међутим, грешна и често далека од религијских истина. Зато понекад бива немоћно пред неправдом и преисконским злом. Селимовић даје једну универзалну поруку људске реалности која је далеко од безгрешног идеала коме теже свете књиге.

Осмо поглавље почиње ајетом из суре *Al-Ma'ida* (*Трпеза*):

Госпoде, повика Мојсије, ја немам власти него над собом и над мојим братом; пресуди између нас и овога безбожничког народа. (5:28)¹¹¹

Рече (Муса): „Мој Господару, ја немам никога осим себе и брата свога (тко би мене послушао). Боже, растави нас и (овај) покварени народ!” (5:28)¹¹²

Господару мој, — рече Муса — ја осим себе имам моћ само над братом свијим; зато пресуди нама и људима грешним! (5:25).¹¹³

¹¹⁰ *Превод Кур'ана*, превод Бесим Коркут, 164.

¹¹¹ *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 123.

¹¹² *Кур'ан часни*, превод хафиз Мухамед Панџа, Цемалудин Чаушевић, 141.

¹¹³ *Превод Кур'ана*, превод Бесим Коркут, 112.

Ова сура је названа *Трпеза*, јер се у њој говори да је један део Исавих (Исусових) следбеника молио да им се спусти трпеза са неба. Сура се нарочито бави хришћанством и хришћанима са којима су муслимани повремено долазили у додир.¹¹⁴ У сури Трпеза се, између осталог, говори „какве су обавезе преузели Жидови у свом народном животу, како су их прекршили и уништили, и какве су их последице стигле с њихове непокорности”.¹¹⁵ Цитирани ајет говори да се „након што су Јевреји одбили борбу, Муса расрдио на њих и проклињао их”,¹¹⁶ односно говорио: „... нема никога међу њима ко би ме послушао да се покори Аллаховом императиву и одговори на оно чему ја позивам, осим мене и брата мога Харуна.”¹¹⁷ Управо као и посланик Муса осећа се Нурудин када схвата да ни код кога не налази разумевање, да његове позиве не чују они којима се обраћа и да је његова борба узалудна.

У проповеди коју Нурудин говори у џамији, након што сазнаје за Харунову смрт, он спомиње ајете:

„Господару мој” — рече Муса — „учини пространим прса моја
и олакшај задатак мој:
одријеши узао са језика мог
да би разумјели говор мој
и подај ми помоћника из породице моје
Харуна, брата мог;
оснажи ме њиме
и учини другом у задатку мом” (20:25—32).¹¹⁸

Овом ајету је сличан и ајет који је наставак цитата са почетка трећег поглавља:

да ми не постане тешко у души и да ми се језик не саплете;
зато подај посланство и Харуну (26:13).¹¹⁹

Муса је молио Бога да подари посланство и његовом брату Харуну, јер је Муса имао говорну ману. Када је Муса био дете, живео је на фараоновом двору са фараоновом женом Асијом, која га је пронашла након што га је мајка бацила низ реку. Фараон је посумњао да је управо Муса дете које је по предсказању требало да буде његов непријатељ.

¹¹⁴ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Џемалудин Чаушевић, 134.

¹¹⁵ Исто.

¹¹⁶ Ибн-Кесир, *Тешир*, 358.

¹¹⁷ Исто.

¹¹⁸ *Превод Кур’ана*, превод Бесим Коркут, 313.

¹¹⁹ Исто, 367.

У жељи да сачува дијете, Асија предложи да искушају дијете да ли је свјесно својих поступака или не, тако што ће испред њега ставити драгуље и жар (ватру). Ако дијете прихвати драгуље онда је свјесно својих поступака и зна шта ради, прихвати ли жар, онда није свјесно и треба га поштедјети.

Фараон послуша своју жену.

Принијеше пред дијете зажарену ватру и са драгуљима. По Божјој упуту Муса прихвати ватру (жар) и хтједе је у уста ставити.

Тако Муса би спасен Аллаховом милошћу од смрти.¹²⁰

Муса је након тог догађаја задобио говорну ману: „Када му је понуђена хурма и жеравица, он је узео жеравицу и ставио је на свој језик, па је због тога при говору тепао.”¹²¹

Муса је зато за посланство била неопходна помоћ брата Харуна. Ахмед Нурудин каже за себе да је „закржљали брат или несигурни дервиш”,¹²² да је навикао да слуша, да не приговара, да сагиба главу,¹²³ био је немоћан да искаже да му је брат неправедно заточен, немоћан да га спаси затвора и смрти и тиме испуни оно што је сматрао својом дужношћу и мисијом. Брата Харуна је доживљавао као оног храброг, способног да каже и да се супростави. Харун је заправо био све оно што он није, допуна његове непотпуне личности као што је и посланик Харун био допуна Мусином посланству.

На почетку деветог поглавља је цитат из суре *Hud* (*Худ*):

Реци онијем који не вјерују: Радите толико колико је у вашој моћи, ми ћемо такође радити; али чекајте пошљедак, ми ћемо га такође чекати (11:122);¹²⁴

Реци онима који не вјерују: „Радите колико можете и ми ћемо радити.

и ишчекивајте (крај вашег рада) и ми ћемо ишчекивати” (11:121—122);¹²⁵

И реци онима који неће да вјерују: „Радите што год можете, и ми ћемо радити:

и чекајте, и ми ћемо чекати!” (11:121—122).¹²⁶

¹²⁰ Х. Адем Зилкић, *Аллахови вјеровјесници*, „Дамад”, Тутин 1994, 95.

¹²¹ Ибн-Кесир, *Тецфир*, 819.

¹²² Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 152.

¹²³ Исто, 146.

¹²⁴ *Коран*, превод Мићо Љубибратић, 211.

¹²⁵ *Кур’ан часни*, превод хафиз Мухамед Панџа, Цемалудин Чаушевић, 306.

¹²⁶ *Превод Кур’ана*, превод Бесим Коркут, 235.

Ова сура се зове *Худ* јер су у њој говори о Божјем посланику Худу (Еберу). Худ је био први посланик који је био послан Арапима, који су живели на Арабљанском полуострву.¹²⁷ Цитираним ајетом се тражи да „Божји посланик и правовјерни покажу до крајње мјере устрајност и издржљивост у борби за побједу истине. Пожртвованост и устрајност која се издржи за побједу истине и праведности неће остати ненаграђена, а неистина и пороци ће у сваком случају бити осуђени и за њих ће се трпјети казна.”¹²⁸

У деветом поглављу Ахмедова борба постаје још тежа а искушења још већа. Сада жртва неправде није више његов брат, него он сам. Заточен је у оној истој тамници из које је безуспешно покушавао да спаси брата Харуна. Селимовић цитатом са почетка поглавља директно указује на значење ајета, на тегобе оних који се боре за истину. Пожртвованост је борцима неопходна, а награда долази касније. Ајет из Курана је аутор романа вероватно парафразирао онако како је било потребно да се уклопи у контекст радње.

Селимовић у роману *Дервиш и смрт* често именима својих јунака даје симболику или тим именима упућује на курански подтекст. Тако именом Харун директно указује на везу са послаником Харуном и онда даље са његовим братом Мусом. Тихомир Ђорђевић у књизи *Наш народни животи* спомиње неког Ахмеда Нуредина, пиљара из Призрена, чији су преци подигли турбе дервишу Вели-баби након што је умро у њиховој кући у Призрену.¹²⁹ Могуће је да је Селимовић баш од Ђорђевића узео име свог главног јунака. Име Ахмед на арапском значи одвећ похваљени.¹³⁰ Значење речи у арапском језику садржано је у корену који се састоји од три консонанта. У овом случају то су консонанти *х*, *м* и *д* који садрже значење хваљења, захваљивања, слављења.¹³¹ Зато скоро истоветно значење као Ахмед има и име Мухамед а то је слављан, прослављен.¹³² Ахмед је заправо било друго име посланика Мухамеда. Селимовић вероватно тиме указује на Мухамеда као најважнијег и последњег у низу Божјих посланика који су долазили пред тадашње владаре говорећи Божју истину и бивали од тих влада-

¹²⁷ *Кур'ан часни*, превод хафиз Мухамед Панца, Цемалудин Чаушевић, 289.

¹²⁸ Исто, 289.

¹²⁹ Тихомир Ђорђевић, *Наш народни животи 3*, „Просвета”, Београд 1984, 376.

¹³⁰ Ибрахим Кемура, *Муслиманска имена и њихова значења*, Старјешинство Исламске заједнице у СР БиХ, Сарајево 1979, 19.

¹³¹ Теуфик Муфтић, *Арајско-босански рјечник*, „Ел-Калем”, Сарајево 1997, 328.

¹³² Ибрахим Кемура, нав. дело, 35.

ра одбачени, несхваћени и прогоњени. Постоји још неколико арапских односно муслиманских имена која потичу од истог корена и имају слично значење а међу њима је и име Мехмед које значи слављен, прослављан, хваљен.¹³³ У исламској традицији је присутан обичај да се деци име Мехмед даје управо због сличности у значењу са именом Мухамед односно Ахмед. Могуће је да је аутор романа хтео да укаже на аутобиографску црту романа *Дервиш и смрт*. Селимовић, истина, није признавао да је у питању аутобиографија. О томе га је у једном разговору питао Јевто Миловић, професор Универзитета у Задру: „Ваш роман *Дервиш и смрт* испричан је у првом лицу једнине. Људи могу помислити да је то Ваша аутобиографија.”¹³⁴ Селимовић је на то одговорио: „Није, наравно, по свему се види да није...”¹³⁵ Ипак, Селимовић је говорио о потреби да пише о погибији свог брата: „Да нисам имао никаква додира са књижевношћу, таква трагедија би ме навела на мисао да некеме, у виду писане исповијести, саопштим своју муку. ... уколико сам више мислио на убијеног брата (а мислио сам, непрестано, чак сам покушао да побјегнем од те мисли и од мјеста несреће и у новембру 1944. сам прешао у Београд), утолико сам мање налазио у себи снаге да то искажем.”¹³⁶ Тако започиње и свој роман: „Почињем ову своју причу ... из потребе која је јача од користи и разума, да остане запис мој о мени, записана мука разговора са собом...”¹³⁷

Роман *Дервиш и смрт* очигледно је написан надахнут Кураном, исламском традицијом и источњачком филозофијом. Стављајући радњу у мевлевијску текију, аутор упућује на филозофију исламских мистика, који живот проводе трагајући за љубављу. Централна прича уметнута у подтекст романа је прича о Божјим посланицима који проповедајући истиниту религију долазе у сукоб са владарима и бивају прогоњени. Писац највише алудира на причу о посланику Мусау и његовом брату Харуну без кога његово посланство не би било потпуно, као што је и личност Ахмеда Нурудина остала без једног свог дела због смрти брата Харуна. Иако је инспирацију нашао у Курану и цитирао га у целом роману, писац се није потпуно држао религијских истина нити куранских порука. Куранске ајете често парафразира чиме се понекад њихово основно значење сасвим мења, да би их уклопио у радњу романа. Универзалну

¹³³ Исто, 33.

¹³⁴ Меша Селимовић, *Сјећања у: Разија Лагумџија*, нав. дело, 350.

¹³⁵ Исто, 351.

¹³⁶ Исто, 343.

¹³⁷ Меша Селимовић, *Дервиш и смрт*, 63.

поруку романа тежи да пренесе пишући о људској реалности, о грешној људској природи која стављена на различита искушења не реагује увек најисправније. Иако ликом Ахмеда упућује на посланика Мусаа, аутор поручује и да је Муса ипак био Божји посланик а Ахмед само човек који своја убеђење није следио до краја те се његова прича завршила много другачије од Мусаове. За главну поруку романа аутор узима љубав која је суштина како ислама тако и свих религија и хуманих идеологија.

АНЂЕЛКА МИТРОВИЋ

ФЕХИМ БАЈРАКТАРЕВИЋ: ОРИЈЕНТАЛИСТИКА КАО СУДБИНА

*Фехим Бахтијаревевић... То је вишак младић зрацилних и вре-
шенасћих облика, нежних али снажних зглобова. На њему је све
одмерено, узушено и призушено. Фини овал лица као њечен, кожа
поћћуно загасића, смећа, са лаким ѡреливима неке тамне модри-
не, ѡкрећи крајки и рећки; црне очи са модро осенченом беоња-
чом; ѡглед врео, али без сјаја; јаке сасћављене обрве; танке црне
науснице над ѡвијеним уснама. Такви се мућки ликови вићају на
персијским минијатурама.*

*И он је овог лећа ѡложио маћуру и сада очекује да добије
државну сћиендију да би сћудирао оријенталне језике у Бечу. ...
Бахтијаревевић говори краћко и мало као човек који има своје сћал-
но уверење а нема ѡћребе да другог убећује.**

Овако је младог Фехима Бахтијаревевића односно Фехима Бајрактаревића видео Иво Андрић у роману *На Дрини ћурѡја*. А у време када се први пут појавио овај Андрићев роман, 1945. године, Фехим Бајрактаревић био је већ потпуно оформљени научник, универзитетски професор и у Европи афирмисани оријенталиста.

Много година касније настало је и неколико „скица за портрет” поштованог професора, из пера његових студената:

Др Марија Ђукановић:

„Тај тихи и усамљени човек, који је од оца наследио самодисциплину и невероватну истрајност, од ране младости је носио у себи високо поштовање према раду и времену. Поседовао је врлине правог научника: уредност, педантност у позитивном смислу те речи, преданост дужности, коректност у од-

* Иво Андрић, *На Дрини ћурѡја*, Београд—Нови Сад, МС—СКЗ, 1965, 269.

носима и изнад свега радиност. А трудио се да све ове особине пренесе и на своје ђаке.”¹

Др Александар Поповић:

„Уљудан али на дистанци, књигама подигавши бедем којим се штитио од света, чинило се да је стално на опрезу и практично неприступачан. Изгледа да се пред крај живота ипак мало приближио младим сарадницима, ако је судити по тону једног писма које ми је упутио 1966. године, да ми захвали на примерку моје докторске тезе, коју сам му послао.”²

Мр Војислав Симић:

„Строг није био али није волео ни глупости ни ошљарење; пре би се могло рећи да је онако ’од прве’ знао да процене кандидата: ако овај не зна — враћао би га на испит у следећем року, а ако зна — не ретко би онако шеретски подизао руку и рекао испитивачу: ’Немојте даље, сад ће он нас почети да пита.’”³

И др Дарко Танасковић:

„Са свим својим врлинама и понеком маном, са својим донетима и ограничењима, својим карактерним и научним особинама, Фехим Бајрактаревић је био и остао, за националну науку најзаслужнији, а у светској оријенталистичкој породици најстабилније присутан оријенталиста с југословенских простора.”⁴

*

Фехим Бајрактаревић (Сарајево, 14. новембар 1889 — Београд, 22. фебруар 1970) добио је државну стипендију и студирао је оријенталне језике са словенском филологијом на Филозофском факултету у Бечу од 1911. до 1917. године⁵ (за вре-

¹ М. Букановић, *Професор Фехим Бајрактаревић*, „Анали Филолошког факултета”, Београд, 10, 1970, 6.

² А. Поповић, *Мoj први учитељ Fehim Bajraktarević*, „Nur”, Beograd, 12, 40, 2004, 15.

³ V. Simić, *Reč-dve o pedagoškom radu dr Fehima Bajraktarevića*, „Nur”, Beograd, 12, 40, 2004, 12.

⁴ D. Tanasković, *S kućom u svet, a sa svetom kući*, „Nur”, Beograd, 12, 40, 2004, 25.

⁵ Део интелектуалаца из Босне одлазио је на студије у арапски свет, а део је настављао школовање на европским универзитетима. Неки међу њима су се определили и за студије оријенталистике, повезујући тако изворна знања и искуства људи стасалих и васпитаних у муслиманској средини са методологијом европске науке о Истоку. Међу пионирима наше оријенталистике из те групе, уз Фехима Бајрактаревића, издвајамо и Сафвет-бега Башагића (1870—1934), који је студирао у Бечу и докторирао 1910. године и Шахира Сикирића (1893—1966), једног од оснивача сарајевске Катедре за оријенталистику, који је студирао оријенталистику у Будимпешти код чувеног исламолога Игњаца Голдциера. Обојица су оставили врло дубок траг у више оријенталистичких дисциплина.

ме Првог светског рата прекинуо је студије), а већ 1918. године одбранио је докторску тезу о поезији преисламског песника Абу Кабира ал-Худалија⁶ код чувеног професора Рудолфа Гејера, кога је касније, у својим радовима, често помињао с пуно уважавања и поштовања. Определивши се за студије оријенталистике, он је у свом образовању складно повезао традиционално муслиманско образовање које је подразумевало учење и оријенталних језика — арапског, турског и персијског — у породици и током основног и средњег образовања, са теоријско-методолошким начелима европске оријенталистике. После специјализације у Лондону (University College, 1919) и Алжиру (Faculté des Letters, 1922—1924), Фехим Бајрактаревић је 1925. годне, као доцент,⁷ започео универзитетску каријеру на београдском Филозофском факултету, где је, одазвавши се позиву Богдана Поповића, на Катедри за светску књижевност почео да предаје два предмета: Персијску књижевност и Турски језик. Само годину дана касније основао је Семинар за оријенталну филологију. При оснивању прве оријенталистичке катедре на јужнословенским просторима Бајрактаревић се определио за тада доминантни модел европске оријенталистике — исламолошку оријенталну филологију, у чијим оквирима се и сам образовао и стасавао као научник. Та концепција, цивилизацијски и културолошки структурисана, подразумевала је изучавање језика и књижевности народа који су припадали исламском цивилизацијском кругу, првенствено Арапа, Персијанаца и Турака.

„Концепцијом оријенталистике као оријенталне филологије, коју је примењивао у сопственом научном раду, за коју се залагао и коју је уградио у темеље своје Катедре на Београдском универзитету, Бајрактаревић је желео управо да отклони уочену једностраност тада превладавајућег турколошког про-

⁶ Теза представља критичко издање најпознатије песме овог арапског песника, а објављена је у познатом оријенталистичком стручном часопису „*Journal asiatique*”. Cf.: *La Lāmiyya d'Abū Kabīr al-Hudālī* (JA, Paris, 1923, CCIII, 59—115). Ф. Бајрактаревић је касније урадио и критичко издање целокупног Абу Кабириновог *Дивана*. Cf.: *Le Dīwān d'Abū Kabīr al-Hudālī* (JA, Paris, 1927, CCXI, 1—94). Појава ова два дела пропраћена је у европској оријенталистичкој неколиким приказима из пера угледних научника као што су: Р. Гејер („*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*”, Wien, XXXIV, 1—2, 1927, 125—125), Ј. И. Крачковски („*Записки Коллегии востоковедов при Азиатском Музее Академии СССР*” Ленинград, III, 2, 1928, 191—195), А. Маре („*Revue Africaine*”, Alger, LXIX, 335—336, 1928, 310—312), Ф. Кренков („*Islamica*”, Leipzig, IV, 1, 1931, 115—118), и П. Шварц („*Orientalistische Literaturzeitung*”, Berlin, XXXIV, 7, 1931, 641—642).

⁷ За ванредног професора изабран је 1929. године, а за редовног 1939. године.

фила, при чему ваља нагласити да ни сам није изашао, посебно кад је турски (а и арапски и персијски) језик у питању, ван предела филолошког интересовања, што је свакако одложило и успорило развој лингвистичке туркологије (арабистике, иранистике) код нас.”⁸

Иако је тема оријенталистичког занимања — оријентална компонента — столећима присутна, на нашим, истовремено и источним и западним просторима, све до појаве Фехима Бајрактаревића научна оријенталистика у правом смислу те речи није постојала.

Један од најистакнутијих њених пионира, својим преданим вишедеценијским педагошким и научним деловањем, учинио је много на утемељењу, развоју и афирмацији југословенске науке о Оријенту. Београдска катедра, основана 1926. године била је тада „једини светионик те науке на Балкану, а први организатор тога студија, проф. др Фехим Бајрактаревић једини научни оријенталиста, који је са неколико добрих радова већ уведен у ред светских оријенталиста” и чији су радови „строго научни и критични”.⁹

Будући да је исламска цивилизација, у свом османском руху, оставила, током свог вишевековног присуства на Балкану, дубок и неизбрисив траг у материјалној и духовној култури његових народа, оријенталистика се у нас сматрала и сматра дисциплином од изузетног националног значаја, а концепт исламолошке оријенталне филологије остаје трајно актуалан за све балканске земље. Дипломатички извори на турском и арапском језику имају примаран значај за изучавање историје, као и економске и културне историје балканских народа и представљају „скоро једина врела за познавање унутрашњих прилика у којима су живели наши народи у доба турске владавине у нашим земљама”.¹⁰ У том смислу, задатак југословенске оријенталистике, по некима превасходни, био је рад на „темама које би могле унапредити познавање и разумавање прошлости и општег стања на Балкану под османлијском влашћу”.¹¹

Међутим, Бајрактаревићево виђење развојног пута домаће оријенталистике било је сасвим другачије. У свом концепту он је објединио „све компоненте које реални, историјски Исток објективно осветљавају у свим његовим — за Балкан значајним

⁸ D. Tanasković, *S kućom u svet, a sa svetom kući ...*, 29.

⁹ Тајиб Окић, *Оријенталистика у Југославији*, „Преглед”, Сарајево, VIII, 127—128, 1934, 408 и 410.

¹⁰ Hazim Šabanović, *Turski diplomatski izvori za istoriju naših naroda I*, „Prilozi za orijentalnu filologiju”, Sarajevo, 1, 1950, 117.

¹¹ A. Popović, *Moj prvi učitelj Fehim Bajraktarević...*, 14.

аспектима. Кренувши овим путем он је, својим радовима, уздигао југословенску оријенталистику до нивоа европске науке”.¹²

Бајрактаревић се националним темама бавио, не онако како су други од њега очекивали или тражили, већ на себи својствен начин — афирмацијом југословенске оријенталистике у Европи и свету својим континуираним и ангажованим учешћем у различитим међународним оријенталистичким пројектима.¹³ Био је члан више угледних европских оријенталистичких институција као што су: Société asiatique (Paris, 1822), Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Wiesbaden, 1845), Међународни одбор за издавање *Конкорданције муслиманске традиције* (*Concordance de la Tradition musulmane*, Leiden, 1933—1935), Societas Uralo-altaica (Hamburg), Одбор за арабистику при Међународној унији академија (Leiden)... Неколико деценија редовно се оглашавао у најзначајнијим европским стручним оријенталистичким часописима као што су: *Journal asiatique* (Paris), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (Wiesbaden), *Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin), *Mitteilungen zur osmanische Geschichte* (Berlin), *Oriens* (Leiden), *Bibliotheca Orientalis* (Leiden) и *Der Islam* (Berlin).¹⁴

Утемељивач наше научне оријенталистике био је један од најактивнијих и најкомпетентнијих југословенских сарадника на првом издању *Енциклопедије ислама* (*Enzyklopaedie des Islam*, Leiden, 1908—1933), за коју је написао двадесетак дужих и краћих чланака везаних, пре свега, за османски период националне историје и неке наше градове, које је представио из географске, историјске, статистичке и архитектонске перспективе, а обрадио је и неколико одредница из области арабистике и туркологије.¹⁵ Уз то, од 1932. до 1937. године, систематски је нашој научној јавности представљао садржај појединих томова *Енциклопедије*.¹⁶

О међународној репутацији и угледу Фехима Бајрактаревића на посебан начин сведочи и његова преписка са најугледнијим европским оријенталистима: И. Ј. Крачковским (Лењинград; двадесетак писама, 1925—1930), А. Масеом (Алжир;

¹² М. Ђукановић, *Професор Фехим Бајрактаревић...*, 3—4.

¹³ Више о томе cf.: А. Mitrović, *Međunarodna afirmacija Fehima Bajraktarevića i jugoslovenske orijentalistike*, „Nur”, Beograd, 12, 40, 2004, 53—62.

¹⁴ Писањем приказа за поменуте часописе често је обезбеђивао књиге за катарску библиотеку.

¹⁵ Чланак о песнику Абу Кабиру ал-Худалију (s. v. Abû Kabîr al-Hudalî — Lfg. I, 1934, 6—7), преузет је и у турско издање *Енциклопедије ислама* (Istanbul, 4, 1949, 6—7) и у њено друго европско издање (Leiden, Paris, I, 3, 1955, 134—135).

¹⁶ Више о томе cf.: А. Mitrović, *Naučno delo Fehima Bajraktarevića*, Beograd, 1996, 247—248.

двадесетак писама), Г. Јакобом (Кил), Ф. Тешнером (Минстер), Р. Хартманом (Берлин), Е. Бертељсом (Лењинград), Ј. Хелом (Ерланген), Т. Ковалским (Краков), Р. Гејером (Беч), Ф. фон Крелицом (Беч), Ј. Рипком (Праг), Х. Шелом (Мајнц), А. Р. Никлом (Милвоки), Ф. Кренковим (Бекенхам Кент), О. Решером (Галата)...¹⁷

Тридесетих године 20. века, прецизније речено од 1928. до 1938. године, професор Бајрактаревић је био редовни учесник међународних конгреса оријенталиста. За историју југословенске оријенталистике, али и науке уопште, посебно су значајна његова саопштења на XVIII и XIX међународном конгресу оријенталиста у Лајдену (1931) и Риму (1935), насловљена: *Les études islamiques en Yougoslavie* и *L'état actuel d'études islamiques en Yougoslavie*.¹⁸ У ова два програмска текста изложени су значајни подаци о резултатима југословенске оријенталистике, дисциплине која се тих година тек формирала и тражила своје место на нашој научној и академској сцени, особито у националним оквирима.¹⁹

„Избор исте теме за два узастопна конгреса никако није учињен случајно, већ с јасним циљем да се наша оријенталистика представи и тако међународно 'легитимише' на најауторитативнијем форуму светске оријенталистике. Схватио је да се она мора уобличавати и развијати као интегрални део европске и светске науке, како би се, с једне стране, теоријски и методолошки ваљано изграђивала, превазилазећи искушења провинцијалне, аутистичне самодовољности, а с друге, да би светској науци релевантно допринела узорном научном обрадом домаћих тема, за које је, по природи ствари, била најпозванија. ... Начином на који је саставио своје информативне, али и програмске прилоге, распоредом тежишних тачака у њима, као и порукама које је упутио светској и домаћој науци, Фехим Бајрактаревић је потврдио свој основни научни *credo*: да не постоји домаћа и светска оријенталистика, локална и општа наука, за које би важила различита мерила и захтеви, већ само једна, универзална Наука, са својим законима и правилима, у сталном развоју, напредовању и усавршавању.”²⁰

¹⁷ Научна обрада и објављивање овог дела Бајрактаревићеве заоставштине допринеће, свакако, одређивању његовог правог места у југословенској и европској оријенталистичкој породици.

¹⁸ Краће верзије ових радова објављене су у зборницима радова са тих конгреса (Лајден, 1932, стр. 240–241; Рим, 1938, 515–520), а интегралне у: *Archiv Orientalni*, Praha, III, 3, 1931, 492–507, и *Revue internationale des études balaniques*, Belgrad, II, T. I–II, 3–4, 1936, 241–269.

¹⁹ Више о томе cf.: D. Tanasković, *S kućom u svet, a sa svetom kući...*, 24–37.

²⁰ D. Tanasković, *S kućom u svet, a sa svetom kući...*, 26 и 32.

Сличне „домаће теме” предмет су још неких реферата поднетих на значајним међународним скуповима. О алхамијадно књижевности Бајрактаревић је говорио на XX међународном конгресу оријенталиста у Бриселу (1938)²¹ и, уз свеобухватно представљање овог интересантног и значајног литерарног феномена, истакао значај и задатке наше компаратистичке оријенталистике. На Другом конгресу Турског историјског друштва у Истанбулу (1937) поднео је реферат *Türk-Yugoslav Kültür Münasebeti*²² (*Турско-југословенске културне везе*). Проширена верзија ове студије насловљена *Das Türkisch-islamische Kulturerbe bei den Südslawen* објављена је у зборнику радова посвећеном угледном мађарском и европском туркологу Ђули Немету.²³ Рад је преведен и на српски: *Tursko-islamska kulturna baština Južnih Slovena*.²⁴ Оваквим и сличним темама, а особито књижевношћу на оријенталним језицима у Босни и Херцеговини, бавили су се готово сви сарајевски оријенталисти.²⁵ Ни Бајрактаревић их није мимоишао. На десетак страница, у раду су вишестрано осветљени вишевековни међусобни утицаји две културе и две цивилизације, балканско-хришћанске и турско-исламске и трагови турског/исламског утицаја на нашу културу.

„Као што је Бизантија неколико стољећа раније ширење кршћанства на Балкану сматрала својом државном мисијом, тако је Османско царство, према духу епохе и у смислу теократије, ширило ислам на Балканском полуотоку. Како је с друге

²¹ Резиме рада објављен је у зборнику радова са тог скупа (Брисел 1938, 64).

²² Рад је објављен у зборнику радова са Конгреса на турском и француском (Истанбул 1943, 962—971).

²³ *Németh Armağanı*, Ankara, 1962, 43—59.

²⁴ Рад је објављен у часопису: *Mogućnosti*, Split, XIII, 4, 1966, 388—397. Више о овом раду cf.: А. Митровић, *Naučno delo Fehima Bajraktarevića ...*, 150—153.

²⁵ Концепцијске и методолошке принципе обраде баштине на оријенталним језицима наметнуо је Сафвет-бег Башагић својом докторском дисертацијом одбрањеном у Бечу (1910). Cf.: S. Vašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u okviru islamske književnosti: Prilog kulturnoj historiji Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1912; наставак те тезе је дело: *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini*, Sarajevo 1931; дела су објављена и у Башагићевим *Izabranim djelima III* (Sarajevo, 1986), с измененим насловом првог дела: *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*; M. Handžić, *Književni rad bosanskohercegovačkih muslimana*, Sarajevo 1934; S. Balić, *Kultura Bošnjaka: Muslimanska komponenta*, Wien 1973; M. Rizvić, *Književno stvaranje muslimanskih pisaca u Bosni i Hercegovini u doba austrougarske vladavine I, II*, Sarajevo 1973; H. Šabanović, *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Sarajevo 1973; F. Nametak, *Pregled književnog stvaranja bosanskohercegovačkih Muslimana na turskom jeziku*, Sarajevo 1989; S. Grozdanić, A. Ljubović, *Prozna književnost Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima*, Sarajevo 1995.

стране турска култура, исто као и бизантијска, носила религиозно обиљежје, ширење извјесних дјелова културе Турака међу кршћанима било је ограничено, али је зато та култура могла извршити тим јачи утјецај на оне становнике Балкана који прихватише религију освајача.”²⁶

У поменутих радовима Бајрактаревић је указао и на паралеле у владавини Арапа у Шпанији и Османлија на балканским просторима, с правом наглашавајући да „нас многи разлози потичу на вјеровање да су Турци, у најмању руку до једног извјесног степена, на читавом Балкану одиграли доста сличну улогу као Арапи (Маури) у Шпанији, особито као ширитељи исламске културе и као баштинници Бизанта. Важност те улоге доказана је већ остацима турског језика у свим балканским језицима, поготову ако се узме у обзир да се у тим језицима налазе преузимања из турског не само војничких и управних израза, него у још већој мјери и такви изрази који означавају разне предмете једне више материјалне и техничке културе.”²⁷

О турцизмима у нашем језику Бајрактаревић је писао у реферату насловљеном *The Influence of Oriental Languages on Serbo-Croat*,²⁸ поднетом на Међународном конгресу лингвиста (Осло 1957) и у три приказа речника *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*,²⁹ у којима је, уз мноштво примера, обрадио проблеме везане за позајмљенице из оријенталних језика.³⁰

У контексту националних тема поменућемо и три рада истог наслова: *Како су Турци звали Београд*.³¹ У овим текстовима Бајрактаревић се, пре свега, бавио термином „dār al-ğihād”, тврдећи да се он употребљавао, углавном, као апозиција уз топоним Београд/Белград и да није имао никакво посебно значење, а уз то, навео је и друге сличне изразе употребљене у истом контексту.³²

²⁶ *Tursko-islamska kulturna baština Južnih Slovena ...*, 2.

²⁷ Исто, 5.

²⁸ Рад је објављен у: *Erec-Israel: L. M. Mayer Memorial Volume*, Jerusalem, 1963, 128—130.

²⁹ Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo 1957 (и друга).

³⁰ Више о Бајрактаревићевим радовима везаним за турцизме cf.: А. Митровић, *Научно дело Фехима Бајрактаревића...*, 235—240; S. Petrović, *Fehim Bajraktarević o rečima istočnjačkog porekla u srpskohrvatskom jeziku*, „Nur”, Beograd, 12, 40, 2004, 71—75.

³¹ Радови су објављени у: *Политика*, Београд, XXXVIII, 11710, 6—9. 1. 1941, 7; *Гласник САНУ*, Београд, I, 1—2, 260—261; *Историјски часопис*, Београд, III, 1951—1952, 209—225.

³² Више о томе cf.: А. Митровић, *Научно дело Фехима Бајрактаревића ...*, 157—159.

Кад је реч о националним темама, треба истаћи чињеницу да су оне на одређени начин и у одређеној мери присутне у готово свим Бајрактаревићевим студијама, чланцима и приказима. И поред свега тога, његово научно деловање „мањим делом усмерено на националне, а већим на опште оријенталистичке теме, у нашој академској средини никада није било адекватно вредновано. Иако се о томе не пише, познато је да су му неки угледни и утицајни бардови домаће историографије отворено замерали због тога, што се, иако одличан зналац османског турског и арапског језика, уместо књижевним и компаративистичким темама, више не посвети критичком издавању историјске грађе за изучавање дугог раздобља османске власти у југословенским земљама. ... Да је подлегао колегијалним притисцима, Фехим Бајрактаревић би се, можда, мада не и извесно, помогао чланства у Српској академији наука, али оријенталистике, као стабилно институционализоване универзитетске дисциплине, у нас вероватно не би ни било”.³³

Фехима Бајрактаревића османска дипломатика никада није посебно привлачила. Радови из османске дипломатике, иако најмалобројнији, представљају узор за обраду грађе на оријенталним језицима, којима „ни тек касније формулисани научни принципи не могу ништа да приговоре”.³⁴ Са свега неколико радова из ове области, чини се, као да је желео да покаже да је добро савладао „дипломатички занат” и да оправда одличну оцену добијену у бечкој школи код „поштованог учитеља и професора” Ф. фон Крелица († 1932), који се сматра једним од утемељивача ове дисциплине у Европи.³⁵

Визију и прави пут на који је усмерио југословенску научну оријенталистику, као и то што је „на југу Европе радио истрајношћу и дисциплинованошћу Северњака”, што је био „балкански оријенталиста бечке и лондонске школе који је писаном речју, ношеном оштроумљем, истраживачки крстарио историјом од Фирдусија до Гетеа”,³⁶ и још много тога, овдашњи научни кругови нису знали довољно да цене.

„Пишући за веома разнородне средине, битно различитих интелектуалних домаћаја, стално је одушевљавао или повређивао, опчињавао или иритирао ове или оне, у зависности од тога шта су они веровали да налазе у његовим текстовима,

³³ D. Tanasković, *S kućom u svet, a sa svetom kući...*, 29—30.

³⁴ Ljiljana Čolić, *Počeci osmanistike u Srbiji — afirmacija i/ili popularizacija*, „Nur”, Beograd 12, 40, 2004, 44.

³⁵ Више о томе cf.: A. Mitrović, *Naučno delo Fehima Bajraktarevića ...*, 164—180.

³⁶ Миљан Мојашевић, *Последњи ојрошћјај од Фехима Бајрактаревића*, *Анали Филолошког факултета*, Београд 10, 1970, 31.

шта су могли да разумеју или искористе. ... Ако га његова околина није баш увек разумевала, још много ређе му је одавала признања: тако је однос Српске академије наука према њему био, просто напросто, скандалозан. Ово се морало јавно рећи, иако није било на мени да то учиним.”³⁷

И баш због таквог односа према Фехиму Бајрактаревићу, на последњем опроштају од колеге и дугогодишњег пријатеља Миодраг Ибровац је, на одређени начин, ставио у аманет будућим генерацијама оријенталиста да свеобухватно и објективно валоризују његов оријенталистички опус и допринос нашој науци. „Као човек, био је повучен, скроман, али не млак, не савитљив. Смем слободно рећи да му је његова домовина коју је тако волео остала дужна многих признања која је он својим преданим радом, и као научник и као професор, заслужио, и уверен сам да ће му историчари наше науке, наше оријенталистике одати пуно признање, као што му га ми, његове колеге, сада захвално и од срца одајемо.”³⁸ И као што то у животу обично бива, признања су почела да стижу, истина са приличним закашњењем, кроз поновљена издања његових превода персијских класика, текстове и монографије о њему написане, скупове њему посвећене.³⁹

Национална научна и педагошка мисија Фехима Бајрактаревића била је усредсређена на успостављање, институционализацију, афирмацију и популаризацију оријенталистичких дисциплина у нашој научној и културној јавности. Његово научно дело тематски и жанровски је веома разноврсно и обухвата обиље радова насталих у широком временском распону. Библиографија радова броји око 350 јединица из области ара-

³⁷ А. Поповић, *Moј први учитељ Fehim Bajraktarević ...*, 15.

³⁸ Миодраг Ибровац, *Опроштај са Фехимом Бајрактаревићем*, у: *Анали Филолошког факултета*, Београд, 10, 1970, 29.

³⁹ Свеска бр. 10 *Анала Филолошког факултета* (1970) посвећена је Фехиму Бајрактаревићу. Београдска Катедра за оријенталистику радном и свечаном седницом 7. децембра 1989. године обележила је стогодишњицу рођења свог оснивача. О његовом научном раду говорили су професори и сарадници, а саопштења са тог скупа објављена су у *Аналима Филолошког факултета* (20, 2000). Године 1996. објављена је докторска дисертација А. Mitrović *Научно дело Fehima Bajraktarevića* (Београд: Filološki fakultet, 302 str. — Монографија књ. LXXII). У организацији Катедре за оријенталистику Филолошког факултета у Београду и Културног центра при амбасади Исламске Републике Ирана 9. децембра 1998. године одржан је скуп поводом 75 година од појављивања превода Хајамове поезије у Југославији, а радови, који су у највећој мери били посвећени Ф. Бајрактаревићу, објављени су у књизи *О персијској књижевности* (Београд 1998). На скупу посвећеном Фехиму Бајрактаревићу (17. децембра 2003), који су организовали Гете институт у Београду, Културни центар Ирана у Београду и Филолошки факултет, поднето је једанаест реферата. Радови су, заједно са неким значајнијим Бајрактаревићевим студијама, објављени у посебном, Фехиму Бајрактаревићу посвећеном броју часописа *Нур* (12, 40, 2004).

бистике, иранистике, туркологије, оријенталистичке компаратистике и исламологије. У научноистраживачком раду Фехим Бајрактаревић, филолог традиционалног кова, приклонио се позитивистичкој методи прилагодивши је потребама оријенталне филологије. Тај приступ, приступ какав су неговали и многи његови савременици данас се често оцењује као изразито атеоријски, па и теоријски ирелевантан. Међутим, парцијална и целовита анализа, као и многе стручне и компетентне оцене Бајрактаревићевог дела, јасно истичу све квалитете имплицитне, органске 'теоретичности' његовог систематски негованог филолошког метода и скептичног, рационалног еkleктицизма за који је предмет проучавања увек био много важнији од крутог формализовања пута до сазнања истине, његово научничко поштење и објективност у обради књижевних, лингвистичких и културолошких тема. Наравно да сви његови радови нису подједнако вредни и значајни, нити су сви његови преводи подједнако успели. Но, одређена неуједначеност је, уосталом и сасвим нормална за једно толико обимно, разноврсно и разуђено научно дело. Део радова писан је популарно, али без претераног упрошћавања и банализовања. На појединим страницама је чак и „склизнуо” са чврсте научне основе, бавећи се безначајним и од оријенталистике веома удаљеним темама и проблемима. Неке полемике које је водио с колегама, пре свега с Бесимом Коркутом, вредним и плодним сарајевским колегом, биле су, свакако, беспотребно губљење времена и енергије. И поред свега тога, Фехиму Бајрактаревићу припада истакнуто место у историји југословенске, а у неким сегментима његовог рада и европске оријенталистике, особито ако се има на уму његова пионирска улога и чињеница да је све до педесетих година прошлог века био једини београдски оријенталиста.

Своју научну репутацију, европску и домаћу, стекао је радовима из књижевне арабистике, пре свега преисламске поезије, јер је сматрао да она представља нешто „најлепше и најоригиналније и типично народно (бедуинско) у арапских песника”, нешто што су касније арапски песници само опонашали „не додајући од себе готово ништа ново изузевши по коју мисао или слику коју су примали под страним утицајем”.⁴⁰ То су већ поменута критичка издања Абу Кабирове поезије, као и студија *Пејзаж у старој арајској поезији*,⁴¹ у којој је на

⁴⁰ *Пејзаж у старој арајској поезији*, у: *Зборник у част Бодана Појовића*, Београд, 1929, 185 (185—195).

⁴¹ Више о арабистичким радовима cf.: А. Mitrović, *Научно дело Fehima Bajraktarevića ...*, 11—59.

посве оригиналан начин представио форму и садржај ове лирике.

Фехим Бајрактаревић се најдуже и најпреданије бавио књижевном иранистиком. Пресудну улогу у таквом опредељењу одиграла је специјализација у Алжиру, где је под утицајем професора А. Масеа почео да се занима за персијске класике. Захваљујући њему, темељна и научно заснована сазнања о персијској литерарној баштини и преводи њених најблиставијих драгуља систематски су од средине двадесетих година прошлог века почела да стижу у нашу средину.⁴² Централно место међу радовима из књижевне иранистике заузима његов филолошки прецизан и надахнут стиховани превод репрезентативног корпуса од 300 Хајамових рубаија (катрена),⁴³ рађен према релевантним рукописима из 1207. године (252 рубаије) и 1259. године (172 рубаије). С обзиром на број катрена, сасвим је разумљиво да сви нису преведени с подједнаким успехом, али „неколико међу њима заслужују место у антологијском избору српске преводне поезије”.⁴⁴

Може се слободно рећи да се Омером Хајамом, нишапурским научником и песником (XI—XII), Бајрактаревић бавио читавог живота. Уз интегрални превод рубаија, написао је и неколико књижевноисторијских студија у којима су обрађени сви круцијални проблеми везани за Хајамову биографију и поезију (рукописи, аутентичност и број рубаија, тумачење и преводи Хајамове поезије): *Фиццералд и Омер Хајам*,⁴⁵ *Један англосаксонски класик персијског јорекла*,⁴⁶ *Хајјам код нас*⁴⁷ и *Омер Хајјам — највећи свешти песник катрена*.⁴⁸

Још једног великана персијске и светске књижевности — Фирдусија (X—XI) — наша читалачка публика упознала је на

⁴² Први Бајрактаревићев превод са персијског појавио се 1913. године у сарајевском листу *Гајрет*, где је под псеудонимом Неџати превео неколико Хафизових стихова. Више о иранистичком опусу Ф. Бајрактаревића cf.: А. Митровић, *Научно дело Фехима Бајрактаревића ...*, 60—125.

⁴³ Прво издање *Рубаија* О. Хајама изашло је 1964. године (Београд: Рад; „Реџ и misao”, kolo VI, knj. 143), а потом су се појавила још два издања: 1976. године (Београд: Рад; „Реџ и misao”, Jubilarно kolo, knj. 143) и 1983. године (Београд: Рад; „Реџ и misao”, Ponovљено izd., knj. 143).

⁴⁴ Иван Шоп, *Фехим Бајрактаревић као комјариста / Упоредна истраживања И*, Београд 1976, 682.

⁴⁵ Рад је објављен у часопису *Страни преглед*, Београд, I, 2, 1927, 101—114.

⁴⁶ Рад је објављен у часопису *Лейоис Машице српске*, Нови Сад, 138, 390, 5, 1962, 430—434.

⁴⁷ Рад је објављен у часопису *Анали Филолошког факултета*, Београд, 3, 1963, 7—22.

⁴⁸ Рад је објављен у часопису *Филолошки преглед*, Београд, I—II, 1965, 11—31.

најбољи могући начин, преводом славне епизоде о *Русџему и Сухрабу* из његовог грандиозног епа *Шахнама*, уз који је Бајрактаревић написао и дужу информативну студију о персијској књижевности и месту Фирдусија и његовог дела у њој.⁴⁹ Иако је овај превод настао на самом почетку Бајрактаревићеве научничке и преводилачке каријере, добио је врло високе оцене, и то у европским оријенталистичким круговима, а један од највећих руских и европских оријенталиста И. Ј. Крачковски сврстао га је у „најбоље стиховане преводе с оригинала” на словенским језицима.⁵⁰

Репрезентативна песничка антологија *Из персијске поезије*⁵¹ плод је ауторовог вишедеценијског трагања, преводилачког надахнућа и зналачког одабирања најлепших међу најлепшим стиховима песника класичног и посткласичног периода, као и 20. века.

Радови из туркологије и османистике најбројнији су и тематски најразноврснији.⁵² У њима се Бајрактаревић бавио различитим периодима турске књижевности, културне историје, историје и језика, као и утицајима исламске цивилизације, првенствено у њеном синкретичком османском руху, на нашу материјалну и духовну културу. Из турколошког опуса издвојићемо уџбеник турског језика *Основи турске граматике*,⁵³ настао из чисто практичних наставних потреба, као прва упута нашим студентима оријенталистике.

Компаратистичка оријентација била је присутна у већини Бајрактаревићевих књижевних радова и последица је, између осталог, његове свестране обавештености и врсног познавања европске и светске књижевности, као и концепта и суштине оријенталистике, која је „битно компаративна наука, настала из потребе да се опише, дефинише и објасни један другачији свет с којим су Европљани током историје дошли у додир. Предмет оријенталистике уопште узев, јесте неевропски и ваневропски, али њена методологија је европска, настала из тра-

⁴⁹ Прво издање *Русџема и Сухраба* појавило се 1928. године (Београд, СКЗ), а друго 1983. године.

⁵⁰ D. Tanasković, *Uz drugo izdanje Rustema i Suhraba*, Firdusi, *Rustem i Suhrab*: Epizoda iz speva *Šahnama*, Beograd: Narodna knjiga, 1983, 14.

⁵¹ Антологија је објављена постхумно, 1971. године, поводом међународне прославе 2500. годишњице Персијске царевине, луксузно опремљена и украшена персијским минијатурама. Предговор, напомене и белешке о песницима написала је Марија Букановић (1923—1983), Бајрактаревићев студент и дугогодишњи сарадник. Друго издање појавило се 1985. године (Београд, Rad; „Reč i misao”, Nova serija, knj. 390).

⁵² Више о радовима из туркологије cf.: A. Mitrović, *Naučno delo Fehima Bajraktarevića...*, 127—188.

⁵³ Уџбеник је објављен 1962. године (Београд, Научна књига).

диције европских хуманистичких наука”.⁵⁴ У радовима из области оријенталистичке компаратистике Бајрактаревић се концентрисао на проучавање веза европских литература с Истоком. У трагању за разноврсним литерарним утицајима, у жижу својих интересовања и истраживања ставио је лутање тема, мотива, ликова, форми, жанрова ... у различитим смеровима, посматрајући их из историјске и филолошке перспективе и задржавајући се на фактографској обради грађе. За неке Бајрактаревићеве прилоге компаратистичког карактера може се „без претеривања рећи да представљају својеврстан допринос европској историји и науци о књижевности”.⁵⁵ То се пре свега односи на обимну студију *Утицај Истиока на Гетеа*,⁵⁶ у којој су исцрпно обрађени утицаји оријенталних књижевности на настајак Гетеовог *Зајадно-источног дивана*. Посебну пажњу Бајрактаревић је, сасвим разумљиво, поклонио утицају персијске поезије и Хафиза, показујући колико је Гете био „срећан што може да се преобуче у персијску одећу и да се укључи у традицију у којој читава осећајна стварност, у сваком свом делићу, постаје симбол из којег произилази божански тоталитет света”.⁵⁷ Ова студија „својом свеобухватношћу, тј. својим минуциозним истраживањем Гетеовог интересовања за *оријенталне* теме уопште, још и данас у великој мери надраста допринос матичне германистике истраживању те теме” и спада у остварења која „у свакој науци и култури” улазе у „трајну баштину одређене дисциплине и културе уопште”.⁵⁸

За ову прилику издвајамо још и студију *Насредин-хоцин љубав*,⁵⁹ у којој је свеобухватно и с научних позиција представио лик овог довитљивог и духовитог човека из народа, чије су шале постале планетарна литерарна својина.

У научном опусу Фехима Бајрактаревића најмалобројнији су радови из области исламологије и обухватају, углавном, приказе значајних дела из те области.⁶⁰ Исламолошке теме га, сем „онолико колико исламологије неминовно има у оквиру оријенталне филологије (а то никако није мало!), једноставно нису

⁵⁴ Иван Шоп, *Исток у српској књижевности*, Београд 1982, 12.

⁵⁵ Томислав Бекић, *Гете у шумачењу оријенталисте Фехима Бајрактаревића* / Ф. Б., *Утицај Истиока на Гетеа*, Нови Сад 2002, 3.

⁵⁶ Студија је објављена у: *Годишњица Николе Чујића*, Београд 1939, XLVIII, 1–132 (и сепарат) и 2002 (Нови Сад: Савез педагошких друштава Војводине).

⁵⁷ Claudio Magris, *Dunav*, Београд 2007, 133.

⁵⁸ Т. Бекић, исто, 5, 6.

⁵⁹ Студија је објављена у: *Прилози за језик, књижевност, историју и фолклор*, Београд, 1934, XIV, 1–2, 81–152.

⁶⁰ Више о исламолошким радовима cf.: А. Mitrović, *Научно дело Фехима Бајрактаревића...*, 246–258.

привлачиле, док је, с друге, као муслиман у немуслиманској средини, од њих помало и зазирао. ... Оваквој резервисаности доприносили су свакако и научна неслагања и неспоразуми са завичајном муслиманском средином и њеним мисаоним првацима, с немало личних нетрпељивости.”⁶¹

*

Фехим Бајрактаревић успешно је „пливао” кроз мноштво оријенталистичких дисциплина захваљујући свом богатом и широкообразовању и изузетној стручној обавештености о свим проблемима и темама којима се бавио, својој способности да уочи и постави праве проблеме, те да на оригиналан начин повеже чињенице и презентује разноврсне књижевне, културне и лингвистичке феномене. Један од стубова-носача југословенске научне оријенталистике спада у плејаду оних часних научних и културних посленика чије научно дело остаје трајно актуално.

„На месту и у условима који су му били судбински додељени, нико у оријенталистици и за оријенталистику не би урадио нешто више и боље од Фехима Бајрактаревића! Јер, како рече један савремени геополитички мислилац, 'смисла има само историја која се догодила', а југословенској оријенталистици се, срећом, догодио Фехим Бајрактаревић. Без ичије превелике заслуге, сем провиденцијалне, и наравно своје.”⁶²

⁶¹ D. Tanasković, *S kućom u svet, a sa svetom kući...*, 31.

⁶² Исто, 37.

ЈОВАН ДЕЛИЋ

РАЈКО ПЕТРОВ НОГО И СКЕНДЕР КУЛЕНОВИЋ

Дијало̄ са сонетом — дијало̄ о сонету

Скендер Куленовић је био, а и данас јесте, изузетно подстицајан за поезију и за мисао о поезији Рајка Петрова Нога. О Куленовићу и његовом пјесништву Ного је написао свој најдужи и најтемељнији критичко-теоријски рад на основу којег је својевремено стекао звање магистра књижевних наука.¹ Већ се избор Куленовићеве поезије за предмет магистарског рада може разумјети као вредносни чин и знак присности. Да држи до овог свог релативно раног списка, и до судова у њему изречених, види се и по томе што га је уврстио у досад најрепрезентативније издање својих *Дела*.² Овај рад је и данас једнако актуелан и као изврсна студија о Куленовићу, и као грађа за истраживање Ногове експлицитне поетике. Зато је овај рад о Ноговом односу према Куленовићу неминовно поглед на два пјесничка искуства, на двије поетике у креативном дијалогу.

¹ Рајко Ного је магистрирао на Филолошком факултету у Београду 1977. године пред комисијом: проф. др Милош И. Бандић (ментор), проф. др Јован Деретић и проф. др Васо Милинчевић.

На основу рецензија проф. др Мидхата Бегића и Шима Вучетића, рад је објављен као самостална ауторска књига: Рајко Петров Ного, *Обиље и расап материје. О поезији Скендера Куленовића*, Свјетлост, Сарајево 1978.

Важно је за овај контекст да Мидхат Бегић пише о „сродности бића и темперамента”: „Он [Рајко Ного — Ј. Д.] врло лако осјети и доживи пјеснички текст, поготову по црти сродности бића и темперамента, што је управо овдје случај када је ријеч о поезији С. Куленовића”. (Цитирано са корица наведене књиге.)

² „Обиље и расап материје. Сонети и песме Скендера Куленовића”, *Дела Рајка Петрова Нога, Есеји*, Завод за уџбенике и наставна средства, Српско Сарајево 2003, 189–316. Цитати су дати према овом издању.

Није неважна чињеница за овај контекст да је Ного паралелно са овом студијом креативно решавао сопствени поетички однос према сонету, пишући књигу *Безакоње* (1977)!

Поднаслов *Сонети и поеме Скендера Куленовића* упућује нас да бисмо у раду могли доћи до Ногових погледа на поетику лирских врста и облика. То нас у трагању за аутопоетичким експлицитним ставовима нарочито занима када је ријеч о сонету: Ного до сада поеме није објављивао. Сонет и поему, посебно код Куленовића, Ного види као двије „поларне могућности” лирике: сонет је „по свој прилици, најситнији облик велике поезије” који је „одувијек пред пјеснике постављао најсложеније формалне захтјеве”, док се поема креће „између лирског, епског и драмског облика”, стављајући пред пјесника „изазов највећих формалних слобода”.

Куленовићев избор ових облика у непосредној је вези са његовим поетичким мијенама, животним и пјесничким развојним фазама и са тематиком, погледом на свијет и историју. У младости и зрелости — Куленовић праву старост није ни дочекао — пјевао је сонете који су му нудили могућност „да своје најинтимније трепете и посртаје утисне у један строг облик чија бриткост и стаменост искупљују лични повод пјесме”, док му је поема омогућила „да своју судбину здружи са судбином народа, да открије и препозна свој глас у срцу историјских страдања и надања”.³ За Куленовићеве поеме је, дакле, карактеристична ратно-историјска тематика, а за сонете интимно-медитативна. Здруживање своје судбине са судбином народа постаће за Ного једно од основних етичких и животних начела, а овом пјеснику ће касније поћи за руком да споји интимно, религијско и национално са „сонетном формом”, најизразитије и најуспјелије у *Недреманом оку*,⁴ мада је тих спојева било и раније, нарочито у *Лазаревој субоји*.⁵ Ного, дакле, види поему као „најотворенији и најмање личан облик”.

Академско бављење Куленовићевом поезијом било је за Ного прилика да споји своје пјесничко искуство са теоријом и историјом сталног међународног пјесничког облика какав је сонет, али и да проучи поему из перспективе поетике и историје жанра. При том се у изучавању сонета ослонио, углавном, на знамениту студију Светозара Петровића,⁶ а у изучавању поеме највише на руске формалисте.⁷

³ Исто, 191.

⁴ Рајко Петров Ного, *Недремано око*, СКЗ, коло 94, књ. 626, Београд 2002.

⁵ Рајко Петров Ного, *Лазарева субоја*, СКЗ, Београд 1989.

⁶ Светозар Петровић, *Проблем сонети у хрватској књижевности*, Рад ЈАЗУ, Загреб 1968.

⁷ Ного се ослања на преведени зборник репрезентативних радова *Поетика руског формализма*, Просвета, Београд 1970, превасходно на Ј. Тињановића.

Са благо прикривеном радошћу, Ного биљежи она својства сонета која се подударају с његовим пјесничким искуством. Тако неће пропустити да подвуче како је сонет изузетно рано „понио значења историјске самосвијести” и да су „за већину значајних пјесника његова формална чврстина и стилска обиљеженост били користан залог за изражавање сопствене осјећајности”.⁸ Упркос утврђеном увјерењу да је сонет предоређен превасходно за љубавну тематику, Ного је нашао упориште у традицији и за своје пјесничко искуство: „историја сонета показује да је он често био усмјерен и изван круга љубавних тема, а поготово изван граница трубадурског кодекса” и да се чак ни Петраркин *Канционијер* „не може свести тек на високо стилизоване љубавне канцоне”.⁹ Нога, који има тек понеки љубавни сонет, ово сазнање је морало обрадовати и охрабрити. Зато он подвлачи да „већ структура ренесансног сонета одређује његов пјеснички облик дубље од његове теме”, па је већ „на првом кораку у Италији сонет могао бити форма религиозне и политичке а не само љубавне лирике”. Петраркистички сонет је процвјетао у вријеме „култа љубави као идеала и апсолута”, а када је тај култ прошао, сонет је постао отворен и за другачија тематска усмјерења. Ного позива за свједоке Микеланђела, Милтона, Бодлера, Рембоа, Малармеа, Рилкеа и Одна. Сонет је, дакле, далеко од тематске једностраности и једносмјерности.¹⁰

Ного се не упушта у расправу око тога да ли је сонет дво-члани, трочлани или четворочлани облик, али зато на примјерима говори о Петраркином и Шекспировом сонету. Петраркин сонет је, за Нога, „лирска концентрација унутар једног затвореног круга”, док је Шекспиров „сав у знаку драмске експанзије”. Оба рачунају са завршним обртом и узлетом: Петрарка га припрема првим а реализује другим терцетом, док је Шекспиров обрт драматичнији, смјештен у посљедњем дистиху. Тај обрт у сонету „редовно има неочекиваност парадокса”.¹¹

Све ове теоријске дистинкције — ма колико оне дуговале литератури — ваља имати на уму из простог разлога што се Ного огледао и у петраркистичком и у шекспировском сонету, што је критика готово по правилу превиђала.¹²

ва, па на формалистима блиског В. М. Жирмунског, *Байрон и Пушкин. Из историје романтичкој поезије*, Ленинград 1924.

⁸ *Дела Рајка Пејрова Нога, Есеји*, 193.

⁹ Исто, 195.

¹⁰ Исто, 202.

¹¹ Исто, 199.

¹² Као што је избор сонетне форме намјеран и свјестан, тако је намјеран и свјестан и избор типа сонета. Сасвим је извјесно да је другачији принципи

Повлашћени и, за Нога, природни тематски круг сонета јесте круг смрти, и то још од Петраркиног *Канцонијера*, „који испуњава мотив 'мртве драге'” и гдје се „налази већи број изузетних пјесама, можда и стога што лирски трепет живи од неопозиве смрти”.¹³ Наш пјесник наводи Петраркин сонет, у препјеву Стевана Раичковића, у којем се прољеће, „као древно знамење рађања живота”, нашло „под сјенком смисла смрти”, тако да у знаку смрти живи чиста духовност пјесникове љубави — духовност коју само смрт може да донесе својом негацијом тијела”, при чему се „интимно-исповиједни доживљај кристалише у мисаони апсолут”.¹⁴

Спој сонета и смрти није за Нога пуки теоријски став, већ најдубљи интимни и стваралачки доживљај кристализован у пјесму — у Ноговој поезији „смрт је код куће у сонету” и „смрт кратко пева из сонета”.¹⁵

компоновања пјесама *Увелац*, *Крај намешне ђромиле*, *Писмо ђроболомцу* и *На Калемеџдану* од Ногових петраркистичких сонета. Као да шекспировски сонет доминира у новој пјесничкој књизи *Не шакај у ме*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 2008.

¹³ *Дела Рајка Пећрова Нога, Есеји*, 197.

¹⁴ Исто, 198.

Ного наводи Раичковићев препјев према: Франческо Петрарка, *Канцонијер*, Просвета, Београд 1968, 47.

*Зефир се враћа, лејо време води
и цвеће, траве — слашкуну љубави своју —
цврк ласице и љач што га славуј роди,
ћролећ у белом и руменом сјоју.*

*Смеју се љоља и ведре се своди,
Зевс гледа кћер и радује се соју,
љубав је свуд у земљи, зраку, води
и њој се враћа све живо на броју.*

*А мене јадног оћей уздах ћресе,
који из срца дубоко изводи
она што срцу кључеве однесе;*

*ће ми ћој ћилица и цвей на ливади
и жене што их благе крећње ресе
личе на ћусћош ћрећуну зверади.*

¹⁵ *Дела Рајка Пећрова Нога, Песме*, 95. Ријеч је о сонету *Заћвори кајке сћусћи резе*:

*Заћвори кајке сћусћи резе
Прећици мрћеву срму зиме
Коју ћо добу сћуден везе
У каћрене и чисће риме*

*Оћвори враћа ћачној смрћи
И залећеном шћућем свейу
У сћроћи рићам у сћих шкрћи
Смрћ је код куће у сонейу*

За Нога је сонет „форма која његује крајњу сажетост”, носећи истовремено „и сложеност какву је тешко замислити у епиграму” и другим, од сонета краћим формама. Облик краћи од сонета губи на поетској сложености и снази, па је зато и за нашега пјесника сонет „јединица поезије”. Сљедеће реченице су, несумњиво, и аутопоетичке:

„Пјесник посеже за сонетом када је у стању, и када му је потребно, да своју најнепосреднију интиму просвијетли чврстим ставом или неким крајњим ’вјерују’. Укрштање различитих формалних захтјева у сонету присиљава га да расплете нити своје осјећајности и истовремено му омогућује нови Чвор.”¹⁶

Сонети су на почетку и на крају Куленовићевога пјевања; рекло би се — природан облик за овога пјесника. Ного, међутим, говори о Куленовићевој *драми артикулације*, која настаје у процесу уношења „новог живота сопствених заноса и понора”, „нове лексике” и „тешких, сензуалних садржаја” у чврсту, озакоњену форму. У тој *драми артикулације* долази и до „развијања образаца”, али и до њиховога опирања.¹⁷ Та *драма артикулације* јесте оно за чиме Ного трага у Куленовићевом пјесништву; за њом би ваљало трагати и у Ноговим сонетима.

Однос Куленовићевог сонета према књижевном наслеђу властитог језика поставља се као незаобилазан проблем при опису и интерпретацији Куленовићевих пјесама, и то већ оних најранијих, које је испјевао као „шестошколац”, седамнаестогодишњи гимназијалац у Травнику, мајчином родном мјесту, а објавио их гимназијски алманах *Хрвајска вила* (1927) под насловом *Оцвале примуле* — „мој мали сонетни вијенац”, како ће доцније пјесник записати.¹⁸ Сам пјесник Куленовић је изричи-

*У празну љуску њлазму сасји
Прашину срца зрнце соли
И задњу жицку згаслог леша*

*Онда бензином све што полиј
Па у њламену слајко засји
Смрћ кројко њева из сонетџа.*

¹⁶ *Дела Рајка Пећрова Нога, Есеји*, 203.

¹⁷ Исто, 205.

¹⁸ Исто, 219.

„Био сам већ шестошколац; уредништво опалографисаног гимназијског алманаха објавило је мој мали сонетни вијенац ’Оцвале примуле’. У њему — држим и сад — сав сам тадашњи ја: моје осјећање себе и свијета и моја прва пробијања у ријеч... Јагорчике, ти жути симболи мога дјетињства, свеле су, седамнаестогодишњем младићу очни капци су већ сцвали и притисак је на њима тешке оморине, и он се ’из свих сазрења’ враћа у свијет дјетињства, док стаза повратка постаје све тања...”

Упоредити: Скендер Куленовић, „Моји сусрети са Мажуранићевим епом”, *Есеји*, 44—48.

то потврдио¹⁹ оно што је уочила критика — снажан печат Матошеве школе на раним сонетима. О томе прецизно пише Новица Петковић²⁰ и подвлачи Ного, наводећи и пјесникове исказе о гимназијској лектури,²¹ у којој, изузевши Војислава Илића као претечу, и Крлежу и А. Б. Шимића као експресионисте, доминирају пјесници хрватске и српске модерне: Видрић, Матош, Ракић, Пандуровић, Тин, па онда за Куленовића веома значајни Назор.

Ного је морао бити и драг и близак Куленовићев аутопоетички запис „Умјетност је једно треперење природе”,²² Куленовићева способност уживљавања која му је омогућавала да пјева из различитих тачака и да мијења лирске субјекте, а нарочито способност саживљавања са природом до једног специфичног пантеизма, који ни Ного није далек; не барем у раним збиркама. Ного је стало до „специфичне разлике” пјесникове у односу на лектуру и традицију; до личног печата на једном сталном облику; до откривања оне „облине осјећања”, за коју је, према Куленовићу, сонет богомдана форма.²³ А до тога се досијева само конкретном анализом пјесама. И у томе је Ногова заслуга када је ријеч о *Оцвалим ѝримулама*, њиховој интерпретацији и вредновању: у издвајању Куленовићеве „специфичне разлике” баш у односу на Матоша и његове маћухице и ђурђице.

Овдје је своје лирско *ЈА* пјесник пренио на цвјетове — вели Ного — на завичајне, ране, прољећне примуле, јаглике, јагорчевине, жуте, влажне и њежне, што цвјетају у завјетрини, рано и брзо, баш као што тако и вену: „латице им се лако руне с доласком првих врелина”.²⁴ Завичајне примуле „за сунцем

¹⁹ „У сонетним првјенцима 1927. године оно се [лично *ЈА* — Ј. Д.] изразило кроз форму Матоша и Визнера, која ме је пљигенила и у којој сам нашао прави израз за своја тадашња осјећања себе и свијета. (За облину осјећања сонет је богомдана форма, он је заправо формула.)” С. Куленовић, „Умјетност је једно треперење природе”, интервју, *Савременик*, Београд, бр. 8—9, 1976, 177.

²⁰ Новица Петковић, „Стих и језик Скендера Куленовића”, *Словенске ѝчеле у Грачаници*, Завод за уџбенике, Београд 2007, 113—126.

Петковић уочава да се „у сижејном развоју” раних Куленовићевих сонета стално „осећа преплитање двају начела; између осталог, у једном тренутку се као носилац супротног начела појављује сосед кукурек, који „гиздав стиже”. Пару примула — кукуријек Петковић проналази одговарајући пар у Матошевој *Маћухици* (маћухица — тулипан), па наводи двије Матошеве строфе:

1. Црна као ѝноћ, златна као дан,
Маћухица ђуѝи испод росне вазе,
У кадиѝи бајке боје јој се мазе,
Мислиѝ: усред јаве ѝроцјеѝао сан.

2. Као самрѝ ѝамна, као живоѝ сјајна
Маћухица цваѝе али не мириѝе —
Ко ни њезин сусред, киѝоѝ ѝулипан.

се жуте”, али „на дну жутих крви слуте / Скора ишчезнућа с доласком врелина”. Сунце је животодајно и смртоносно; у цвату је већ слутња блиске смрти. Спој смрти и сонета се, ево, Ногу потврђује и у Куленовића, али и „сусрет супротних начела”: њежности и бруталности, цвјетања и већења, љубави и смрти. Дошао је до израза „биљни сензуализам”, необичан и риједак, који ни Ногу није стран, и „сладострашће природе”, а кроз драму цвијећа, његове „крхкости и изопштености, бујности, готово чулности” слуте се драма раног зрења и бујности једне младости која би да се врати завичају и дјетињству, али је стаза дјетињства и повратка „све тања”: „у судбини завичајних јагорчика видио [је] своју судбину, али и судбину својих раних пјесама. Тако пјесник, поетски предмет и пјесма, у младалачкој егзалтацији бивају једно”²⁵ — готово кликће Ного, препознајући и сопствену младалачку „драму артикулације”. Одлука за избор сонета — која је увијек нужно намјерна — условљена је у раног Куленовића, по Ноговом осјећању ствари, „овим преобиљем, драматичношћу, дисперзијом, па и хаотичношћу осјећања, и да је само такав поетски облик могао сав тај ’материјал’ окупити, или, како каже пјесник, *заоблићти* до оне обликоване равнотеже са којом пјесма постаје пјесмом”²⁶. За разлику од Матошеве слутње „вишег живота” и „спиритуалног узлета небу” и Визнерове сентименталне поетизације, „Куленовићеви мириси су опојни, супстанцијални, тешки и окренути земљи и плоти по којој падају”²⁷.

Своје аналитичке налазе Ного поткрепљује цитатима из поетског есеја „Из смарагдне Уне”²⁸ чије ће поједине дјелове Куленовић дословно уткати у роман *Понорница*.²⁹ Као да је пје-

Петковић говори о снажном присуству матошевско-визнеровског утицаја чак и код раног А. Б. Шимића и закључује:

„Куленовић је, дакле, као седамнаестогодишњак, ’основни тон’ песме, ’њену композицију’, па и поступке њиховог утеловљења, једноставно преузео са линије Матош—Визнер.”

Ного ће ову тезу у основи прихватити, али ће је добрано релативизовати, инсистирајући управо на Куленовићевој специфичној разлици и на зачају Назора за Куленовићеву лирику.

²¹ *Дела Рајка Пејрова Нога, Есеји*, 220—221.

²² Ријеч је, заправо, о интервјуу у тематском броју *Савременика*, Београд 1976, 8—9.

²³ Видјети напомену бр. 19.

²⁴ *Дела Рајка Пејрова Нога, Есеји*, 204.

²⁵ Исто, 226.

²⁶ Исто, 227.

²⁷ Исто.

²⁸ Исто, 228—229.

Упоредити: *Изабрана дјела Скендера Куленовића, Есеји*, 210—212.

²⁹ Скендер Куленовић, *Понорница*, Нолит, Београд 1977.

сник *Оцвалим ѓримулама* антиципирао и сопствену поетску сушу, која ће трајати од 1927. све до ратних година, када ће се, упркос грмљавини топова, огласити његова муза, овога пута поемама.

Ного је, као мало ко, препознао, разоткрио и идентификовао у пет сонета седамнаестогодишњег Куленовића његову специфичну индивидуалност, разлику, особени глас, стављајући до знања да у томе и јесте чар и изазов сонета: остварити специфичан лични глас у сталном песничком облику старом стољећима. То је истовремено Ногова пјесничка и критичка позиција. Ного је у раним Куленовићевим сонетима препознао „дух болиглава” и наслутио „макар мутну, макар и накнадну везу” са доцнијим „мезарским цвијећем”; та блискост сонета и смрти заједничка је и раним и зрелим Куленовићевим сонетима.³⁰

Прва самостална књига Куленовићевих сонета појавиће се тридесет девет година иза *Оцвалих ѓримула* — 1968, а подстицај и охрабрење за њу дошао је од „некаквог Раичковића” — осамнаест година млађег пјесника — и од његових сонета, о чему Куленовић, са ријетком искреношћу, свједочи у изврсном есеју *Одломак о Раичковићу* (1970). Ево тачке у којој се стичу неколике Ногове пјесничке љубави: сонет, Раичковић, Куленовић и, наравно, Дучић. Ево и једне од ријетких, и још рјеђе признатих, инверзија утицаја, када млађи пјесник изузетно снажно, пресудно и исцјелитељски дјелује на старијег, враћајући га његовој правој природи и изворном дару.

Куленовић је, изгледа, био шездесетих година у дубокој кризи, не само пјесничкој („и кад сам пливао низ не-своје воде, бачен у њих или приставши да будем бачен..., као откинут од себе, жедан себе”, „готово да сам се био одрекао својих будућих могућих стихова”),³¹ стваралачки сасвим дезоријентисан, пун тешке туге и разочарања. Раичковићеве стихови су дошли као мелем, спас и путоказ за „бијег од баналности” и за зарањање у дубину, а тананост и интровертованост — „двје темељне ријечи којима Куленовић карактерише Раичковићеве стихове”³² — биле су оно заједничко двојици пјесника меланхолика у дијалогу с пјесмом и поезијом, у неспоразуму са свијетом и повременом утјешном јединству са природом. Управо их је то зближавало: усамљеност, чежња за тишином, дубока мелан-

³⁰ *Дела Рајка Пећрова Нога, Есеји*, 218.

³¹ Исто, 290.

Упоредити: *Изабрана дјела Скендера Куленовића, Есеји*, „Одломак о Раичковићу”, 257.

³² *Дела Рајка Пећрова Нога, Есеји*, 291.

Упоредити: *Изабрана дјела Скендера Куленовића, Есеји*, 270—271.

холија, тананост, интровертованост, јединство са природом, бијег од баналности, дијалог са пјесмом, повјерење у поезију и језик као посљедње и једино уточиште. Не смијемо заборавити да је Раичковић Ногу значио много више него велики и близак пјесник; да му је често био, и остао, оријентир међу вредностима и звијездама, па је ово приближавање Куленовића Раичковићу било за Нога улазак зрелог и пољуљаног пјесника у њему — Ногу — близак и присан круг, у изабрани и присан пријатељски духовни простор. И младог пјесника је — као и зрелог Куленовића — фасцинирала самосвојност Раичковићеве *Камене усјаванке*, пјесников изабрани самостални пут, без обзирања на херметичке модне трендове и огољене идеолошке захтјеве, али и обнова традиције сонета, односно продужетак и иновација ове форме, „са пуном отвореношћу и радозналешћу модерног сензибилитета”. Раичковић је, мисли Ного, пронашао у сонету „ону окупљачку, сабирну тачку кроз коју су се, као кроз жижу сочива, могли преломити и ускладити и традиција и модерност, исијавајући једном квалитетно новом поетском свјетлошћу у којој се ријечи, обавијене лелујавом телеолошком мреном, нису расипале ни мимоилазиле”,³³ већ су биле стегнуте и усклађене. Као да се иза овако стилизованог исказа слуту Ногова пјесма *Да се наше речи не размину* у којој стих има функцију платна којим се утеже пјесма као кости Боланог Дојчина: „Стих је што и платно Боланом Дојчину”.³⁴ Ного је, очито, своју аутопоетику дубоко проживљавао, као и своју изабрану лектуру.

Куленовић је, у есеју *Одломак о Раичковићу*, морао цитирати један од првих Раичковићевих сонета — *Букећ* — а цити-

³³ *Дела Рајка Пећрова Нога, Есеји*, 293.

³⁴ *Дела Рајка Пећрова Нога, Песме*, 103. Ријеч је о пјесми *Да се наше речи не размину*.

*Стих је што и илајно Боланом Дојчину
Сестрица Јелица њене златне руке
Да се наше задње речи не размину
У стих ко на коња — жори у хајдуке*

*Ту још увек има оног чега није
Ушегнути мртвац ту може да сања
Из поштаје да му рујно вино лије
Још жрешна и млада крчмарица Јања*

*Тако ће још можда чудо да учине
Сестрице Јелице лековиће руке
Да се наше старије речи не размину*

*Ушегни се пре но бљушав живој мине
Дору на рамена — жори у хајдуке
Стих је што и илајно Боланом Дојчину.*

ра га и Ного.³⁵ Управо овај сонет показује неку дубљу сродност све тројице пјесника, сасвим независну од међусобног читања и утицаја.

Букет је морао подсетити Куленовића на његове *Оцвале ѓримуле* и на преосјетљиву рану младост. И у Раичковића цвијет *ошвара слајку лајицу сећања*, као што су примуле отварале слику све тањег пута из дјетињства и завичаја. И у Раичковића осјећамо чудну атмосферу Куленовићевог *болиглава*, односно прожимање пјесничког субјекта и цвјетова у букету: „Од белог јоргована боли ме вид, / Од плавог — рука скоро сања”. Та јоргованом опијена рука у сну ће постати дио букета — прсти ће јој се преобразити у цвијет, па ће тужно и весело мирисати „крај руже која је скупила свет / И крв и тајну и усне које сишу / Са друге усне смех и смрт”. Букет и прсти су једно, али и усне које пјесми дају „смех и смрт” и — као по Ноговом укусу — вјенчавају сонет са смрћу.

Говорећи о Куленовићевој „заобљености осјећања”, о природном мјесту „сузе у оку”, односно блискости сузе и сонета, Ного ће, прво, цитирати пјесников аутопоетички став из есеја *Умјешност је једно шрејерење ѓприроде*,³⁶ а онда анализирати Куленовићев сонет *Прх*. Тема пјесме јесте драматично рађање мале бубе, ослобађање од тјескобе панцира заједничко и рије-

³⁵ *Дела Рајка Пећрова Нога, Есеји*, 204.

Упоредити: Стеван Раичковић, *Букет, Камена усљаванка*, II издање, Пролета, Београд 1969.

Букет

*Каранфил, црвенкаст као сћид,
Ошвара слајку лајицу сећања.
Од белог јоргована боли ме вид,
Од плавог — рука скоро сања.*

*Да су јој прсти постали цвијет
Па тужно и весело миришу
Крај руже која је скупила свет
И крв и тајну и усне које сишу*

*Са друге усне смех и смрт
О најлепше се лија смеје —
У самом ваздуху као густ врш.*

*Под очима шрава мирно веје.
Жућа се лала у њој злати
И клати и тако теку саћи.*

³⁶ Ми досљедно овај Куленовићев интервју зовемо есејем. Есеј јесте разговор (С. Марић), што ће потврдити и Д. Киш, окупљајући своје интервјуе у књиге есеја.

Упоредити: *Дела Рајка Пећрова Нога, Есеји*, 296—297, и *Савременик*, Београд, 1976, бр. 8—9, 177.

ци, и врби, и тој малој, до малочас мртвој буби, која се сад преображава из чахуре и мумије у нешто ново и крилато, радознано, срећно и неопрезно што „у сласти ускрсења и у чуду свијета још не зна куд би”, шта би, па „прхне у срећни свијет незнања” свему у сусрет, чак и смртоносној жаби. Ного бриљантно указује на значај и значење жабе у овом сонету:

„Та жаба на крају овога сонета изразито нагло привлачи двије крајње тачке постојања: рођење и смрт — и та поента долази последице евокације голог, паперјастог, лирског трепета рађања који у односу на апсолутност изненадне смрти даје сонету тензију и омогућује снажан контраст којим се, како смо то већ рекли, сонет одувјек храни”.³⁷

Управо по том драматичном устројству *Прх* је ближи Шекспировом него Петраркином сонету, закључује Ного. То, заправо, значи да се сонет без прекида развија до оне завршне тачке у којој се просвјетљава једна темељна мисао, и то „изненадношћу парадокса”, парафразира Ного Т. Кејна.³⁸

За разлику од *Прха*, Куленовићев сонет *Стећак* развија се према петраркистичком моделу: катрени су у знаку хладне дескрипције средњовјековнога споменика, ураслог у природу и сраслог с амбијентом. Већ први стих првога терцета најављује преокрет питањем и првим лицем субјективизује терцете:

Защо сам дошао оvdје, кад све већ оvdје њише?

Чак и оно што би се могло сматрати дескриптивним у терцетима постаје субјективно: лирски субјект дише посљедњу блиједу зелен с јесењом травом, а звон зрелога стабла значи да му — лирском субјекту — лијес теше жуна. Завршни терцет срочен је као аутопоетичка сугестија да треба стишати „стихове по свом стећку” и пустити да их „покрије лишај”, па лећи „под стећак стиха без превозника — чуна”. У терцетима, дакле, доминира осјећање блиске смрти и пролазности „крај непролазног стећка”.³⁹ Сопствени стих се претвара у сопствени надгробник, у стећак, па је присуство смрти („сузе”) чак наглашеније него у претходном случају (*Прх*), али сада с петраркистичком опозицијом катрена и терцета.

³⁷ *Дела Рајка Пеширова Нога, Есеји*, 299.

³⁸ На Т. Кејна Ного се ослања често у својој студији, поготово када расправља о природи сонета и о односу шекспировског према петраркистичком сонету: Т. Н. Сјне, *Sonnets of the Three Centuries*, London 1882.

³⁹ *Дела Рајка Пеширова Нога, Есеји*, 301.

Ваљало би — понављамо — провјерити Ногов однос према петраркистичкој и шекспировској традицији сонета. То, колико нам је познато, до сада није учињено.

Ного, дакле, увиђа да је у Куленовићевим *Сонетима I и II* долазило до све већег присуства теме и атмосфере смрти; у тим пјесмама је све чешће „виђење духовних пејзажа и све чешћа мисао на смрт као на избављење”.⁴⁰ Сонет *Ево челом свећа* сједињује успаванку с темом смрти, што је карактеристичан поступак у пјесништву Рајка Нога, али и Стевана Раичковића. „Ледени дах” смрти струји стихом — „И сада само срж вјетра кроз кости шупље ми хуји” — па Ного закључује да је близина смрти „овдје егзистенцијална драма сваким даном све присутнија”, па понеки стихови звуче „као да се смрт већ догодила, а пјесников глас као да долази с оне стране”, што доприноси снажном осјећању егзистенцијалне језе, најоштрије исказан стихом: „И живи гледати себе из празних очију-рака”. Рани Куленовић је — подвлачи Ного — „пјесник обиља и густине материје”, а позни „пјесник расапа и распадања те материје”.⁴¹

Ослањајући се на један рани рад Новице Петковића,⁴² Ного сматра да дуги стих Куленовићевих сонета — који се може прочитати као траг традиције, односно рад на стиху на трагу Војислава Илића — не одговара сонету; да оптерећује задату форму сонета, јер је та форма — опет нас Ного враћа свом омиљеном поређењу — „дефинитивно попут смрти”.⁴³ Пјесник који је у поемама досезао савршенство звучне организације стиха, то није успијевао у сонетима управо због коришћења изузетно дугог стиха. Типови стиха у Куленовићевим сонетима и звучна организација пјесме заслужују посебну и детаљнију анализу, али се Ногова примједба чини основаном. Сам Ного ће изузетну пажњу посветити звучном устројству сонета и у некимa достићи право савршенство.⁴⁴

На почетку и на крају Куленовићевог пјесничког стваралаштва налази се по један „мали сонетни вијенац” од пет сонета. Овдје термин *сонетни вијенац* не треба схватити у смислу строгог значења сталног облика једне сонетне збирке, већ као кратку тематско-значењску и обликотворну цјелину. Кулено-

⁴⁰ Исто, 306.

⁴¹ Исто, 308.

⁴² Новица Петковић, „Сонети Скендера Куленовића”, *Израз*, Сарајево 1969, бр. 1.

⁴³ *Дела Рајка Пејћрова Нога, Есеји*, 303.

⁴⁴ То је већ упадљиво у Ноговој књизи сонета *Безакоње* (Просвета, Београд 1977), коју је пјесник писао паралелно са студијом о Куленовићу, али је врх достигнут у *Недреманом оку*, у пјесмама *На Калемеџдану*, *Тройар у два гласа* и, нарочито, *На Каракају*, која није сонет.

вић је, очито, желио да заклопи своје пјесничко дјело онако како га је и отворио — петосонетним циклусом који зове „мој мали сонетни вијенац”. И стих овога петосонетног циклуса је онај стих из *Оцвалих йримула* — симетрични дванаестерац, „александринац”, а не онај претежно дуги стих из *Сонетџа*; као да је и типом стиха пјесник ставио до знања да затвара судбински круг. Судбина је хтјела да се овај циклус појави постхумно (1977), под насловом *Барух Бенедиктјус де Сјиноза брусач у Гласнику САНУ*,⁴⁵ па су Куленовићеви стихови уистину дјеловали као да долазе „с оне стране”; у сваком случају су тестаментарни. Куленовић — беговски син — препознао је у Спинози, двоструко изгнаном Јеврејину, свога ближњег, свога духовног двојника. Између *Оцвалих йримула* и циклуса о Спинози протекло је равно педесет година.

У оправданој побуни против позитивизма, ми смо у науци о књижевности, у публицистици и у књижевности самој, неоправдано убили озбиљну биографистику, па данас тешко да можемо аргументовано и поуздано утврдити разлоге Куленовићевог осјећања изопштености и повода за духовно двојништво са Спинозом. Ного подсећа да је Куленовић „из сличних разлога” као и Спиноза „остао без посла”, да се издржавао радећи коректуру у листу *Борба*, а да је, заправо, био брусач сонета, јер „сонет је брушено сочиво, такорећи”.⁴⁶

И по томе, али и по основном начелу о јединству Бога и Природе — *deus sive natura* — Спиноза је морао бити близак и Куленовићу, и Ногу. Заједнички им је и *eros интелекџа* који се код Куленовића — налази Ного — „поетски оваплоћује у апотеозу и епифанију родном, стваралачком начелу природе”.⁴⁷ Ного је, свакако, најближи четврти Куленовићев сонет о Спинози — сонет о изопштењу — који разумије „сопственом кожом”,⁴⁸ и сам изопштеник „из раноразних цркви и синагога”.

⁴⁵ Скендер Куленовић, *Барух Бенедиктјус де Сјиноза брусач*, у: *Гласник САНУ*, Београд 1977.

⁴⁶ *Дела Рајка Пејрова Нога*, *Есеји*, 309.

⁴⁷ Исто, 310.

⁴⁸ Исто, 311.

*У свом сџраку да му не ошудам овце,
рабин злайоусџи зовну ме и каза:
„Зар не видиш грешностџ лажноџ своџ џоџаза?
Такав ум, џа зар ћеш међу црнословце?!”*

*Већ џалетџ йригрни и Талмуд џољуби!”
Окренух му леђа и одох без збоџом.
А суџрадан јекну клетџва синаџоџом,
сијевну ко мач огњен да ми главу срубџ:*

Проклетство не пада само на изопштеника, већ и на све који са њим ријеч проговоре, који му приђу, који с њим под истим кровом живе, а поготово на оне који се поведу „за кужним му словом”. То је универзално правило људског понашања, безброј пута потврђено кроз историју — учинити неподношљивим и немогућим живот не само изопштенику, већ и његовој породици, пријатељима, сарадницима, слѣдбеницима, поштоваоцима, саосјећајнима. Али као да су и Спиноза, и Куленовић, и Ного — три „шугаве овце” — знали за снагу и чврстину „кужнога слова”, и баш то знање и та снага слова постају изопштеникова снага да издржи и поднесе свој удес. Ного види позног Куленовића пјесника „у достојанственој самштини и аскези” како налази снаге — ево два ефектна Ногова оксиморона — „да своје строфе озари резигнираном ведрином и ведрим очајништвом”.⁴⁹ Његови сонети нијесу „роптање на судбину”, него „њено испуњење”. Куленовић је пјесник са судбином.

За Нога је од нарочите важности чињеница да је пјесник *Оцвалих ѱримула*, *Сонета I и II* и петосонетног циклуса *Барух Бенедиктѱус де Сѱиноза брусач* био и револуционар, и револуционарни пјесник, и изопштеник. Његово спознање свијета је дубље и парадоксалније, па Ногу „сад нешто друго значи и онај чувени стих” Бранка Миљковића: „Свет ће *сѱознаѱи* онај ко га мења!”⁵⁰

Са становишта изучавања дијалога Ного — Куленовић, са становишта Ногове аутопоетике, овај дијалог о сонету много је значајнији и плодотворнији од Ногових анализа Куленовићевих поема. Те анализе, међутим, такође заслужују пажњу, понекад чак и са становишта истраживања Ногове аутопоетике, односно двију поетика у дијалогу.

*„Проклеѱ нек је дању, ноћу ѱроклеѱ да је,
ѱроклеѱ када лијеже, ѱроклеѱ кад се диже,
ѱроклеѱ када ногом на кућни ѱраѱ сѱаје!*

*Проклеѱ ко с њим и ријеч, ко му ѱриђе ближе,
ко борави даље с њим ѱод истѱим кровом,
и ко се ѱведе за кужним му словом.”*

⁴⁹ Исто, 311.

⁵⁰ Исто, 312.

ЉУБОМИР ЗУКОВИЋ

ИСТОРИЧАР КЊИЖЕВНОСТИ САЛКО НАЗЕЧИЋ

Опредељујући се да и у овој прилици говорим о професору Салку Назечићу, био сам у немалом искушењу да већ у наслову истакнем како се ради о српском историчару књижевности. То ми се, ипак, учинило готово сувишним, али, додуше, из перспективе времена у коме је он деловао, кад сам га и лично упознао и са њим сарађивао. То данас, међутим, самтрам не само важним него и готово обавезним да нагласим. У исти мах то је и главни разлог што сам се одлучио да о њему говорим, и што то не чиним први пут. Све ово утолико пре што је Салко Назечић због свога националног опредељења — с обзиром на конфесионалну припадност и на околност да га је почетак Другог светског рата затекао на служби у Дубровнику — имао и големих неприлика. Али, тај човек храст, како га је у једном своме огледу назвао Драган Недељковић, човек кога је красио кременит карактер, како је то приметио Мидхат Бегић, није лако мењао своја опредељења, није се повијао пред опасностима и искушењима било које врсте.

Због Назечићевог националног опредељења, а с обзиром на његову конфесионалну припадност, неукусне провокације су неретко долазиле и од стране његових сународника, дакле, Срба. Приче о таквим случајевима, уз широк и доброћудан осмех разумевања, завршавао је коментаром. „Е, мој синко, није лако Србин бити!” О чврстини Назечићевог националног опредељења речито говори и следећа епизода. Док је на самртничкој постељи бројао своје последње дане, у посету му је дошло двоје његових бивших студената Института за српскохрватски језик и југословенске књижевности, Мирјана Ромић-Богавац и Лука Шекара. Сасвим је небитно то какву је намену имао неки папир са подацима о професору Назечићу који

је он тада требало да потпише. Но, пре него што ће то и учинити, хтео је да се увери у тачност унесених података о себи. Изненадио се кад је у рубрици националност прочитао Југословен. „Шта је ово?” упитао је. Двоје младих људи покушавали су да објасне како су се за такав одговор одлучили као најлогичнији пошто у неки друкчији нису били сигурни. „Треба-ло је да ме питате, ја то никад нисам био. Моје се зна. Ја сам Србин”, рекао је професор Назечић.

Он се иначе нимало није либио да саговорнику, ако је он то заслуживао, каже у лице и врло опорно примедбу. Присећам се следеће епизоде. Улазимо заједно у аулу Филозофског факултета у Сарајеву где нас на огласној плочи дочекује огромна плаката на којој је исписано обавештење о промоцији нечије књиге о којој ће, између осталих, говорити и асистент приправник недавно изабран на Одсеку за књижевност за период романтизма. Уз његово име стоји да је у питању књижевни критичар без обзира на то што се тек бијаше почео ситним прилозима оглашавати у књижевним гласилима. Назечић, видно изненађен, застаде, па пошто пажљиво прочита још једном све што на плакати пише, рече: „Хм, књижевни критичар! Кад се само прије потурчи, и кад прије чалму стече?”

Пре него што усмерим своју пажњу на Назечићево бављење епском народном поезијом, што ми је за ову прилику и основна намера, истакао бих само неколико, по мом мишљењу и најбитнијих, момената из његове биографије који се односе на шири круг његових научних интересовања. Рођен је у Мостару 1904. године, где се и школовао све до шестог разреда гимназије, из које је био избачен „због бунтовништва”. Преостале разреде средње школе и матуру полагао је у Скопљу. Након тога следе студије југословенске књижевности на Филозофском факултету у Београду. Веома се истицао бистрином и марљивошћу, па га је Павле Поповић намеравао да бира за асистента, али су младога суплента животне околности ускоро усмериле на другу страну. Као студент објављује песме „у зенитистичком кругу” у часопису *Књижевни север*. Са непуне 24 године, као светосавски темат, пише запажену расправу *Иван Гучевић-Млађи*, за коју добија и награду. Расправу, писану екавским наречјем, којим ће се Назечић дуже време служити, објављује у *Годишњаку Професорског друштва* (св. 5 и 6). Она се одликује „зачуђујућом суптилношћу”, и већ ту, према оцени Мидхата Бегића, „препознајемо све научно-књижевне и естетске инструменте који ће отада чинити трајне одлике Назечићевог научног дјела”, а то су: поред умне продорности, и „стил крепког и чистог израза са логиком бистрог исказа и складног изражаја”, истиче Мидхат Бегић. Све се његове књи-

живне расправе, заиста, одликују примерном стилском разговетношћу и поузданом документарношћу. Оне, како рече Мирослав Пантић, „стоје свом тежином на чврстом и сигурном тлу чињеница, и њихова вредност, већ због тога, остаје трајна”.

У књизи *Мала историја југословенске књижевности* (Београд, 1938), Назечић овако дефинише основни предмет свога интересовања: „Књижевност је сваки написани или усмено сачувани рад човеков који има трајну вредност и лепоту. Циљ је тога рада да оплемени човекову душу, јер свака уметност, па тако и књижевност, служи истини, лепоти и доброту.” Бегић наглашава да је Назечић прозрео своје време, баш онако као што је „његов изабраник Његош прозрео своју епоху”. Хитајући главној теми свога слова о историчару књижевности Салку Назечићу, његовим погледима на епску народну поезију, из низа његових лудичких запажања о *Горском вијенцу*, за који он без устезања рече да је „највеће дјело које је до сада створено у књижевности свих југословенских народа”, навешћу само ово: „Ту се јасно види суштина наше трагике. Јер, зар нису исламизирани Црногорци постали носиоци и израз политичке и класне концепције туђе националној и народној. Његош умјетник са болом је то морао умјетнички потврдити. И најљепша мјеста у *Горском вијенцу* надахнута су том трагичношћу братске подвојености. Ту је, по Назечићу, смисао Његошевог трагизма, ту је и његова умјетничка снага.” Назечић је имао пуно разумевање и оправдање за Његошево безгранично одушевљење вождом Карађорђејем које исијава из сваког стиха његове *Посвете њраку оца Србије*. Пишући о Вуку Карацићу поводом стогодишњице његове смрти, Назечић, у жељи да нагласи брзину којом је овај самоуки геније овладавао сложеним питањима језика и књижевности, своме огледу даје речит наслов *Вуково чудо*. За Бранка Радичевића ће рећи да је „први осјетио и схватио смисао Вуковог дјела”, што је и одлучујуће допринело лепоти и уметничкој трајности његове поезије.

Љубав Салка Назечића према нашој народној књижевности, пре свега епском песништву, зачала се у најранијим данима његовог детињства, али је он прве резултате свог истраживачког бављења њоме широј јавности саопштио тек у доба своје пуне зрелости. До тада његов главни истраживачки интерес био је, видели смо, усмерен на изучавање приморске литературе и литературе романтизма на српском језику. У оваквом распону истраживачког интересовања професора Салка Назечића огледа се једна његова дубља људска особина и склоност: везати се најпре за оно, и само њему посветити пуну пажњу, што представља већ проверену вредност наше књижевности.

Сетно осмехнут, причао је писцу ових редова са колико је пажње и духовне насладе слушао оца који је имао обичај да чита, али и да казује наизуст народне песме. Остало му је у сећању из тих најранијих дана да су се по народу већ тада увелико биле просуле штампане збирке народних песама и да су, набављањем или позајмљивањем, доспевале у многе домове.

Чини ми се да је управо ово најраније искуство представљало онај основни импулс у формирању става — до кога је професор Назечић дошао, пре свега, на основу поузданог увида у текстове најпознатијих зборника муслиманских епских народних песама — да је на ту поезију погрешно гледати „као на чисто феудалну творевину, везану искључиво за беговат и стварану углавном од дворских, односно придворских пјевача. Муслимани у цјелини”, закључује Назечић, „сматрали су те пјесме својим пјесмама, народним, и та поезија чувана је и његована не само од беговских пјевача него уопште у муслиманској средини.”

Према томе, муслиманске народне епске песме, чак ни с обзиром на то којем су друштвеном слоју припадали њихови творци и носиоци, не разликују се битније од осталих народних песама испеваних на српском језику. Теорија Николаја Кравцова о феудалном пореклу наше народне епике, гледајући ту епiku у целини, очигледно је неодржива, али је Назечићу било јасно да се Кравцовљев суд не може једноставно „окренути на другу страну” те казати како је наше епско народно песништво, узето опет у целини, „искључиво творевина народних, односно сељачких маса”.

За њега, наимае, није било никакве дилеме да је Кравцов своју теорију засновао „на небитним стварима у нашој народној пјесми”, али му је такође било јасно да су готово исто толико колико Кравцов грешили и они који су у науци заступали радикално супротан став. Живот наше епске народне песме био је сложен, неизванстан и пун различитих искушења. Живот, понекад готово неприметних, а некад и наглих заокрета и мена, те управо због тога и не смемо на њу гледати као на јединствену творевину у којој је дошло до изражаја „само једно и јединствено схватање сељачких, односно радних маса”, како су то неки, из чисто идеолошких разлога, својевремено волели да истичу.

Наша епска народна песма дала је историјски верно дух времена, мисли и расположења која су владала, одразила је, према томе, „како слободарске тежње и народна схватања, тако и схватања туђа народу”. Та различита становишта, идејна и уметничка, која откривамо у структури нашег епског народног песништва, представљају стваралачке отиске не само ње-

гових творaca него готово у истој мери и оних који су га прихватали и стваралачки преносили даље, не дозволивши му да изнемогне и нестане у забраву.

Настајале у разним временима од песника различитих схватања, често и сасвим супротних — исти је случај био и са онима који су их прихватили и мање или више стваралачки преносили — наше народне епске песме нису ни могле имати јединствене погледе на људе и догађаје о којима говоре. Према томе, проглашавање овога или онога друштвеног сталежа или, пак, средине, за искључиве творце и носиоце нашег епског народног песништва, најблаже речено, врло је једнострано и коси се са његовим духом којим, у крајњој линији, ваља проверавати све закључке о њему, па, наравно, и о томе ко су били његови творци и носиоци.

Управо овако широк приступ проблемима нашег епског народног песништва омогућио је Салку Назечићу да у свом раду *О неким њишањима муслиманске народне епике* понуди запажен допринос науци. Проучавајући тај део епског народног песништва на српском језику, узимајући при томе у обзир и текстове из још нештампаних извора, дошао је до сазнања да се то песништво, углавном, на основу небитних ознака издвајало у строго засебну целину. Његове суштинске одлике, према убеђењу Назечића, нераскидиво га вежу за остале наше епске народне песме те је стога у тим оквирима једино и могуће направити ваљану поделу муслиманске народне епике, па тек онда говорити о њеним одликама и специфичностима. Муслиманска епска народна песма, закључује Назечић, задржала је готово „све особености наше епске пјесме уопште”, па стога и верује како „не би било тешко доказати да су многе старе пјесме добиле само муслиманску оријентацију, и у њима се мјесто хришћанског јунака јавио муслимански јунак”.

Ова је поезија, истина, закључује Салко Назечић, „израстала на једној трагичној заблуди у којој су пливали босански муслимани све до новијих времена”, идентификујући судбину Турске и „девлета” са својом судбином, али је она, и поред тога, готово искључиво славила људе нашега порекла, јасно указујући, при том, на „антагонизам који је владао између правих Турака (туркуша) и босанских муслимана”. Уз чињеницу да се у обликовању догађаја и ликова служила оним истим фондом изражајних средстава који је био прихваћен и негован у целом колективу који је певао и мислио на српском језику, и да је углавном певала о оним истим јунацима о којима се певало и у осталим епским народним песмама на српском језику, ово је несумњиво још једна потврда да је и муслиманска епска поезија, у суштини својој, народна, то јест колективна.

Често се најбитнија разлика између једне муслимански и једне хришћански оријентисане епске песничке обраде некога догађаја огледа у томе који јунак ужива певачеву наклоност и симпатије, што, наравно, није увек морало да зависи само од певача, него и од оних пред којима је он песму казивао или певао.

У научном бављењу епском народном поезијом на српском језику Назечић је био присталица схватања да је, најпре, потребно, колико је год то могуће, испитати и осветлити историјску позадину опеваних догађаја и личности, те тако обезбедити што је могуће повољније услове за процену шта је у садржају једне песме историјско, а шта легендарно и мотивско. Тада је био чистији терен за књижевну анализу и процену уметничког домета песме. Осећајући да таква проучавања у области нашег епског народног песништва нису у довољној мери обављена, не само колико би то било потребно него и колико је то било могуће, професор Назечић је таква проучавања сматрао својим примарним послом, па се лично у научном бављењу нашем народном епиком углавном заустављао на граници где почиње вредновање уметничког квалитета текста и изрицања вредносног суда о њему.

У својој познатој књизи *Из наше народне епике* Назечић је успео да историјски поуздано идентификује готово целу једну чету хајдука, а потом, упоређујући историјске личности и историјска факта о њима са песничким чињеницама и ликовима, најпре према текстовима из *Ерланђенског рукописа* и збирки по времену настанка њему блиским, а потом и према текстовима из Вуковог зборника народних песама, дошао је до занимљивих и значајних закључака. Готово све личности о којима се пева у песмама хајдучког циклуса постојале су, али се о њима и њиховим поступцима само у почетку певало приближно онако какве су оне у стварности биле, како су се понашале и деловале. Стварна факта у народним песмама су се брзо заборављала, а на њихово место ступало је уопштавање, типизирање и идеализовање. Ово последње се нарочито интенизивно вршило у времену кад је Вук песме бележио и времену које је томе непосредно претходило. Чим се раја побунила и песма се пробудила и новим, ослободилачким духом надахнула. Реалије из живота, па чак и оно што би се могло условно назвати историјском чињеницом, одвајале су се од личности, да би се, уопштене и типизирани, везивале за песнички популарније и животније личности нашег народног епоса.

Разуме се, добар део закључака до којих је у својој студији дошао Назечић не важи само за песме о хајдучима, већ готово у истој мери за све оне песме у којима се спомињу историјске

личности и догађаји. Оно што се раније наметало као логична претпоставка овом студијом је прегледно и аргументовано добило најочигледнију научну потврду и образложење. Управо зато што је добро познавао и осећао историјску позадину певаних личности и догађаја, од значаја је Назечићев суд да је наша епска народна песма, и „поред низа очигледних анахронизама, у суштини дала дух онога времена о којему пјева”, те да управо у том смислу и ваља схватити њену повезаност са историјом. С правом је истицао да чак и оне епске народне песме у којима се непосредно не спомињу ни историјска лица ни историјски догађаји, па их зато сврставамо у такозвани неисторијски циклус песама, могу да буду управо „драгоцјене за процјењивање живота, вјеровања и осјећања наших народа у прошлости”.

Антологија јуначких народних песама коју је приредио Салко Назечић прављена је с поузданим осећањем за лепоту колективног епског израза. У њој су се, наравно, појавили проверени врхови нашег усменог епског песништва, али су се наметнули и неки који су се пре појаве ове антологије мање примећивали. Ређање песама и у њој је извршено на основу поделе песама у циклусе — дакле, с обзиром на хронологију догађаја и личности које се у њима помињу — али је у томе учињено и неколико новина које ту поделу усавршавају. У посебне заслуге Назечићу ваља уписати прецизно и адекватно формулисање назива за један повећи круг наших епских народних песама: *Циклус њјесама о њројдању наших средњовјековних држава и њородица*.

Последњи рад Салка Назечића односи се на једно од најзначајнијих питања нашег епског народног песништва — на проблем израстања и формирања епског горостаса Марка Краљевића од незнатног династа и турског вазала краља Марка. Поуздано познавање епског песништва других народа омогућило му је да ову појаву сагледа у ширим релацијама и да у њој опази и истакне једну општију законитост — главни епски јунаци, по правилу, у својој средини нису и главни носиоци врховне власти — али је у том оквиру откривао и указивао и на оно што је у случају Марка Краљевића посебно, само наше. Пре свега, епски лик Марка Краљевића није био у прошлости ни претежно ни само онакав какву су нам представу о њему створиле варијанте песама које су дошле до нас. Певачи су тај лик, уосталом као и многе друге, непрестано мењали и дограђивали; наглашавали у њему оно што је њима и онима пред ким су певали одговарало, а ублажаваали, чак и сасвим изостављали оно што се у том лику за дух новог времена чинило неприкладним и зазорним.

Од посебног је значаја Назечићево запажање да служење Марка Краљевића султану — према ономе како га је приказао највећи број сачуваних песама — „у доброј мјери подсећа на служење султану од стране муслиманских јунака”, разуме се, према приказу народних песама забележених од муслиманских певача, то јест певача који су песме певали за муслиманске слушаоце, а међу њима је могло бити и хришћана. Да ли је Назечића само његова пословична научничка опрезност задржала да управо на овом месту не изнесе једну претпоставку која се, и поред све своје необичности, мени снажно намеће. Нису ли, наиме, у песничкој популаризацији овога јунака одлучујућу улогу одиграли управо муслимански певачи, и то у првој фази исламизације српскога народа, кад се, углавном, и формирала легенда о Марку, кад је заправо историјски краљ Марко, турки вазал, почео у епској песничкој легенди да лебди. Ти људи су и у том раздобљу, свакако, за себе, морали имати и неговати неке своје епске идеале и јунаке и о њима певати, а за то им је још увек била подеснија личност свога сународника краља Марка, који је погинуо борећи се на турској страни против хришћана, него неки јунак Турчин, или, пак, наш јунак који се прославио у борби против Турака.

Како је тај део нашега народа своју судбину временом све чвршће везивао — макар што је то била, како истиче Назечић, његова „трагична заблуда” — за судбину Турске и Турака, а у међувремену су се на неки начин истицали и људи не само из његове средине, његове крви и језика, него и његове нове вере, то се њему у једном тренутку могло учинити зорним да слави Марка иноверца. Он је о њему, дакако, и даље певао, али са све изразитијом муслиманском оријентацијом у приказивању његовог лика и историјске улоге. Та промена муслиманских певача према Марку није морала бити ни нагла ни јединствена већ и због тога што је исламизација Срба трајала за све време турског владања нашим крајевима. Муслимански певачи су и у другој половини деветнаестог века певали с похвалом и славили неке хришћанске јунаке који су са њима сарађивали и на њиховој се страни борили. Хришћански и муслимански певачи су, уосталом, једноставно једни другима наметали своје јунаке; боље рећи: ти су се јунаци као готови епски песнички ликови сами нудили и певачима чије симпатије нису уживали, и то као противници оним јунацима које су они сматрали својим. Преузимајући те ликове, они их нису могли сасвим лишити оних особина које су им приписали певачи чије су симпатије ти јунаци уживали иако су у том правцу улагани каткада и врло приметни напори. Довољно је, чини ми се, у том погледу поредити епски лик Тала Личанина, Бу-

далине Тала, према ономе како су га приказале српске народне песме, са његовим ликом из муслиманске епике, па ће се лако опазити да у томе има јако много заједничког.

Раја је такође могла певати о Марку, сигурно је и певала, и то одмах после његове смрти, можда чак и за његовог живота, али је то чинила са друкчијим расположењем у односу на муслиманске песме и певаче, а преко његовог историјског „греха” почела је прелазити тек онда кад се према њему почело радикалније мењати расположење муслиманских певача, кад су они о Марку почели певати као о туђину. То праштање Марку и мирење са његовом незавидном историјском улогом добило је и у песми свој непосредни израз и мотивацију:

*Иако је шурска ѿридворица,
Он је ойейі срјска ѿрјаница.*

То је сад био већ формиран епски песнички лик који се наметао и својом песничком виталношћу и сложеностју, а раја га је почела истицати, како примећује Назечић, „као пример онима који су се, служећи Турцима, претворили не само у сурове експоненте турске власти, него су примили и освајачеву вјеру и служили му без резерве”.

Имам утисак да би претпоставци коју сам изнео ишла на руку и чињеница коју истиче професор Назечић, то јест да су на почетку турског освајања „многи слојеви, особито они влашко-сточарски, прихватили турску власт и у разним формама се ставили у њену службу”, као и претпоставка да је у песничком популарисању Маркова имена „сигурно одлучујућу улогу одиграо овај војнички, влашко-сточарски елеменат, који се као војник и мартолоз, акунџија или дербенџија, у сваком случају активан учесник или пратилац турских похода, расуо скоро по свом Балканском полуострву”. Назечић је и иначе запазио да у оним песмама у којима се о Марку пева тако што он „у потпуности извршава обавезе вазала према своме господару” има више старинског, то јест, да је то, у исти мах, и најстарији слој песничког приказа историјске улоге и карактера епског јунака Марка Краљевића.

Можда је управо захваљујући оваквим околностима Марко Краљевић могао постати личност о којој се после косовске катастрофе почело на ширем простору певати и управо зато је везао за себе највећи део тема и мотива и оних песама у којима се певало о догађајима и личностима из времена пре појаве Турака у нашим крајевима, па чак и пре доласка Срба на Балканско полуострво. У том светлу Назечићева претпоставка да је Марко Краљевић зацело „наслиједио” и приграбио епску

славу и епске подвиге јунака „из средњовјековних борби, можда чак и оних из времена досељавања”, чини нам се врло разумном.

Назечић није имао много поверења у аутентичност текстова епских народних песама забележених у минулом веку, а и неким зборницима старијих сакупљача прилазио је доста опрезно, с резервом. С правом је држао да се епске песме у овом врмену нису ни стварале ни неговале из истих побуда и на исти начин на који су настајале и бивале прихватане, или одбациване, у ранијим временима док писане литературе код нас готово није ни било. Још је мање имао поверења у разна теоријска уопштавања на основу тих нових појава у животу и структури епске песме која би требало да важе и за време кад је она стварана и преношена искључиво усменим путем. Знао је, међутим, да код нас постоји на стотине рукописних збирки народних умотворина, а особито појединих текстова у њима, које су настале у врмену кад су те умотворине настајале и живе у условима који су им обезбеђивали аутентичан дах и боју, које су, према томе, непатворено народне.

У ставу и претпоставци Назечић је био изузетно опрезан и суздржан. При доношењу закључака и њиховом образлагању ослањао се само на оне доказе за које је поуздано веровао да су кадри издржати сва искушења на која их одређени закључак обавезује. Поставити себи таква начела, а у конкретном бављењу нашем народном епиком углавном се заустављати тамо где почиње суптилна књижевна анализа и критичка валоризација, значило је истовремено и осудити себе на мукотрпна трагања, одмеравања и просуђивања, а онда све то сводити у концизне закључке и опрезне претпоставке које читаоца не остављају у дилеми и недоумици. Поред широког радијуса интересовања Салка Назечића, и у овим околностима, свакако, ваља видети разлог што он није стигао да за живота опреми и штампа још који рад о нашем епском народном песништву.

Све што је написао Салко Назечић казано је разговетном и једноставном реченицом, без позе и лажног сјаја. Увек је настојао да своју мисао избистри до краја, а да при том не употреби ниједну сувишну реч. Све оне који су, свесно или несвесно, празнословили или своје нејасне мисли и оскудно знање покушавали да сакрију непрецизном употребом језика и мутним стилем једноставно није узимао озбиљно. Бујицу празних фраза каквог препотентног саговорника имао је обичај да прекине речима: „Кажите, брате, попу поп, а бобу боб!” или: „Празна не пуца, мој синко!”

И да се, на крају, вратим почетку. Православни Срби требало би са срдачном добродошлицом да прихватају своје суна-

роднике иноверце. Њима српска националност није била задата рођењем, него је постала ствар избора и свесног опредељења на основу исправног поимања битних одлика нације које, уосталом, важе у целом цивилизованом свету. Онако како су на ту појаву гледали и најистакнутији умови нашега народа: Доситеј Обрадовић, Вук Караџић, Његош, Иво Андрић, Петар Колендић, Меша Селимовић, Скендер Куленовић, Тамил Сијарић, па, наравно, и Салко Назечић. Како данас на исту појаву гледа, и с тим се у складу опредељује, и прослављени режисер Емир Кустурица.

БРАНКО ЛЕТИЋ

ФИЛОЛОГ МАЛИК МУЛИЋ

1.

Име Малика Мулића (Травник, 1917 — Сарајево, 1980), истакнутог југословенског слависте, данас, непуне три деценије после његове смрти, све ређе је присутно у културној јавности па и оној стручној, филолошкој, коју је својим научним радом највише задужио. А учинио је много за развој поратне југословенске славистике: најпре на Катедри за славистику у Загребу, од 1957. до 1972, доприносио њеном угледу у славистичким центрима у Источном Берлину, Ростоку, Лењинграду и Москви, а затим на Катедри за руски језик и књижевност Филозофског факултета у Сарајеву, од 1972. до 1980, где је учинио да катедра кадровски ојача и прерасте у Одсек за словенске језике и књижевности. Својим свестраним активностима Мулић је задужио и културне средине у којима је живео: загребачку, као уредник поратног „Новог покољења” и редовни члан Матице хрватске за издања руских писаца; сарајевску, као један од покретача и сарадника лингвистичких часописа и нарочито као оснивач Сарајевског лингвистичког кружока, и његов први председник. Његови стручни радови, онда насушно потребни уџбеници из лингвистике — како научни, компаративни прилози из црквенословенског и руског језика, који, с обзиром на изузетне стручне претпоставке за њихово писање, спадају у „високу славистику” (Б. Дабић), тако и прилози из историје словенских књижевности, посебно старе српске и старе руске, поднесени на значајним међународним конгресима — подсећају увелико на Андрићеву визију „обрађеног камена”, за који се каже да је „вађен из најдубљих дубина”, „клесан у зноју лица” и „узиђиван у смишљене грађевине” да „служи људима за њихове разноврсне потребе” све док не не-

стане „сврха којој су намењене и људи којима је служио”.¹ Сарајевска славистика, у коју је Мулић „узидао” своје с муком „клесане” уџбенике и лингвистичке радове, данас је увелико споменик минулом времену,² јер на њој готово да нема више активних студената којима су ти његови стручни радови били намењени. Срећом, сви они „уздани” су у лингвистичку и књижевну науку где ће трајати сећање на филолога Малика Мулића.³

*

Ако се изузму реферати за изборе у сарадничка и наставничка звања на катедрама за славистику Свеучилишта у Загребу и Универзитета у Сарајеву, те прикази његових научних и стручних радова, о лику и делу Малика Мулића писано је углавном поводом његове преране смрти. У два прилога дао је Александар Доне, тада његов асистент на сарајевској катедри, сажети портрет наставника и научника; прво за *Просвјетни лист*,⁴ у коме је Мулић сарађивао, а потом и у *Радовима Филозофског факултета у Сарајеву*,⁵ годишњаку његове матичне куће. Сарајевски слависта Богдан Дабић начинио је истим поводом осврт на лик колеге, наставника, слависте и филолога, у часопису *Књижевни језик*,⁶ у коме је Мулић, такође, био редовни сарадник. Ширу славистичку јавност о Мулићевој смрти обавестио је Јоже Погачник, тада наставник Филозофског факултета у Новом Саду, у *Зборнику за славистику*⁷ Матице српске, присећајући се тим поводом заједничких научних почетака на Загребачком свеучилишту и каснијих колегијалних дру-

¹ Ivo Andrić, „Na kamenu, u Počitelju”, *Staze, lica, predeli*, Sabrana djela Ive Andrića, II izd., Sarajevo 1977, 239.

² Сарајевска Катедра за руски језик и књижевност основана је школске 1961/1962. с једним типом трогодишњег студија. Наставници су углавном прузети са сарајевске ВПШ. У Одсек за словенске језике и књижевности прерасла је 1972, када је планирано и оснивање „полонистике” (Уп. „Odsjek za slovenske jezike i književnosti”, *Spomenica (1950—1980)*, Filozofski fakultet u Sarajevu, Sarajevo 1980, 98—106). Деведесетих година, са запостављањем руског језика у средњим школама БиХ, смањује се интерес и за студије славистике, а са идеолошким заокретом босанске студентске популације према Западу, и преоријентацијом српске на друге универзитете, сарајевски Одсек за славистику, од почетка грађанског рата, постоји само номинално.

³ Пријатна ми је обавеза да Матици српској пренесем захвалност породице Мулић, посебно госпође Марије-Маје Vitrisal-Мулић што на овај начин одаје признање њеном супругу за његов научни допринос изучавању српске књижевности.

⁴ *Просвјетни лист*, бр. 614, Сарајево, 15. децембра 1980, 22.

⁵ *Radovi Filozofskog fakulteta*, knj. IX—X, Sarajevo 1980, 27—28.

⁶ *Књижевни језик*, бр. 4, Сарајево 1980, 61—63.

⁷ *Зборник за славистику*, бр. 21, Матица српска, 1981, 162—4.

жења. Уз поменуте написе треба поменути и осврт који је на научни рад Малика Мулића начинио А. Доне поводом постхумног издања његове *Историјске фонетике руског језика*,⁸ с додатком библиографије Мулићевих преводилачких и ауторских радова. Такође, и академијско издање Мулићевог рукописа *Анализа шекспира Климентија Охридскога: „Слово похвално свештим архиепископима Михаилу и Гаврилу”*⁹ било је повод за кратку белешку Асима Пеца о аутору.

У представљању научног лика Малика Мулића, лингвисти Доне, Дабић и Пецо тежиште су ставили на његове лингвистичке радове, али и на срећан спој његових богатих лингвистичких знања и тумачења књижевних текстова, у складу с филолошким ставовима да су језик и књижевност „нераздвојни” јер се „неразмрсиво сплећу баш на књижевном тексту”, и да је „проучавање књижевности немогуће без савршеног познавања језика као њеног средства”. Књижевни историчар Јоже Погачник је указао на Мулићево добро познавање „традиције филолошког приступа” и њено спајање с „модерним лингво-стилистичким”, чему је драгоцен претпоставка био његов „широки ерудитизам” (И. Грицкат), посебно добро „познавање словенских и класичних језика” као предуслова, како за „дубинске анализе и свестрано познавање одговарајућег материјала” тако и за чување њихове језичке и „прозодијске” аутентичности у преводима на савремени језик. Дабић је истицао Мулићеву велику љубав према „свим словенским језицима: старословенском, црквенословенском (*нашој језичкој класици*), матерњем српскохрватском, руском, чешком”, итд, док су Доне и Погачник указивали и на његову велику пажњу посвећену облицима језичких и књижевних „интерференција” као потврди о „заједништву средњовековних књижевности у Словена, источних и јужних” (Ј. Погачник), и средству „за боље и потпуније разумијевање савременог стања у руском и српскохрватском језику, па и књижевности народа који се тим језицима служе” (А. Доне). Свестан тих језичких и културних словенских заједничких корена, Мулић је и као човек и као научник био доследни космополита, у складу са својом струком, човек „широке словенске душе”, који је атрибутом „наш” означавао све писце од Ђирила и Методија, Доментијана, Теодосија или архиепископа Данила до Качића и његових потоњих

⁸ А. Доне, „О животу и дјелу Малика Мулића”, у књизи: М. Мулић, *Историјска фонетика руског језика*, „Свјетлост”, ООУР Завод за уџбенике и наставна средства Сарајево 1988, 3—6.

⁹ АНУ БиХ, *Дјела*, књ. LVII, Одјељење друштвених наука, књ. 32, Сарајево 1983, 122 („Умјесто говора”).

преписивача. Добре основе том космополитизму имао је Мулић у самој породици, а потом и окружењима у којим се формирао као ученик и студент.

2.

Малик Мулић је рођен 24. новембра 1917. у Травнику, у породици просветних радника. Отац Ибрахим био је наставник математике, а мајка Атифа Хошић, пореклом из Црне Горе, учитељица, и то једна од само три оновремене (1914) учитељице, муслиманке, у државним школама. Према томе, родитељи Мулићеви, отац и сам дете интелектуалца и мајка учитељица, зналац страних језика, били су сигурно интелектуална елита у оновременом Травнику, граду са школском и широм културном традицијом још из везирских, конзулских и аустроугарских времена. То потврђују и вести о старој библиотеци, која је временом била запуштена па је Српско културно друштво „Просвјета” осетило потребу да је 1914. „ревитализује” као културну институцију држављана свих „вјероисповијести” и „странаца”.¹⁰ Сличног карактера била су и друга просветна друштва, муслиманско „Гајрет” и хрватско „Напредак”, усмерена на ширење народне просвете и помагање школовања сиромашних ђака. Она су у међуратном периоду, захваљујући школованом кадру и просветним радницима, попут Мулићевих родитеља, била отворена за међусобну сарадњу. Пример за то могу да буду баш Мулићеви родитељи у чијој су кући живели и руски емигранти којима су сигурно они били веза с градским културнопросветним друштвом „Просвјета” и њеним одборима за различите облике помоћи, попут Кола српских сестара. У таквој атмосфери је мали Малик упоредо с матерњим проговорио и руски (звали су га „Рус — купус”) што ће, можда, уз склоност за језике наслеђену од мајке, бити одлучујуће за његову каснију професију. На несрећу, убрзо је од шпанске грознице (харала 1918. и 1919) умро отац, глава породице, па је самохрана мајка, оставши сама с три мала сина, прешла у Сарајево, где је Малик уписао основну школу, а по њеном завршетку и гимназију. У Класичној гимназији имао је за наставнике највеће оновремене ауторитете: Марцела Шнајдера, Стјепана Томића и Јована Кршића, до данас непревазиђене у

¹⁰ Уп. *Правилник* (Српске народне читаонице), чл. 7: „Члан друштва може бити Србин и Српкиња *ма које вјере били, ѿакођер и сѿранци ... ма које вјере и народности били*”, „Kultura i umjetnost u Bosni i Hercegovini pod Austrougarskom upravom”, Архив БиН, *Grada IV* (priređio Risto Besarović), Sarajevo 1968, 41.

њеној историји. У тој школи Мулић се сигурно истицао знањем, јер су му родитељи слабијих ђака доводили децу да их подучава из појединих предмета, посебно класичних језика. Породичне прилике су га такође приморавале на тај његов први облик „наставног” рада, кад је с незбринутом браћом остао и без мајке и кад су, како се после сећао, две године чекали да добију њену пензију.

Склоност за језике, посебно класичне, грчки и латински, и добра основа стечена у Класичној гимназији, били су, ваљда, пресудни да Мулић 1936. упише Класичну филологију у Београду. За време студија становао је у Студентском дому „Краљ Александар I”, најстаријем на Балкану, основаном 1928. за „помоћ сиромашним академцима” да лакше заврше студије,¹¹ што јасно говори о његовој материјалној ситуацији и потреби да и тада изналази додатне изворе прихода, јер тешко да је имао „потпору” неког добротворног друштва из Босне. Студентски дом је у то време био стециште интелектуалне елите, сиромашних академица, писаца, будућих научника и јавних радника: они из Босне окупљали су се и у завичајном студентском друштву „Петар Кочић”. Најистакнутији међу њима били су Бранко Ђопић и Зија Диздаревић, књижевни сарадници *Полиџике*, који су после завршене учитељске школе уписали педагогију, и нешто старији Цвијетин Мијатовић (Лопаре, 1913), студент филозофије, који је као члан КПЈ од 1933. био и члан Универзитетског комитета 1934—1936. О природи тих њихових студентских дружења и опуштеној атмосфери у друштву забављача какви су били шерет Ђопић и музички надарени Диздаревић (између осталог, издржавао се и свирањем на студентским забавама), сведочи и Ђопићево памћење Мулићевог дубоког „баса”, по коме га је препознао, после много година, на Петом конгресу књижевника (по сећању гђе Маје Мулић).

Почетак Другог светског рата спречио је Мулића, као и друге оновремене студенте, да оконча студије класичне филологије, иако му је био остао само дипломски испит. Сећања на узор-наставника Милоја Васића, како је са својим студентима делио и оброке, указује на његову блискост са наставницима и посвећеност студију који ће му касније бити драгоцене основа у научном раду и потврда његове широке културе. Други светски рат Мулић је дочекао у зажареној патриотској атмосфери која га је, скупа с другим студентима, колегама из дома и напредног друштва „Петар Кочић”, одвела у антифашистички покрет, због чега су многи доживели сурова прогањања, затва-

¹¹ Уп. *Вечерње новости*, 05. 04. 2004, поводом преименовања Студ. дома „Иво Лола Рибар” у првобитни назив „Краљ Александар I”.

рања и страдања. У освртима на Мулићев лик и дело, тај период његовог живота само се овлаш помиње, што је и разумљиво с обзиром на њихов комеморативни карактер, али и из елиптичних назнака „бјекство, заробљеништво” (једно време је био у швапском логору „Берта”) довољно се разазнаје да ни њега рат „није поштедио својих страхаота” (Доне).

После рата, 1946, већ тридесетогодишњак, Мулић је уписао славистику у Загребу, односно руски језик и књижевност, као први, и хрватско-српски језик и југословенску књижевност, као други предмет. На такву одлуку вероватно је утицало и добро предзнање ових дисциплина с претходног студија, посебно руског језика, што потврђује и чињеница да је напоредо са студирањем, 1946. и 1947, предавао руски језик у основним школама, и да се већ тада јавио с првим преводима књижевних текстова с руског језика.¹² С обзиром на тако добро познавање руског језика на почетку студија, мора се претпоставити да је и у току рата Мулић био у околностима да га продуби и прошири. На то као да упућује и изјава госпође Мулић да су на формирање његове „широке словенске душе”, познате по пословичној предусретљивости, посебно према студентима, утицали „србијански професори”, поименце Милоје Васић, и *руска емигранција*. При томе се не мисли само на његове ране догађаје с руским емигрантима у породичној кући у Травнику, него и на дружења с њима за време студија, пре рата у Београду и после рата у Загребу, где су му неки истакнути интелектуалци, попут В. А. Мошина,¹³ били узор и најјача подршка у потоњем научном раду. У сваком случају своје суверено владање руским језиком, хваљено касније и од стране највећих руских научника, Мулић је потврђивао како успешним студирањем, по чему се као перспективан универзитетски кадар наметнуо својим професорима, неприкосновеним универзитетским ауторитетима попут Стјепана Ившића, тако и преласком на место уредника за руску књижевност, у новоосновану издавачку кућу „Ново покољење”, за шта је у оно време сигурно била неопходна и „моралнополитичка подобност”. Из тог периода датирају учесталији његови преводи руских класика. На-

¹² Уп. библиографије радова М. Мулића у *Зборнику за славистику*, бр. 21, 165—8 (приредила Маја Мулић) и у књизи М. Мулић, *Историјска фонетика руског језика*, нав. издање (приредио А. Доне).

¹³ Свој рукопис *Анализа текста Климентја Охридскога: „Слово похвално светим архиепископима Михаилу и Гаврилу”*, приређен за штампу (посхумно штампан у АНУБиХ, књ. 57, Одјељење друштвених наука, књ. 32, Сарајево 1983), Мулић је посветио свом ментору: „Моме поштованом и драгом учитељу Владимиру Алексијевичу Мошину посвећујем овај рад”. У врућници последњих тренутака, Мулић је призивао „оца Мошина”.

жалост, Резолуција Информбироа ставила је Мулића пред нова искушења, пре свега пред политички захтев да о Русима пише критички, па и „ружно”, ако жели да задржи место уредника и избегне Голи оток. Као слависта који је на старим књижевним текстовима познавао историју руског народа, „изложеног патњи још од 11. века”, Мулић је избегао да се пови-нује дневнополитичким захтевима уверен да то не заслужује руски народ због свог тада актуелног руководства (Маја Мулић).

Марта 1951. Мулић је дипломирао, али је као уредник у „Нопоку” остао до јуна 1952, када прелази у Вировитицу да ради као професор руског језика у гимназији. Одатле је 1955. прешао у Сарајево, у некадашњу своју гимназију, да предаје латински и грчки језик. Био је то период борбе за породичну егзистенцију, па је опет, као и у гимназијским данима, готово све слободно време давао приватне часове бројним ученицима, како каже госпођа Мулић, „од Илиће до Башчаршије”. Ипак, стизао је да и у то време, од 1952. до 1957, одржи континуитет у науци и струци и објави, за време професуре у Вировитици, у *Вировитичком листу* и загребачком часопису *Језик*, неколико радова из лингвистике¹⁴ и превода текстова Л. Н. Толстоја и М. Горког,¹⁵ а за време краткотрајне професуре у сарајевској гимназији, за часопис *Пићања књижевности и језика*, један стручни „лексичко-етимолошки прилог”,¹⁶ те за „Матицу хрватску” предговор првој књизи *Дјела Н. В. Гођоља*,¹⁷ и за загребачки часопис *Умјетности ријечи* приказ руског издања романа о Александру Великом, „по рукопису из 15. в.”.¹⁸

Научном раду у пуном смислу вратиће се Мулић следеће 1957, са избором за асистента за руски језик и књижевност на Одсјеку за славенске језике Загребачког свеучилишта. Колико је већ тада уживао углед код својих професора, посебно ауторитета Стјепана Ившића (1884—1961),¹⁹ могу да посведоче се-

¹⁴ Уп. *Акузатив с.м. р. односне замјенице „који”*; *Гдје није мјесто фушуру И?*; *На траг правилном наглашавању*; *Језик* II, бр. 3 (1953); бр. 5 (1954) и *Језик* III, бр. 5 (1954—55).

¹⁵ Уп. Л. Н. Толстој, *Зашто?* и М. Горки, *Из књиже „Приче и легенде”*, у: *Вировитички лист*, 1954.

¹⁶ *Дрићаћи-дрицаћи-дрихаћи* (лексичко-етимолошки прилог), Сарајево, 1955, св. 1—2, 153—155.

¹⁷ *Дјела Н. В. Гођоља. Сорочински сајам и друге приповијести*, Матица хрватска, Загреб 1956.

¹⁸ *Умјетности ријечи*, IX/2—3, 1956, 247—9.

¹⁹ Своме професору и ментору Мулић је посветио универзитетски уџбеник (постхумно у преводу Маје Мулић штампани *Преглед руске и српскохрватске акценџуације*, „Веселин Маслеша”, Сарајево 1985) бираним речима: „Свијетлој успомени мојега учитеља, Стјепана Ившића, посвећујем овај скромни

ћања Ј. Погачника на прва познанства с „нешто старијим и због тога ауторитативнијим” Мулићем: „Дистанцу коју смо испочетка можда осећали према њему, а која је била добрим делом условљена његовим друговањем с проф. Стјепаном Ившићем, што је за нас све представљало недостижну част, М. Мулић је врло брзо избрисао сам.”²⁰ Мулићеву радиност за време асистентуре, од 1957. до 1963, уз самопрегорни рад са студентима²¹ и писање докторске дисертације, потврђују десетине објављених превода с руског, пољског и чешког, те прикази новоизашлих превода руских писаца и кратки новински огледи о „совјетској сатири” и „хумору у совјетској књижевности”.²² Сви они ширином и разноврсношћу сведоче о дијапазону Мулићевих интересовања и обавештености о кретањима у славистичкој књижевности и науци о књижевности. И поред тога, Мулић је 1963. привео крају и своју докторску дисертацију „*Плешеније словес*” у српској књижевности када је, као стручњак за питања историје књижевности, с рефератом *Српско плешеније словес њрије њрве њоловине 14. стѡљећа* присутан на Петом међународном конгресу слависта у Софији.²³ Докторску дисертацију, под наведеним насловом, одбранио је 9. новембра 1963. у Загребу пред комисијом коју су сачињавали књижевни историчари и слависти, професори Филозофског факултета: Владимир А. Мошин (1894—1987), Јосип Бадалић (1888—1985) и Вице Заниновић (1905—1986). Убрзо, 22. јануара 1964, промовисан је у доктора филолошких наука а, потом, у октобру исте године, изабран за доцента, звање у ком ће остати до маја 1970, када је унапређен у ванредног професора.

Одмах по промовисању у доктора филолошких наука, у јануару 1964, Мулић је присутан као лектор на Хумболтовом универзитету у Источном Берлину, и повремено у Ростоку, где поред уобичајених вежби из српскохрватског држи и „предавања из акцентологије за студенте славистике (русисте и сербокроатисте)” (А. Доне). Резултат тих његових искустава јесу радови из језика *Нешѡо о њриједлогу „за” у значењу намјере у*

рад”. Госпођа Мулић се сећа како је популарни „Стипа из Ораховице” увек знао да их изненади вредним поклонима за рођендан њиховог малог Амира.

²⁰ *Зборник за славистику*, 21, нав. изд., 162.

²¹ О Мулићевој педагошко-дидактичкој преданости у наставном раду сведоче сећања госпође Мулић, тада младе супруге и студента историје уметности, како је по мужевом повратку с факултета прво „морала” да „издекламује” урађене лекције из латинског па тек онда да приступе јелу, и на отпоре сина Амира да иде с оцем на уобичајене недељне шетње „јер ће га опет гњавити латинским облицима”.

²² Уп. *Вјесник* од 24. марта и априла 1957.

²³ Видети: *Радови за славенску филологију*, бр. 5, Загреб 1963, 117—129.

йравцу²⁴ и *Да заиста не буде збрке око енклиџике*,²⁵ који уз преводе руских писаца и приказе руских научних достигнућа у књижевности (Лихачов, *Текстологија*²⁶) и језику (В. М. Марков, *К историји редуцированих гласних в русском језику*²⁷), сведоче о Мулићевом сталном напоредном занимању за питања и језика и књижевности. У то време, као доказани познавалац руског језика и књижевности, Мулић постаје стални члан Матице хрватске и њен редактор за издања руских писаца, појављујући се што као преводацац, што као писац предговора и поговора, што пропратних „биљешки” и коментара, у десетини књига Матичиних издања.²⁸

Да је већ тих година Мулић постао име у славистичкој науци доказ је позив Катедре за словенске језике Филолошког факултета у Лењинграду да, одмах по завршетку лектората у Берлину, предаје српскохрватски језик, а на Катедри за руски језик води „аспиранте”, и да се истовремено укључи у рад Сектора за староруску књижевност при Институту за руску књижевност (ИРЛИ — „Пушкински дом”). У Лењинграду је с породицом боравио 1966—1967. и за то време учинио много за промоцију „хрватског језика и латинице” (гђа М. Мулић). Али, то је и време Мулићевих најозбиљнијих истраживања грађе о старој руској књижевности и компаративних изучавања словенских књижевних и језичких веза, њихових извора још од ћирилометодијевске традиције, до међусобних утицаја, радова с којим је стекао репутацију поузданог слависте на кога се позивају највећи ауторитети у славистичкој науци, Д. С. Лихачов, Јуриј Бегунов, О. Ф. Коновалов, из Лењинграда, и Станислав Хафнер, шеф славистике у Грацу. Стога изненађује чињеница да се загребачка Катедра за славистику олако одрекла његових наставничких и научних услуга кад је, 1972, Мулић изненада прешао на младу, наставничким кадром скромну али тада полетну, сарајевску Катедру за руски језик и књижевност, која је баш те године прерасла у Одсјек за словенске језике и књижевности. На њој ће већ 1975. добити заслужено звање редовног професора.

У Сарајеву је Мулић, с обзиром на његово дотадашње научно и стручно искуство и изузетну радиност, развио и своју наставничку, и своју научну, и своју стручну па и друштвено-политичку (партијски секретар на Факултету) активност. У на-

²⁴ *Језик*, XI/2, Загреб 1964, 57—59.

²⁵ *Језик*, XII/1, Загреб 1964—1965, 23—27.

²⁶ *Umjetnost riječi*, VIII/3, Zagreb 1964, 236—8.

²⁷ *Slovo*, 17, Zagreb 1967, 189—191.

²⁸ Уп. Л. Н. Толстој, *Трилогија*, књ. 2, МХ, 1963; Л. Н. Толстој, МХ, 1964, књ. 12; *Ана Карењина*, МХ, 1964; Толстојеве приповетке, МХ, 1965, књ. 9; Толстојева изабрана дела у 9 књига 1970, и МХ, књ. 8 и 10.

стави је покривао више студијских програма: из историје граматике руског језика, старе руске књижевности, руске акцентологије, и повремено, „у недостатку наставника”, упоредне граматике словенских језика и стилистике савременог руског језика. Истовремено је, уз наставу из тих предмета, писао и дефицитарне уџбенике уступајући студентима рукописне делове, још у току израде, само да би што ефикасније савладали наставну материју. Касније су ти уџбеници доживели и своја интерна, у виду скрипти, и штампана универзитетска издања.²⁹ За подизање научног степена сарајевске славистике Мулић се ангажовао на оснивању постдипломских студија. Користећи своја ранија искуства у раду с аспирантима на славистичким катедрама у Лењинграду, он је „усрдно обављао дужност научног руководиоца” бројним постдипломцима, како оним из лингвистичких тако и старих књижевних дисциплина.³⁰ Свој радни ентузијазам, како је приметио Б. Дабић, Мулић није „омеђавао зидовима Филозофског факултета”, него га је проширио и на сарадњу с Академијом наука и умјетности Босне и Херцеговине и с Институтом за језик и књижевност, у чијем је *Годишњаку* објавио вредне научне радове, односно с издавачким кућама „Веселин Маслеша” и „Свјетлост”, те сарајевским језичким и књижевним часописима и публикацијама, као што су *Израз*, *Књижевни језик*, *Лица*, *Ослобођење* итд. Плод тих активности, удружених с другим сарајевским лингвистима, јесте и „Сарајевски лингвистички кружок”, популарни САЛК, трибина на којој су стручњаци, лингвисти, редовно претресали питања из синхроније и дијахроније српскохрватског језика којим су се бавили у оквиру научних пројеката. У Академији наука БиХ Мулић је објавио коначну верзију своје дисертације *Српски извори „илејенија словес”*,³¹ а потом и научне радове о прозодији староцрквенословенских текстова³² и питању периодизације српскохрватског језика.³³ Академија ће потом, постхумно, објавити његов акрибично рађени рукопис *Анализе њек-*

²⁹ *Osnove ruske akcentuacije* (za studente slavistike), I i II, Univerzitet u Sarajevu, Sarajevo 1974; „Веселин Маслеша”, Сарајево 1985. превела с руског Марија-Маја Мулић. Гђа Мулић је посебно захвална Светиславу Мандићу (Мостар, 1921 — Београд, 2003) за пажњу и даноноћну бригу приликом штампања уџбеника да сваки словни и акценатски знак буде на свом месту.

³⁰ Уп. А. Доне, *Фонетско-фонолошка анализа рукописних коџија „Житија Александра Невског”* (1979); С. Терзић, *Књижевно дјело Владислава Граматика* (1979).

³¹ *Srpski izvori „Pletenija sloves”*, ANUBiH, Djela, knj. I, Odjeljenje za književnost i umjetnost, knj. 2, Sarajevo 1975.

³² „Prilog pitanju prozodije starocrkvenoslovenskih tekstova”, ANUBiH, knj. XXXIV, Odjeljenje društvenih nauka, knj. 6, Sarajevo 1977.

³³ „Prilog pitanju periodizacije srpskohrvatskog jezika”, *Radovi LXX*, ANUBiH, Odjeljenje društvenih nauka, knj. 21, Sarajevo 1981.

ста Климента Охридског; „Слово похвално светим архистратигима Михаилу и Гаврилу”.³⁴

Преглед Мулићевог научног рада у тзв. сарајевској фази не би био потпун без увида у његово научно присуство и у другим славистичким центрима: на међународним научним симпозијумима (Загреб, 1975; Варшава, 1976; Шумен-Бугарска, 1979; Скопје, 1982); у тематским зборницима (*Сборник „18. век”*, Лењинград; Станислава Сиатковског, Варшава 1977; *Јубиларни зборник у част Д. С. Лихачова*, Лењинград 1977; *Studia linguistica polono-jugoslavica*, Скопје 1982, итд); у капиталном пројекту *Повијесити свјетске књижевности* за коју је написао синтетски приказ *Ситаре руске књижевности* (Загреб 1976), поновљен у књизи *Руска књижевност* (Загреб 1986). Ту спадају и вредни прилози писани и за српске научне часописе: *Зборник за славистику* Матице српске, *Књижевну историју*, *Филолошки преглед* и *Пишања савременог књижевног језика* из Београда; и београдске издавачке куће „Нолит”, СКЗ и Институт за књижевност и уметност.

„Дидактички снажно ангажован”, „чак и преоптерећен” (Дабих), уз то истовремено ангажован на више пројеката, и на више научних дисциплина, Мулић је, и иначе осетљивог здравља и сензибилитета, напросто сагорео, навршивши тек 63. годину (рођен је 24. а умро 25. новембра), када је, са искуством које је имао и несвакидашњом „широком ерудицијом”, тек могао да даје најзначајније научне резултате. Иза тог скромног човека остала је мала породица³⁵ и вредна збирка ретких књига, речника, лексикона, научних издања, на више језика, која је бригом породице највећим делом уступљена библиотеци Филозофског факултета у Сарајеву, али и библиотекама Теологије „Врхбосна” и Српске православне цркве и Филозофског факултета у Бањој Луци.

3.

У библиографији разноврсних Мулићевих радова, преводилачких, лингвистичких, књижевноисторијских и компаратив-

³⁴ *Дјела*, књ. LVII, Одјељење друштвених наука, књ. 32, Сарајево 1983.

³⁵ Супруга Марија-Маја, пореклом Чехиња, професор историје уметности и слависта, у пензији, живи у Сарајеву; син Амир, после Дејтонског споразума отишао у Норвешку код жене и сина, тамо магистрирао физику, али, након положених атеста, ради као службени преводилац словенских језика имигрантима из бивше Југославије и бившег Совјетског Савеза; снаха Амела, почетком рата са малим сином отишла у Норвешку, тамо магистрирала и докторирала информатику, стекла држављанство; и унук Анес, сада средњошколац, „лијеп и тијелом и душом” (Маја Мулић).

них, најзначајнији су они из „медиевистике јужних и источних Словена”, тј. старе руске и старе српске књижевности. Међу њима се и по обиму и по научном доприносу издвајају радови о старој српској књижевности (13 библиографских јединица), углавном у тематској вези с предметом његове докторске дисертације *Српски извори „плетенија словес”*. Иако је први рад из те области објавио 1963, као део дисертације с којим се представио славистичкој науци на конгресу у Софији, Мулић се том проблематиком, с обзиром на дуготрајни процес писања доктората, вероватно бавио од почетка универзитетске каријере 1957, или, што је вероватније, од реферата Д. С. Лихачова³⁶ на Четвртном конгресу слависта 1958, у коме је „инагурисао”, мада не и експлиците именовано, средњовековну стилску *маниру* „плетенија словес” као незаобилазну научну тему. Расправљајући о тада актуелном питању тзв. „другог јужнословенског утицаја” на стару руску књижевност у виду стилске појаве приписане Трновској школи патријарха Јевтимија, Лихачов је „плетеније словес” видео првенствено као сложени стилскојезички поступак: *звучни*, грађен алитерацијама и асонанцама, *етимолошки*, заснован на богатој семантици, *кумуляциони*, по гомилању епитета и синонима, *емоционални*, грађен бујном и узвишеном, чак патетичном, реториком, односно као јединство многих стилских особености.³⁷ Мулићева дисертација, а потом и њени делови у засебним радовима, већ су у насловима имали ову стилску одредницу³⁸ као уметнички атрибут старих књижевних текстова, што је представљало и другачији, афирмативни, однос према старом књижевном наслеђу, раније свођеном на одредницу „писмености” и „културноисторијског споменика”.

У томе је Мулићу био „и узор и подстрекач” (Ј. Погачник) Д. С. Лихачов (1906—1999), мада је своју тезу одбранио пре интегралног издања његове чувене *Поетике старе руске књижевности*, коју је, као и раније (1964) његову *Текстологију*, представио нашој јавности у оба њена издања: руском, 1967, и српском, 1972. Сам Мулић је свој научни дуг овом великом

³⁶ Уп. „Neka mi bude slobodno primijeniti ovdje definiciju stilskih zahvata koji služe spomenutom apstrahovanju, kako ih je formulirao D. S. Lihachev u svom referatu na IV međunarodnom slavističkom kongresu” (Moskva 1958). М. Мулић, *нав. дело*, АНУБиН, Сарајево 1975, 57.

³⁷ Уп. Ђорђе Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Нолит, Београд 1990, s.v. „Плетеније словес”.

³⁸ Уп. наслове: „Српски извори *плетенија словес*”; „Српско *плетеније словес* прије прве половине XIV стољећа”; „*Плетеније словес* и хесихазам”; „*Плетеније словес* и *извијије словес*”, термини за Енциклопедијски речник лингвистичких термина, МХ, 1969. Тек после Мулића и други слависти пишу радове с овом одредницом у наслову. Уп. Ђ. Трифуновић, *нав. дело*.

слависти потврдио изјавом да је његове поставке о „апстраховању” и „плетенију словес” примењивао на грађи старе српске књижевности у радовима: *Српско плећеније словес до 14. стољећа; Плећеније словес и хесихазам и Стил српских средњовековних живојојисаца XIII и XIV века*.³⁹

Прилазећи старој српској књижевности с поетичког становишта, Мулић је хтео да покаже генезу ове стилске појаве у њој а преко ње везе старе српске с другим савременим књижевностима, византијском, бугарском и руском. При томе, требало је сва претходна мишљења у науци, како сам каже у уводу своје студије, „преиспитати” да би се дошло до „коначних и конкретних резултата” о датирању „плетенија словес у дјелима српских писаца прије споменутога Јевтимијевог доба”, а онда и о уделу „српских писаца у стварању тога стила у славенским средњовековним књижевностима ћириличног подручја”.⁴⁰ Стога је Мулић компарацијом текстова проучавао „међусобне везе и односе” старих књижевности, византијске, руске, српске и бугарске, и утврђивао у њима стилске и поетолошке чињенице као потврде о њиховим евентуалним изворима и утицајима. Своје истраживање поделио је у пет поглавља обрађујући у сваком по једно од оновремених актуелних питања у науци, с јасним и утемељеним закључцима: прво, да није на стил „плетенија словес” пресудно утицао покрет исихазма јер се и на стилском и на психолошком плану јавља пре њега (*Плећеније словес и хесихазам*); друго, да се и у ранијој византијској књижевној традицији, из које су се развиле потоње словенске књижевности, могу уочити етикетне жанровске формуле и стилски поступак „кићења”, аналоган потоњем словенском „плетенију словес” (*Бизантијска културно-књижевна традиција као база словенске књижевности*); треће, да је могуће говорити и о утицају руске књижевности на јужнословенске, с обзиром на њену старију традицију и ране културне везе на Светој Гори (*Пићање рускога утицаја на јужнословенске књижевности у средњем вијеку*); четврто, да је стилска одлика „плетенија словес” уочљива и код српских писаца 13. и 14. века, тј. пре назначених утицаја Трновске школе, и да представља виши степен трансформације кићене реторике наслеђене из византијске традиције (*Српски књижевници 13. и прве половине 14. стољећа и особине њихова стила*), и пето, да Трновска школа, хронолошки последња стилска појава, није створила стил „плетенија словес” (*Јевтимије Трновски и улога његове школе у стварању стила плећенија словес*) него је у његовом развоју „кла-

³⁹ *Књижевна историја*, V/18, Београд, 1972, 343.

⁴⁰ *Srpski izvori „pletenija sloves”*, ANUBiH, 1975, 7.

сична” фаза, тзв. „стил епохе”, коју прате и јаснији поетички ставови.

Резултатима до којих је у својим истраживањима дошао, и којим је померио дотадашња научна сазнања, Мулић је скрећу пажњу славистичке јавности на свој научни рад, прво на конгресу слависта, 1963, а онда и радовима које је почео да објављује у загребачким *Радовима Завода за славенску филологију* 1963. и 1965.⁴¹ Међу првим заинтересованим за сарадњу с њим били су, што је и разумљиво, српски истраживачи средњовековне књижевности. Већ 1964. Мулић, на позив Ђорђа Трифуновића, пише за едицију *Српска књижевности у књижевној критци* текст⁴² који је у складу с концепцијом књиге да старе списе „открива” и „тумачи” у новом светлу, „*естетски и као уметничко дело*” (Ђ. Трифуновић). Мулић у том прилогу полази од затечених предрасуда у ондашњој науци: да се „наши” писци (Доментијан, Теодосије, Данило II и његови настављачи) не могу по „кићености” и „реторичности” мерити с писцима других словенских књижевности; да је стара српска књижевност неоригинална јер је настајала под јаким утицајем византијске књижевности и да је њена основна карактеристика некњижевна „дидактичност”; да би потом, наводећи убедљиве илустрације, све те ставове оспорио утврдивши у њој „*виши степен трансформације византијске књижевне културе* на словенском тлу”, односно да су се и у њој, као и у другим словенским књижевностима, „укрштали” различити утицаји („грчко-римски и јеврејско-хришћански, па бугарски из времена првога царства, руски из предмонголског периода, као и домаћа народна песма и приповетка”) и да су сви „деловали у мањој или већој мери на формирање стила српских средњовековних књижевника”. У њиховим делима, већ у 13. и почетком 14. века, он налази тзв. „високи стил” у свим његовим одредницама које су у науци узимане као карактеристике стила 14. и 15. века: „пространост” у „обилатој употреби синонима”, „апстраховање” и „експресивност” израза, „презасићену емоционалност”, „вишезначну симболичност” и ритмичку усклађеност „речи и гласова у њима што се понављају и измењују у становитом реду”. Држећи се смерница Д. С. Лихачова у проучавању стила српских писаца 13. и 14. века, светога Саве, Доментијана, Теодосија и Данила II, Мулић је уверљиво показао како они своје стварање означавају терминима „плетеније”/

⁴¹ Бр. 5 (1963), 117–129 („Српско плетеније словес прије прве половине XIV стољећа); бр. 7 (1965), 141–156 („Плетеније словес и хесихазам”).

⁴² „Стил српских средњовековних животописаца XIII и XIV века”, *Стара књижевност*, Нолит, Београд 1965, 197–204.

„извитије словес” и како га у литерарном поступку функционално остварују и као претходници потоње Трновске школе и као баштинници раније византијске стилске и етикетне жанровске, хагиографске, традиције, али с оригиналним, „вишим степеном” њене трансформације.

Од тада се Мулић појављује и као сарадник српских часописа: београдског *Филолошког прегледа*, где објављује део тезе под насловом *Бизантијска културна и књижевна традиција као база славенских књижевности*⁴³ и посебни рад о ћириличком препису Качићевог *Разговора угодног народа словинскога* у 18. веку.⁴⁴ Два важна поглавља из докторске дисертације објавио је Мулић у *Зборнику за славистику* Матице српске: „Јевтимије Трновски и улога његове школе у стварању стила *илеџенија словес* у српској и руској књижевности” и „Књижевна етикеција у старој српској књижевности”.⁴⁵ Из тог периода треба поменути још и његов опсежни осврт на српско издање *Поетике старе руске књижевности* Д. С. Лихачова у *Књижевној историји*,⁴⁶ и обраду термина под словом „З” за речник СКЗ.

О научном доприносу Малика Мулића српској науци о књижевности и славистици уопште, говоре саме по себи његове „референце” у научним радовима најбољих познавалаца средњовековне књижевности и културе. На његове резултате позивали су се многи истраживачи: нпр. његов узор Д. С. Лихачов, кад говори о односима старе руске и јужнословенских књижевности (*Поетика старе руске књижевности*, СКЗ, 1972, 14); Димитрије Богдановић на више места у својој *Историји старе српске књижевности* (СКЗ, 1980): кад каже за његову студију *Српски извори „илеџенија словес”* (Сарајево 1975) да је „главни рад у поетици старе српске књижевности”, или да је немогуће разматрање „плетенија словес” у књижевности без увида у његов рад, или генезе „високог стила” у словенским књижевностима без његовог увида у „панегиричко-хагиографску књижевност Византије”. Ђ. Трифуновић се позива на Мулића при обради термина „плетеније словес” (*Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Просвета, 1975; Нолит, 1990) односно кад говори о току развоја „плетенија словес” у српској књижевности 13. и 14. века (*Стара српска књижевност*, „Филип Вишњић”, Београд 1999). Отуда би најадекватнији за-

⁴³ „Филолошки преглед”, I—IV, Београд 1966, 71—89.

⁴⁴ Качићев „Разговор угодни” у једном ћириличком пријелису из XVIII вијека, „Филолошки преглед”, I—II, Београд 1968, 99—106.

⁴⁵ Уп. „Зборник за славистику”, бр. 3, Нови Сад 1972, 99—113; и бр. 6 (1974), 123—144.

⁴⁶ Д. С. Лихачов, „Поетика старе руске књижевности” (СКЗ, Београд 1972), „Књижевна историја”, V/18, Београд 1972, 335—343.

кључак о Мулићевом доприносу у изучавању старе српске књижевности била оцена Ирене Грицкат да је он „готово дуж целог овде обележеног низа питања (реч је о раду *Бизанџијска културна и књижевна традиција као база славенских књижевности*) померио напред науку о српској књижевној прошлости”, и да је за то „требало имати широку ерудицију”.⁴⁷

⁴⁷ Уп. *Јужнословенски филолог*, књ. 26, Београд 1966, 605.

РАДОВАН ВУЧКОВИЋ

РАСКРШЋА МИДХАТА БЕГИЋА

I

Мидхат Бегић¹ је прву своју књигу назвао *Раскршћа*. После тога је објавио још две истога наслова.² Сама та реч морала је имати за њега специфично значење којим се изражавало схватање књижевности и уметности, а исто тако и поимање односа различитих култура. Смисао је у укрштању и прожимању различитости и у компаративном методу који је примерен таквој идеји. Укрштају се у Бегићевом писању теме из јужнословенских и француске и других великих књижевности. Укрштају се времена и различити облици комуникација у њима и додирују се уметности, отварајући се и оплођујући се тим путем. Свест појединца је такође простор проласка и укрштања најразличитијих сензација и података. И Бегић тако и пише: збира у истом тренутку асоцијације различитих врста и сплиће их у мозаик утисака, и слика. Не само, дакле, сукцесивно и по логичном реду, већ и у синхронном збирању чињеница и пој-

¹ Мидхат Бегић је рођен 1911. године у месту Корају недалеко од Тузле, где је похађао основну школу. Гимназију је завршио у Сарајеву, а Филозофски факултет у Београду (француски језик и југословенску књижевност). По завршеном студију био је са прекидима професор гимназије у Новом Саду (до 1941. године). Борави 1938/39. године у Паризу. По завршетку Другог светског рата ради у Министарству просвете БиХ, 1951—1953. лектор је за српско-хрватски језик у Лиону, а 1966—1969. наставник је српске и хрватске књижевности и културе на Сорбони. Од 1953. до 1973. године Бегић је био запослен као универзитетски професор на Филозофском факултету у Сарајеву. Преминуо је 1983. године у Француској.

² Када је 1987. године Ханифа Капицић-Османагић приредила Бегићева *Дјела* у шест обимних тонова, насловила је још једну књигу, четврту, са *Раскршћа* и у њу је унела, како стоји у поднаслову, „босанскохерцеговачке књижевне теме”. Истога наслова је и једна књига Сретена Марића 1975, али она се појавила знатно касније после Бегићевих првих *Раскршћа* (1957).

мова из разних сфера припадности. Отуда утисак о сложености и не увек лакој ухватљивости, некад, како се чини, плутајућих делова текста.

Гледано чисто технички, тај јединствени наслов значи, као и у Скерлића *Писци и књиџе*, да аутор жели да скупља радове сличног облика у неколико књига и да тако подсети на континуитет својих замисли и остварења. Међутим, за разлику од Скерлићевог, Бегићев наслов *Раскршћа* има и дубље метафоричко значење. Ближи је појмовима у Матошевим књигама: *Иверје* и *Ново иверје*. Реч *иверје*, као и реч *раскршће*, изазива у читаоцу одређену слику и сугерише поетски тон. А овај је неодвојив од методолошког поступка: изражава критичарев однос према речима, осетљивости за њихове нијансе значења, па тиме подразумева и одређени пут у тумачењу стваралачких структура.

Бегић се афирмисао као критичар и есејиста у једном моменту послератне књижевности, у коме су се укрштала два друштвена концепта и два начина мишљења. Био је то почетак педесетих година када је дошло до одбацивања догматског социјалистичког реализма и отварања према вредностима модерне европске културе. Боравећи тада у Француској, Бегић је могао да прати на извору преокрете и обнову модернизма, да релативизује све његове искључивости. Стога је Бегићева позиција у сукобу модернизма и реализма педесетих година могла бити једино измиревање крајности, прожимање квалитета на нов начин схваћеног реализма и оплођујућег модернизма који је пре тога имао дугу историју. Краткотрајни повици за модерним били су, у ствари, пре резултат брзог заборављања онога што се већ десило раније, него стварање нових форми и концепција.

Покренувши 1957. године часопис *Израз*, бројним добро организованим анкетама у њему, властитим прилозима, уређивачком политиком и књигом *Раскршћа*, објављеном исте године, Бегић је сву енергију посветио замисли да покаже како је на темељу укрштања и отворености вредности духа, могуће стварати праву уметност и литературу. Положај тла на коме је ту акцију почињао, град Сарајево, његов историјски и географски профил, створени су за извођење такве акције и сличне идеје. И осећање за димензију историјског отварало је тада нову перспективу у Бегићевој критици.

Таква позиција међу крајностима једног критичара-есејисте била је реткост у оном времену наглих одвајања и сукобљавања: некритичког прихватања моде или упорног остајања на догми. Бегић се као потпуно зрео јавио у критици и његово знање и осећање нису сезали само до тренутних узбуђења мо-

дерним, већ се нападало блиским покушајима раније. Пред собом је имао сличне сукобе и поларизације које нису увек биле плодноне. Тешко је било очекивати од таквог једног човека да покаже оштрину негације и супротстављања. Јављао се пре благи гест мирења и топле ироније која, са дозом горчине и лиризма, обухвата књижевне и животне појаве: идентификује се са владајућим ставом марксизма у заокрету ка егзистенцијализму. Схватао је тако и начин писања у поступку наизглед лежерног пребирања књижевне материје. Обновљао је Бегић, заправо, један типично асоцијативни, на чињеницама заснован критичко-есејистички метод који рачуна са релативностима, али се упорно држи непосредних и искуствених података.

Бегић је 1957. године такву врсту критике, не без додира са тадашњом француском књижевном стварношћу, назвао структуралном. И то из једноставног разлога: није хтео да прихвати необавезну асоцијативност као принцип и начин опхођења са делима и ауторима. Није се задовољио ни пуком импресијом: схватао ју је само као један од ступњева у критици. Било му је далеко критичко начело којим се мистификује или идеологизира један моменат уметничког бића. Хтео је сагледавање целине, односа сфера. Дошао је до спознаје, као и Ингарден нешто раније, о органичном и интегралном карактеру стваралачког дела. Права критика, према томе, била би она која открива слојеве, наслаге и блокове једне органске целине, у којој се скривају живе потенције људске маште и пресеци човекове историјске свести. Такву визију структуралне критике, која се прилагођава делу као јединственом интегралу, Бегић је приказао у есеју *Од импресије до структуре и дијалектике* (1957).

Хтео је да примером структурисања самог текста илуструје своју мисао о критици. Заснивао је начин писања у коме теоријска мисао израста из чињеница, а ове се међусобно преплићу и асоцијативно повезују, илуструјући недељивост животних и уметничких факата. Тим начином (анализом књига критике које су се појавиле у 1956. години) Бегић је дошао до завршне слике једне слободне, дијалектички противуречне критике, људски ослобађајуће посредством критичког тумачења грађе. „Смисао структуралне критике могао би се сажети у задатку да се књижевно дјело књижевно спозна на начин како се спознаје љепота архитектонских споменика.”³ Такав начин откривања сложене архитектонике уметничког дела није био, међутим, замишљен по узору на математичку прецизност регистровања мерљивих и доказљивих квалитета стваралачког

³ М. Бегић, „Од импресије до структуре и дијалектике”, *Раскривања II, Дјела III*, Сарајево 1987, 40.

бића, како су то хтели представници научне структуралистичке критике. Темелио се на мистичком, поклоничком и естетском односу према конкретној сугестивности облика као таквог. Имао је Бегић пред очима критичарску свест која се утапа у слојеве уметничких и књижевних значења са осећањем насладе: импресија отвара сва доцнија разлагања која су само покушај објашњавања првог утиска: „Али”, каже Бегић у том есеју, „треба ући у књигу као што се улази у полумрачну готску лађу одакле се једино могу видјети тајанствени готски витраљи, доживјети осјећај бескрајности, у шуми стубова, лукова, сводова, осјетити нијемо ријечито присуство скамењених готских фигура, да бисмо досегли коначну аутентичну, људску реалну тајну готског свијета, сагледали, у духу Augustea Rodina, у камен урезану енциклопедију средњевјековног човјека. Ако је тачно да готску катедралу треба читати као растворену књигу, исто је тако истинито да умјетнички писану књигу треба знати читати, изнутра, као катедралу.”⁴

То читање изнутра значило је пребирање по детаљима, али без строгог аналитичког поступка: слободно кретање, уважавање свих реалних и стимулативних оријентира-података; насладу при померању по тајанственим одајама и изненадним откривањима нових простора дела и дивљење старим, наново спознатим. Оно је за основ имало три квалитета: осећање радости живота, чији је део радост уметничке спознаје, мистику еротско-естетског уживања у облику и одбацивање спекулативних, догматских ограничења. То „унутрашње читање” застанивало се, дакле, на сазнању да смо на неком *раскршћу* људског духа, на коме су изложене тајанствене, но материјално живе и провокативне уметничке творевине које треба изнутра дешифровати. На тај начин се критика схвата не само као чин ослобађања и укидања алијенације људског бића (у Марксовом смислу), већ и као слободна скитња по просторствима духа и маште која чине написане књиге и непролазна књижевна дела: „Враћамо се првобитној мисли да критика-есејистика није само пратилац већ и сапутник и да има своје властите путеве као и свака умјетност. Зато посиже и за дјелима и за животом. Бескрајна је као и свака скитња за обликом и чежња за неискушаним простором.”⁵

Подстицаје за уобличење властите теоријске представе критике и есејистике добио је Бегић од идеја које су садржане у марксистичком учењу. На Маркса се често позивао, а још чешће на Сартра чија су филозофија, а делом и критички метод

⁴ Исто, 41.

⁵ М. Бегић, „Израз и савременост”, *Раскршћа* II, *Дјела* III, 44.

еволуирали у једном тренутку у смеру марксизма, удаљујући се од међуратне визије егзистенцијализма. Та врста Бегићевског марксизма није се суштински разликовала од либералног марксизма Франкфуртске школе, посебно од Адорна и Маркузеа, а исто тако од марксистичког утопизма Ернеста Блоха. Паралелу таквим облицима марксистичке критике видео је Бегић у одбрани марксизма од догматских искривљивања која су између два рата у часопису *Данас* изводили Мирослав Крлежа, Милан Богдановић и надреалиста Марко Ристић („Часопис *Данас* у међуратној књижевности”). Била је то врста „борилачке критике” која, у ширем значењу тога појма, доприноси ослобађању човека од неслобода и заблуда, као и демаскирању свих облика отуђења у модерном времену и која се може схватити и изван ужих књижевних задатака и естетских потреба.

Књижевна критика у ужем смислу поставља себи, према Бегићу, специфичне циљеве. Они се не налазе у сфери суђења и просуђивања, него у досезању сензација лепоте појединачног дела: „Битна естетска функција критике, међутим, није у оцјенама и пресудама него у откривању дјела, него и у отварању његових унутрашњих, умјетнички запечаћених трезора, у све новом и видовитијем начину читања дјела очима и маштом све више очовјеченог и ослобођеног човјека.”⁶ И у таквој представи критике као анализе дела и читалачког уживања у његовим лепотама не може се и не треба задржати строги етички став и борилачка идеја. Од таквог става етичког ангажовања и историјског обавезивања, важнији постаје за Бегићеву интегралистичку критику и есејистику мистични хедонизам, који дело схвата и као објекат личне насладе и фиктивне слободе.

За формирање профила Бегићеве критике, наиме, поред духовног и критичког наслеђа које долази од Маркса, важно је и оно које је прожето Бергсоном и бројним настављачима његовог учења. Није никаква случајност да Бегић пише о Бергсоновом делу *О смеху*.⁷ Бергсон је извор подстицаја за другу врсту ослобађања: оних више субјективног него објективног карактера, више метафизичких него историјски схваћених. А циљ им је свима: отварање пута животном елану да искаже своју исконску динамику слободе и снагу чулности коју је обезвредио притисак европске цивилизације и рационалистичког на-

⁶ М. Бегић, „Од импресије до структуре и дијалектике”, *Раскршћа* II, Дјела III, 41.

⁷ О томе пише у осврту под насловом „Уз ново издање Бергсонова *Смијеха*” чији је превод објављен у „Веселину Маслеша” (1958), а Бегићев текст је прво био штампан у *Изразу*, па у трећој књизи *Раскршћа*.

слеђа и ослобађање личности која на тај начин добија приступ у песничке и уметничке храмове, да би у њима уживала и њима се наслађивала.

Филозофско-естетички гледано, Бегићево позивање на Маркса и његове либералне наследоватеље и на ауторе који су управо тада педесетих и шездесетих година промовисали једну нову књижевно-критичку доктрину названу структуралистичком, значило је да он настоји да оствари синтезу једне и друге критичке пројекције. Није сувишно поменути да је Ролан Барт критичар који је често предмет Бегићевих опсервација и цитирања, а ни то да је био сарадник *Израза*, посећивао га је у Сарајеву и с њим се дружио у Паризу. О томе је Бегић оставио један краћи запис и више аутобиографских изјава.⁸ Нема никакве сумње да су Бартова усредсређеност на појединачно дело и језик као грађу дела, као и изразито однегован литерарни стил подстакли рано Бегића да реч структура и појмове структурални и структуралистички уведе у своја разматрања.

Али као наследоваатељ баштине марксизма Бегић није могао да избегне ни другу струју, марксистичку, у француском структурализму. Због тога су честа и Бегићева позивања на Лисјена Голдмана. Тако, на пример, у расправи о периодизацији књижевности српскохрватског језика, Бегић истиче два задатка која се стављају пред историчара књижевности: један је усредсређивање на *историјско*, тј. на склоп спољашњих околности постојања књижевне творевине, а други на *психолошко*, односно на откривање дубинских субјективних корена њенога настанка. Поводом првог помиње Голдмана и каже да је код њега „та психологија дубина везана за социолошке структуре живота”.⁹

Психологизам ове врсте, који се везује за дубинску психологију и психоанализу, уводио је у ред опсесивних Бегићевих личности француског филозофа Гастона Башлара којим је преокупиран посебно средином седамдесетих година. Тако се ње-

⁸ Текст је насловљен са „Сусрет са Rolandom Barthesom” (1959) и налази се у другој књизи *Раскршћа*. Поводом прославе четворогодишњице *Израза* („Из сарајевског стиска времена”) Бегић помиње разговор који је водио с Бартом: „О томе питању смо једном приликом разговарали са сарадником *Израза* Rolandom Barthesom, и овдје за вријеме излета на Јахорину, и у Паризу” (М. Бегић, *Раскршћа* II, Сарајево 1987, 272). У записима из Париза у години у којој је преминуо (1983), Бегић се опет сећа Барта: „У једној саобраћајној гужви је настрадао и мој негдањи пријатељ Roland Barthes, с којим сам, у времену уредниковања у *Изразу*, водио дуге разговоре у Паризу као и у Сарајеву, поводом његових првих књига *Митологије* и *Нулти степен писања*” (М. Бегић, „Из двадесетог округа”, *Умјетности приповиједања, Miscellanea, Дјела* VI, 573).

⁹ М. Бегић, „Тезе о књижевности српскохрватског језика”, *Раскршћа* III, *Дјела* IV, Сарајево 1987, 202.

гова преовлађујућа лектира помера од Сартра према Барту и најпосле скреће ка Башлару који је могао Бегића да импресионира слободним приступом књижевној творевини да у њој ужива без догматских ограничења и строгих научних претензија.

Башлар је био критичар-филозоф који се духовно формирао у међуратном периоду француске културе. Прелазећи из области науке (физике и хемије) на подручја филозофије и критике, Башлар је сачувао отвореност луцидног читаоца књига кога не ограничавају догме и норме једне литерарне врсте. Тај момент управо фасцинира Бегића. Он у есеју о Башлару (*На извориштима њесничких слика*) настоји да са одушевљењем протумачи тип „башларовске читалачке критике”. Помињући га и раније (са Бодлером и Балзаком најчешће навођени француски писац), Бегић овде раствара изнутра његове критичке замисли: открива суштинску формулу Башларове критике у тражењу слика у делу које нас подстичу да „комуницирамо са сликама чуваним у дну нас самих”. Одатле произилази и Бегићева слика о Башлару: „С њим је човјек у друштву као са водичем у неком фантастичном путовању на коме се од сваког тражи усрдност спојена са живахном ведрином. И што је најважније, претпоставља се људска цјеловитост у примању живота кога се човјек не одриче бар на разини душе и духа.”¹⁰

И Башларова филозофија је на граници између науке и поезије. А то значи да је отворена и према једној и другој духовној области. Појмом надрационализма Башлар је измиривао неспојиве крајности науке и поезије и приближавао се надреалистичкој доктрини антидоктринарним путем, а исто тако и сазнањима дубинске психологије. Тиме је, тим укрштањима, отвореношћу и спонтаносту, привукао Бегића. Башларов маштарски научни импресионизам морао је да буде привлачнији за Бегића од Сартровог доцније у марксизму уроњеног егзистенцијализма и Бартовог структурализма.¹¹

II

Теоријске идеје о критици преузимао је Бегић, дакле, највећим делом из француских извора. У време када се дуже за-

¹⁰ Исто, 104.

¹¹ Ханифа Капицић-Османагић каже: „Али Бегић ће за усмјеравање свога духа према важности, јединствености и непоновљивости љепоте, потражити на основу својих примедби Sartrea код Barthesa, а онда, када му се и он на овом плану учини неутемељен, код Gastona Bachelarda...: Х. Капицић-Османагић, *Дјело Мидхајиа Бегића* у: М. Бегић, *Умјетност и приповједања*, Miscellanea, 747).

државао у Француској дешавале су се у култури и науци о књижевности те земље значајне промене. Бастион теновског позитивизма био је на француским универзитетима. А управо педесетих година наступа офанзивно структурализам с намером да осујети даље трајање позитивизма. Бегић је непосредно присуствовао тим дешавањима која су нашла одјека у његовим тадашњим и доцнијим текстовима. Исто тако, била су интензивна сучељавања структурализма и марксизма.

Као романиста по струци Бегић је, што је и разумљиво, најпре писао о француским темама, па су оне претежне у његовој првој књизи *Раскршћа*. Али 1953. године Бегић је изабран за наставника на Филозофском факултету у Сарајеву. Следеће године већ је објавио есејистичку расправу *Уз Мајшоу-Скерлићево наслеђе*. О Скерлићу је неколико година раније (1950) био штампао први текст, а поново увођење познатог критичара у расправу и то у непосредној вези са Матошем, с којим се српски критичар сукобљавао док је овај боравио у Београду, наговештавало је оно што ће се и десити: да ће Бегић настојати да прати појаве из српске и хрватске књижевности 20. века и да ће то бити у знаку пројугословенских концепција тога времена, указујући на њихове разлике, али пре свега на блискости. То је било садржано као теза у расправи *Уз Мајшоу-Скерлићево наслеђе*: да су концепције два критичара изгледале готово непомирљиве, а Матошеви иступи против Скерлића агресивни, но њихови судови о многим појавама били су блиски, ако не и исти. Обојица су тежили истом циљу: модернизацији и европеизацији домаће књижевности и књижевнокритичких мерила, обојица су се васпитавали на узорима модерне француске културе. Од тада, од текста о двојници критичара, Бегић је пратио појаве и српске и хрватске књижевности, а тако их је тумачио и на предавањима.

Међутим, да ли због тога што је био београдски студент и новосадски средњошколски професор или што му је српска књижевност била ближа, текстови о њој су неупоредиво бројнији и продубљенији. Бројнији су и од оних о темама и појавама француске модерне књижевности и изведени са јаснијим представама и обухватнијом документацијом. Већ сама чињеница да је једина Бегићева монографска студија о Скерлићу — кључној личности српске књижевности XX века, која је била уплетена у све подухвате у критици и у писању историје књижевности, и да су се у вези с њим покретала и проблематизовала главна питања тадашњег културног и књижевног живота — говори сама за себе колико је тумачу познатог критичара било неопходно да упозна целу тадашњу епоху у свим њеним

пресецима и укрштањима и да тако створи основу за интерпретацију и других појава у њој.

Зато, у немогућности да се прикаже цело Бегићево књижевнокритичко дело, најбоље је задржати се на оном његовом сегменту који говори о српској књижевности 20. века и да се на том примеру покаже како је примењивао своје идеје о критици и књижевноисторијском писању у пракси. А то онда значи да ће се из тога моћи закључити какав је Бегићев општи поглед на српску књижевност 20. века, које су теоријске премисе на основу којих ју је тумачио, закључци које је из тог тумачења изводио и допринос који је дао.

Главно Бегићево научно дело јесте монографија *Јован Скерлић — човек и дело*, у чију израду је аутор инвестирао огромну енергију и истраживачки труд.¹² И то се не би десило да Бегић није поседовао наклоност према личности и делу тога критичара, што га је руководило да се и пре тога бави њиме, а да текст студије напише екавским наречјем. Бегић се, дакле, већ тиме идентификовао са предметом свог истраживачког рада који је доживео лично као светлу тачку у историји српске књижевности 20. века.

Бегићева монографија о Скерлићу класично је и модерно дело те врсте. Класичан је позитивистички поступак: на основу чињеница живота и дела, реконструисаних што је могуће тачније, прецизније и у хронолошком следу, приказати писца и дело. Иде се брижљиво од појединости, почев од оних непосредног, породичног, психолошког и друштвеног значаја.¹³ Ове се слажу у мозаике, испитује им се веза и међузависност: посматрају се унутар ширих релација и компаративно се проверавају. Циљ је да се открију односи у времену и приликама у којима је критичар радио, а не да се његова делатност сравњује са унапред прихваћеним естетичко-филозофским нормама. Описни поступак Бегићев, према томе, типичан је за класичног књижевног историчара, опрезног у примени индуктивне

¹² Ханифа Капицић-Османагић каже у поговору *Дјелима* под насловом *Дјело Мидхаша Бегића* да је текст докторске дисертације о Јовану Скерлићу, коју је одбранио у Лиону (1958) Бегић прво био дао да се преведе, што је учинила Капицићева. Дисертација је била насловљена са *Јован Скерлић књижевни критичар у Србији* и била је објављена на француском 1963. Кад је добио од београдске „Просвете” понуду да сачини Скерлићева сабрана дела, Бегић је на основу ранијег материјала написао „нов текст студије на српскохрватском” (Исто, 708).

¹³ Не треба заборавити да је највећи допринос позитивизма у науци о књижевности био у изради поузданих и документованих монографских студија и историја књижевности које ни до данас нису превазиђене. Бегић полази од тог сазнања, али превазилази такав концепт описне студије теоријским проблематизацијама и личним стилем.

методе, и усредсређеног на прошлост и њене законе, независне, колико је то могуће, од наших гледишта и представа.

Међутим, начин долажења до резултата и синтетичких закључака је модеран: у границама оних схватања модерног која су важила све донедавно, а која су одређена дијалектичким спојем бергсоновског појма динамике живота и марксистичког поимања строге каузалности кретања животног тоталитета. На пресеку тих крајности рађа се замисао стваралачке критике која у додиру стварности и фикције, у сударима идеја и уметничких закона открива живи нуклеус који појмовно писање и истраживање факата преводи у вишу раван уметничке синтезе. А ова се, у бити, не разликује од синтетичке визије уметничког дела, сем што се не изграђује на фиктивним већ живим моделима.

За Бегића је такав живи модел, личност снажна, активна, која сагорева у раду, био Скерлић. Међутим, градећи слику о њему на бројним документима (писма, сведочанства, критике, изјаве пријатеља и познаника), Бегић не класифицира и не схематизира грађу. Дозвољава јој пре да се прелива из године у годину, из временског тренутка у други. Читалац је суочен са феноменом органског израстања једне личности. У питању је поступак сличан вајарском: ређају се засеци, удари и потези један за другим, наизглед овлашно се набацују појединости, не зна се шта ће изаћи као резултат. А онда, негде на крају, открива се величанствена и трагична маска монументалног лика. Филозофски, такав начин индуктивног, непосредног и динамичко-дијалектичког тумачења човека и дела типично је бергсоновски: човекова маска ољуштена је од наслага конвенција, које је сам живот наслагао, или су их други прилепљивали, а у рукама мајстора, који у свему открива пулсирање живота, искри њено језгро и чује се пулс времена.

Почевши опис Скерлићевог живота од момента рођења у једној необичној брачној заједници, преко приказа његове интелектуалне драме између социјалистичког и рационалистичког политичког концепта, и симболистичко-импресионистичког опредељења, распињања између културе једне мале средине и европског просвећеног Запада, Бегић га прати до самог краја. Указује при томе на промене убеђења и животних стилова. На крају Скерлић се визијом снажног и синтетичког дела, велике књиге *Историја нове српске књижевности*, бори са хаосом који ће 1914. године све да завитла: цео свет на којем је критичар стварао своје замисли, убеђења, формуле и слике. А у њему је „све више расло клупко смрти, ужас пред сопственом и туђом агонијом”.¹⁴

¹⁴ М. Бегић, *Јован Скерлић — човек и дело*, Дјела I, Сарајево 1987, 248.

Тако, ова студија, писана једноставно, доноси у синтези откриће једног живота и слику дела. А то је као резултат дало ово дело које је, иако писано засновано, ипак проблемски текст: проблемски у филозофском, или, специфичније, егзистенцијалистичком смислу. Ако је игде вредело применити овај тип монографског метода, то је у Скерлићевом случају: у питању је критичар у чијем се концепту и животном стилу ангажованог борца нужно мешају литерарне и биографске чињенице. Јер, како се види из Бегићеве студије, Скерлић није био крути моралиста, који би, једном за свагда, имао изграђене формуле, помоћу којих би се изоловао од живота. Није патетични национални бард, већ типичан примерак уметника свога доба и оличења бергсоновско-ничеовске, виталистичко-интуитивистичке представе о човеку: страдалник, болног и мартиријског сазнања којег је живот поломио и у коме се он постепено изграђивао и мењао као личност. Из тога су произашле и његове естетичке замисли, тј. његов захтев да у свему види „живу акцију и искуство, и речи којима се кондензује живот”.

Бегићева монографија *Јован Скерлић — животи и дело* чита се и данас, пола столећа како је настала, као узбудљиви документарни роман који је рађен на основу података, преузетих из критичаревих бележница, из писама и сведочења, на основу увида у тадашње листове и часописе. Читалац прати јунака монографије од времена рођења у породици београдског израђивача шешира, чија је мајка интелигентно створење, рано нападнута болешћу. Присуствује његовим дечачким и гимназијским данима када се показује његов дар сатиричара, песника и најпосле даровитог критичара. Стиче увид у његове политичке идеје и неспоразуме на ондашњој левици, као и у период његових студија, најпре у Београду, а потом у Лозани и Паризу. Види се како се рве са средином која нема разумевања за његове подухвате и визије. На једном месту Бегић говори о критичним Скерлићевим годинама између 1903. и 1908. године кад је „радио у правом људском осињаку, без разумевања у породици, без признања у јавности, најчешће у пуној самоћи”.¹⁵

Нарочито је интезивна Скерлићева драма после 1910. године, тј. пред и у време Балканских ратова. Тада Скерлић уобличава своје велике пројекте историје српске књижевности од 18. века до најновијег времена и тада је изложен и најжешћим нападима, а слуги неповољан развој историјских догађаја, осећа им дах и присуство пре него што су стварно наступили. Тим околностима, а и жељом да учествује у обнови и препороду нације на рационално образложеним основама, тумачи

¹⁵ Исто, 136.

Бегић Скерлићеве тадашње нападе на песнике за које му се учинило да су носиоци декаденције и заразе (Владислав Петковић Дис и Сима Пандуровић). Још једну околност наводи Бегић да би оправдао Скерлићеве оштре иступе, посебно против Дисове поезије. Конзервативна књижевна јавност била је означила Скерлића, који је пре тога био главни носилац афирмације писаца свог нараштаја, а то значи и модерних тенденција у тадашњој српској књижевности, да упућује књижевне ствараоце у смеру декаденције и кварења. Скерлић је иступио оштро да би доказао да није тако. У време Балканских ратова, згрожен сликама рањеника и опште беде, неповољно је ценио претерану заокупљеност собом писца у причама *Сайуџиници* Исидоре Секулић. Дакле, према Бегићу, Скерлић, који је и сам био човек интуиције и осетљивости за ново, устукнуо је пред стварним дешавањима и оборужао се разбором и рационалистичком догмом којима се бранио од снажног осећања ране смрти и мањка времена да позавршава велике послове.

Међутим, Бегићева монографија о Скерлићу није узбудљива само као романсирана слика једног снажног и интелектуално надмоћног појединца, већ и као дело у коме је његов аутор профилисао свој концепт српске књижевности почетком 20. века у међународном контексту. Бегић се, наиме, тумачећи оквире Скерлићеве естетичко-филозофске концепције, посебно задржао на његовом односу према рано преминулом француском филозофу Жан-Мари Гијоу, о коме је писао и преводио га. Према Бегићу, Гијоова апотеоза живота у непосредној је вези са Ничевим евокацијама витализма, а претходила је Бергсоновој визији покретачких снага животног елана. У тим релацијама конституисала се тада, почетком 20. века, тзв. филозофија живота која је регулативна идеја тог времена и стоји у позадини како слављења експресије снаге, тако и деморализације због недосегнутости апсолутног живота. Та идеја господарећа је у оном времену и у српској култури „када је управо виталистички посибилизам био линија успона српске књижевности његовог времена”.¹⁶

Фиксирањем регулативне идеје једне епохе у књижевности Бегић је створио претпоставке за установљење периодизацијских критеријума који би се заснивали на јединственим принципима и који би доказивали јединство њенога стила и филозофије и који би у подједнакој мери важили за све доминантне жанрове: критику, прозу, поезију и драму. Српском драмом почетком столећа Бегић се није бавио, али јесте, и то интензивно са остала три жанра. Донекле ослањајући се и на

¹⁶ Исто, 105.

Скерлића, Бегић је дошао до закључка да су импресионизам и симболизам два покрета и стила којим се може означити заокрет у тадашњој српској књижевности најмлађе генерације писаца. Критика и проза, према Бегићу, биле су у знаку импресионизма, а поезија симболизма. И то највише зато што је у прози, због њене жанровске специфичности, једино била прихватљива импресионистичка техника која је омогућавала додир са стварима и стварношћу, али у знаку растварања и треперења боја и тонова и произвођења чулних сензација поливалентног значења. Критика се ослобађала објективизма филолошке методе и такође полазила од утисака који је потом разлагала у поступку тумачења дела и писаца. Свакако, Бегић признаје да епоха „нашег импресионизма и симболизма од 1910. до 1914. доноси појачање унутарњег интензитета и животне реалистичности садржаја и слика”,¹⁷ али он тај интензитет и животни елан сагледава у оквиру два тада модерна стила. И Бегић овде тачно означава границе таквих тенденција са самим почетком новог столећа и избијањем светског рата непуну деценију и по после тога. Пре тога у истом тексту он антиреалистичке тенденције импресионизма и симболизма веже за крај 19. века, што изгледа да противуречи једно другоме.

Међутим, ако би се прихватило разграничење у другим средњоевропским књижевностима и увео термин неоромантизма за деведесете године, лако би се превазишле те противуречности и не би било тешко објаснити зашто је толико неоромантичарских тема, жанрова и историзација у прози и поезији тога времена крајем 19. века. Најбољи пример два различита стилска обрасца у две деценије на преокрету столећа пружа поезија Јована Дучића крајем 19. и почетком 20. века, а као илустрације могу послужити и разлике у наивистичком стилу и сентиментализму раних и доцнијих остварења писаца који су своју зрелост потврдили почетком 20. века (Ђипико, Домановић, Станковић, Кочић), као и сличне творевине реалистичких писаца (Сремац, Веселиновић), а и оних који су искључиво тада писали неоромантичарски (И. Вукићевић, Д. Илић). Требало је мало напора, па да се дође до закључка како је проза најмлађе генерације од чистијег импресионизма и романтичарског наивизма деведесетих година еволуирала према једном облику неонатурализма изразите симболичности почетком века. Бегић чак у више наврата и помиње ту комбинацију као својство младе прозе тога времена, у којој се „хармонизује ружно-

¹⁷ М. Бегић, „Тезе о књижевности српскохрватског језика”, *Раскршћа* III, *Дела* IV, 194.

ћа са лепотом, када се натуралистичка слика прожме симболом”,¹⁸ али је не уводи у периодизацијске схеме.

И то ипак не ремети Бегићеву доследност у одбрани иновацијских вредности и песничких и прозних творевина у српској књижевности почетком 20. века и у одбацивању повлачења линија разграничења између симболистичке поезије и реалистичке прозе које је својствено српској књижевној историографији од Савковића, Глигорића, Вученова до Деретића. Приказујући Глигорићеву књигу *Огледи и студије*, Бегић се још 1960. године на деликатан начин дистанцирао од универзалистичког схватања појма реализма: „Глигорић је дванаест највећих српских приповедача 19. и 20. вијека назвао ’српским реалистима’, а да није у својој књизи нигдје ни историјски ни естетички образложио своје схватање реализма. Ми тешко можемо видјети разлог из којег не бисмо и све савремене приповедача (из нове књиге) могли прикључити реалистима, ако смо то учинили са Станковићем и Кочићем.”¹⁹ Бегић епоху почетком 20. века види као јединствену стилску целину и као покрет најмлађих окупљених око истоветне филозофије живота.

Такво гледање на једно време у српској књижевности почетком 20. века, формирано пре педесет година, омогућило је Бегићу да у монографији о Скерлићу постави теоријске основе за једну тада на нов начин схваћену историју књижевности тога времена. У монографији о Скерлићу Бегић је презентовао грађу и поставио темеље за књижевноисторијско тумачење тадашње српске књижевности. У три обимне есејистичке расправе (о Дучићу, Кочићу и Станковићу) Бегић је разрадио идеје које су садржане у монографији *Јован Скерлић — човек и дело* и тако још тада профилисао модерну представу о српским писцима и делима те епохе и своја тумачења детаљно образложио и показао у чему је суштина његовог начина анализе дела изнутра.²⁰

Есеј *Модернистичка зама Дучићева* (1956) први је текст који је Бегић објавио после расправе *Уз Мајош-Скерлићево наслеђе*. Бегић је писао о Дучићевој поезији у време када је

¹⁸ М. Бегић, *Јован Скерлић — човек и дело*, 106.

¹⁹ М. Бегић, „Један вид наше књижевне критике” *Раскрића* II, *Дјела* III, 169.

²⁰ Бегић је намеравао да напише још и есејистичку расправу о Иву Ђипику да би комплетирао своје погледе на тројицу приповедача који су представљали својим делом импресионизам у српској прози почетком 20. века. Ханифа Капицић-Османагић каже да је Бегић „одавно хтио да сачини књигу о писцима са смјене вијекова” и ту једино помиње Ђипика („са још неким другим прозаистима о којима је хтио писати (Ђипико)”) (Х. Капицић-Османагић, *Дело Мидхаша Бегића*, М. Бегић, *Умјетност приповиједања, Miscellanea, Дјела* VI, 758).

то мало ко чинио и кад је тај песник био анатемисан и политички и критички. Некадашњи надреалисти, који су доминирали у јавности средином педесетих година, оспоравали су Дучићеву неокласицистичку поетику и јевтини, како су сматрали, песнички снобизам, а у те оцене обавезно је улазила и негативна политичка квалификација Дучићевог понашања за време рата. Бегићев приступ био је из основа другачији. Он је у Дучићу видео, као и Скерлић који је написао и до сада непревазиђену анализу његове прве збирке песама из 1901. године, најзначајнијег српског песника почетком 20. века који је променио смер тадашње поезије и највише допринео њеној трансформацији у смеру европског симболизма. Отуда и наслов *Модернистичка џама Дучићева*, у коме су подједнако значајне и прва и друга реч, чији смисао Бегић подводи под име трећег слова грчке азбуке, а у истој мери га изводи из песме *Гама* из друге збирке из 1908. године. Песма није много позната, али је карактеристична: љубав прелази у мржњу и тешко је разлучити шта је преовлађујуће или је све нешто треће. Ради се о дијалектичком судару осећања и о болном рађању чисте патње. У Бегићевом есеју реч је управо о дијалектици Дучићевог модернистичког песништва које је сродно дијалектичким контроверзама Скерлићевог живота и рада.

Бегић је, што се могло и очекивати, своју представу о Дучићу као модернистичком, односно симболистичком песнику темељно претежно на анализи песама из друге збирке. Из прве је наводио једино стихове из две програмске: *Моја њјесма* и *Пролог*. У овој последњој наслов је преузет из часописа, а не онако како је штампана у збирци, па се може претпоставити да се Бегић није њоме озбиљније ни бавио. Поред те две песме и већине оних из друге књиге, Бегић је навео још неколике настале после и до 1914, међу којима је најзначајнија *Не-џријашељ*, и тек две из 1918. године. Није поменуо ниједну из двадесетих и тридесетих година, за које се данас верује да су најбољи део Дучићевог песничког стваралаштва.

Међутим, Бегић је тачно проценио значајан модернистички домет Дучићеве поетике крајем деведесетих година и у време уређивања *Зоре*, што се може закључити и на основу његове тадашње лектуре страних песника: „Као уредник мостарске *Зоре* Дучић је трошио пјеснички фонд Војислављев идући до самих извора Илићева поетског образовања. Од Пушкина и Љермонтова он иде до Њекрасова, Надсона, Мицкијевича и Јана Неруде. Ако то чини једну страну пјесникова хоризонта, друга се све више протеже преко Нијемаца, Хајнеа и Леануа, до Француза, Ламартина, Мисеа, Готјеа и Бодлера. Тај распон који означава прва Дучићева збирка рјечит је по себи. Чудна

је, али значењем богата појава да је пјесник могао, из свог Мостара, закружити погледом читаву пјесничку Европу. Сви прозни списи и стихови Дучићеви деведесетих година посвједочавају то размицање књижевних хоризоната.”²¹

Али истинско опредељење Дучићево за симболистички поетички концепт Бегић је видео у другој збирци из 1908. године. Он, као што је речено, није препознавао неоромантичарски стил Дучићеве поезије и експлицитне поетике, па и уводничарски карактер претходне збирке из 1901. године, и концентрисао се на оне новости и симболистичке квалитете његове поезије који су се јављали после тога и били рефлекс песникових нових знања стечених у Женеви и Паризу. Бегић није следио двојицу познатих критичара који су више ценили Дучићеву прву него другу збирку песама, о којој је Матош писао врло негативно, а Скерлић је није ни коментарисао. Тек доцније у *Историји нове српске књижевности* Скерлић је изрекао оштру оцену о тој збирци: „Све то, одиста, није банално, бар у досадашњој српској књижевности; у тој поезији има много отмености, склада и финоће, али то угушивање сопствених осећања, изокретање своје природе, жеља бити другачији од осталих, страх од искренности и природности, тражење симбола поштопото, искључиво старање о ефектима који се постизавају комбинацијама речи и гласова, све то чини утисак нечега хладно усиљеног, укочено отменог, и каткада готово прелази у маниризам.”²²

Бегић је приметио да је Скерлић „насупротив самом пјеснику истицао битан значај првих Дучићевих, мање дотјераних али приснијих стихова”.²³ Али он није пошао за Скерлићем — тако би онемогућио самога себе да истакне новину и вредности онога што је песник донео са свог пута у свет. Зато Бегић одрешито каже: „Пјесме из 1908. биле су нов вид Дучићева стварања, домет и граница једног новог поетског стила. То је било пјесничко савршенство у предидијељеним размјерама, посљедња ријеч једног новоестетског доживљаја, идејног погледа и изражајног метода. То је пјесничка мјера која може бити више или мање савршена, али не може прећи преко властитих стваралачких основа. Дучићево дјело као пролазну вриједност српског модернизма могли су превазићи само нови пјесници, подобни Дучићеву таленту, али с новим стваралачким импулсима.”²⁴

²¹ М. Бегић, „Модернистичка гама Дучићева”, *Раскрића I, Дјела II*, Сарајево 1987, 159.

²² Ј. Скерлић, *Историја нове српске књижевности*, Београд 1953, 437.

²³ Оп. цит., 163.

²⁴ Исто, 163/164.

Бегић је био свестан да су Дучићу као песнику могли бити ближи Готје него Бодлер или Верлен од Рембоа, али је Дучићеву поезију поредио првенствено са Бодлеровом. Чак је и Дучићеву блискост са католичанством довео у везу са тим француским песником: „Као и сви бодлеровци, Дучић је вјерово да је хришћански мит основ и извор европског умјетничког стила. Зато је и њему, Србину и православцу, католичанство занимљивије, обликовано богатије и привлачније од православља. Православни Балкан је 'данас турска пустош'... Латински гениј му је ближи од грчког: 'Атина је узвишенија, али нам је Рим ближи' (Писмо из Италије).”²⁵

Но, паралела са Бодлером била му је неопходна да би показао како Дучић није само песник који склада савршене стихове него и стваралац снажно уочљивих драматичних судара у своме бићу који одражавају дијалектику његових крајности. Као пример како се песник у часовима сумње уздизао бодлеровски „изнад самог дучићевског манира, ерудиције и формалног мајсторства”, Бегић је навео песму *Непријатељ*, а слична јој је умногоне и поменута *Гама*. Тако је Бегић, истичући Дучићев аутентични симболизам, односно модернизам спасавао песника од њега самога и од тадашње и пређашње критике која га је жестоко оспоравала. У закључку је поентирао Дучићев бодлеровски трагизам: „Дучићева 'гама' бруји најдубље тамо гдје бодлеровска маска постаје неодржива, гдје се гомилају питања без одговора и расте људска тјескоба и немир без наде и предаха. Пјесник најдотјеранијих стилизација, најкомфорнијег дилетантског штимунга, постајао је истински велик када је посумњао у тај свој властити пјеснички комфор, када је ставио знак питања над својим сопственим животним и пјесничким митовима. Дучић је својим сљедбеницима предао у аманет, у својој богатој пјесничкој 'гами', и квасац немира, сумње и очаја, трагичног, али истинског пјесничког сазнања о промашености сваког самољубља и испразности сваког дилетантизма.”²⁶

На Дучићевом примеру Бегић је, следећи своје идеје из претходне есејистичке расправе *Уз Мајшоу—Скерлићево наследство*, које је уобличио до краја у монографији *Јован Скерлић — човек и дело*, показао у чему су новине српске поезије почетком 20. века које су донеле заокрет и прихватање симболичке поетике (*Техника пјесничког симбола основна је новост Дучићева стиша*). О другим тадашњим песницима није писао. Требало је још да покаже на примерима шта се десило у исто време са

²⁵ Исто, 166/167.

²⁶ Исто, 182.

прозом и да њима илуструје своју визију српске књижевности почетком 20. века: њено стилско и идејно јединство. Учинио је то десет година касније кад је објавио расправу *За њрисџуј дјелу Петра Кочића* (1966).

У суштини, тумачећи Кочићево дело, Бегић је био на истој линији настојања да покаже како је оно, и поред наизглед традиционалне технике и удела стварних података у креирању приповедачке визије и наративне технике, на свој начин модерно и уклапало се у координате духовних, стилских и приповедачких замисли и идеја у српској књижевности почетком 20. века. И пишући о Кочићевој прози Бегић разрађује своје мисли из студије о Скерлићу и из расправе о периодизацији српске и хрватске књижевности, односно указује на сликарске вредности Кочићевог писања у стилу импресионизма и на снажно присуство филозофије живота у његовим размишљањима и експлозивним емоцијама. Посебно је ову последњу црту у Кочићевим причама наглашавао Бегић: интензивно осећање живота које узрокује насртљиву чежњу и појачану реалистичност слике. Филозофију витализма Бегић доводи у везу и са чињеницом да је Кочић студирао у Бечу где је изучавао славистику: „Ма како изгледала обична, ријеч *живој* садржи и историјски естетичку ознаку Кочићева времена. Тежњом да се животу да пуна ријеч, досегне неухватљиво језгро бића, генерација Кочићева зацртала је свој пут на нашем језику новином књижевног израза. Постојали су и шири животни и историјски подстицаји да та књижевна епоха ставља тежиште свога рада, насупрот приповиједној ширини дјела у претходном реалистичком раздобљу, на интензитет књижевног израза, напон садржаја и облика. Тај књижевни витализам неодвојив је и од развојних захтјева и од животних потреба наше средине у том времену да се искаже непосредније и до краја као засебност која све више постаје свјесна себе, своје историје, природом и наслједством засноване људскости.”²⁷

Полазећи од те кључне тезе, Бегић је истакао три основна својства Кочићевог дела, у коме се „остварује особена синтеза модерног стила и народног извора и мотива”. Прво је упечатљивост његових слика и пејзажа у којима трепере светлости и боје и осећа се дах планинске природе. Друго је „идејна усмјереност на реалистичку оштру слику савремености”. Једино је поводом Кочића Бегић употребљавао израз реалистичности, подразумевајући под њим натуралистички живо присуство реалности у делу његових прича и наглашену језичку експресију

²⁷ М. Бегић, „Књижевно дјело Петра Кочића”, *Умјетности приповиједанья, Miscellanea, Дјела VI*, 145.

у њима. Треће је хумор који је моћно средство у језичком изразу самога писца, а исто тако његових личности којим се бране од насртљивости власти или тегоба живота. Невоље их натерују да двосмисленим хумором прикривају властиту истину и жаоке садржане у свакој њиховој речи и исказу.

Писање о српској књижевности почетком 20. века заокружио је Бегић обимном есејистичком расправом *Поетска чиствоћа „Нечисте крви” Борисава Станковића* (1971), где је изложио још једанпут своје погледе на српску прозу почетком 20. века, а исто тако демонстрирао властити метод анализе раздељен у три ступња: импресија, структура и дијалектика. Такав метод претпоставља пуно саживљавање са текстом и реинтерпретацију његовог смисла и структуре и то изнутра. Зато Бегић и почиње анализу навођењем једног унутрашњег фрагмента романа и на његовом примеру показује преливе боја и звукова у слици, односно пример продоховљеног станковићевског импресионизма. Спонтаним следом асоцијација Бегић прелази знатан део Станковићевог приповедачког дела да би показао у каквој визири се преламају слике и сећања у осетљивим свестима његових јунака.

Међутим, главна теза Бегићеве есејистичке расправе о најзначајнијем Станковићевом романсијерском делу садржана је у тврдњи да роман није једноставно проширење приповедака, већ нова структура која је захтевала сложеније операције при размештају делова у јединственој композиционој целини. Зато је Бегић поредио прву верзију из 1900. године, која је била штампана као приповетка, са доцнијим романом, а при том упутио читаоца на јединствени лик главне јунакиње која, са својом искошеном свешћу и снажном вољом, репродукује биће самога писца. Такав лик, из чије свести излази текст дела, иако је исприповедан у трећем а не првом лицу, могућ је једино у роману.

У лику Софке, која представља синтезу свих Станковићевих женских ликова, писац је успео да уобличи рељеф романа чији се интензитет заснива на драматици јунакињине крви која се прочишћава патњом и само дело чини флуидним и симболичним и поред местимичне натуралистичке агресивности нагона. Поникла из „нечисте крви” Софка се патњом уздиже до степена кад чистота постаје трагичан осећај немогућности икаквог остварења изван сна и трпљења.

Разрађујући своје читалачке представе о *Нечистој крви*, Бегић је наводио и мишљења критичара и настојао да води дијалог с њима, а да истовремено објасни властити метод асоцијативног разлагања дела у које се уноси много емоција. На тај начин је хтео и да исправи тврдњу Милана Богдановића да

„Станковић своје текстове непрестано тумачи”: „Израз тај наводи на емпиријску реалистичност, и рационалност, која није уопште у средишту пишчеве пажње, која, напротив, осим у смислу реченичких допунских јасноћа и разбистрења израза, нема никад претензије реалистичких писаца да разјасне људске појаве, да рационално коментаришу своје писање: Станковић је досљедни пјесник, то јест, прегалац тминских дубина људске егзистенције, с једне, а досљедни посматрач преображајних слика и облика своје материје. Он је видовни захватник људских понора којима нема рационалних адекватација у писању изван интуитивног бљеска метафоре и посизања невидљивих унутарњих веза међу више или мање удаљеним појавама живота, свијести и подсвијести. Он није никакав превратник у вањском изгледу текстова, у техници и устаљеној концепцији приповједног писања: хронологија, биографија, радња, ликови, драматика, то су темељнице и његових текстова као и приповједача српских прије њега. Али разрада утисака превазилази све што је раније написано.”²⁸

Бегић је заокружио своје анализе *Нечисте крви* тврдњом да Борисав Станковић, попут Скерлића, Дучића и Кочића, представља зачетника модерне српске књижевности који је превазишао и реализам и неоромантизам својих претходника вишим обликом њихове синтезе, захваљујући чему је дубље од њих ушао у поре људског бића и у разумевање тајни природе и појединца.

Истовремено је Бегић дао завршну форму своје концепције модерне српске књижевности почетком 20. века. И то на најбољи могући начин. Ни у једном другом Бегићевом тексту, па ни у студији о Скерлићу, не примећује се такво поистовећивање критичара и есејисте са предметом своје анализе. Бегић иде, како би сам рекао, изнутра дела и дуж текста прати радњу и личности (посебно Софку) и интерпретативно оживљава роман са ретким ужитком пребирајући по појединоцима и настојећи да постигне непосредност казивања која је својствена материји самог романа кад се чини да свака Станковићева „реченица личи на свјеже месо које још увијек живо подрхтава”.

Текстом о Станковићу Бегић је престао да пише о српској књижевности до 1914. године и углавном се окренуо појавама и писцима из међуратног периода који су продужили да стварају и после тога или су своја најзрелија дела објављивали првих неколико деценија после рата. О њима је Бегић писао као критичар и есејиста који говори о појединцима и њиховим де-

²⁸ Исто, 134.

лима, али без уобличене представе о општим својствима епохе и њеног доминантног књижевног стила. Могло би се пре рећи да је сада пратио појаве и писце „са траке времена”, одабирући их више према потреби коју му је налагала уредничка функција у *Изразу* или неки јубилеј или дело које је изазвало шири интерес ондашње читалачке публике.

III

Ипак, могу се издвојити две групе Бегићевих текстова који су тематски везани за проблем критике и критичара или за коментаре Андрићевих дела или за питања која су у вези с њим. Интересовање за дела критичара наметало је, вероватно, претходно бављење Скерлићем и његовим делом. Бегић је знао колика је била важност критике у српској књижевности и после Скерлића и критичари су били ти који су учествовали у променама и акцијама нових покрета и у дискусијама које су се водиле између два рата. Прву дужу расправу о критици и критичарима објавио је Бегић у прва три броја часописа за књижевну критику *Израз*, који је управо био покренуо 1957. године, и назвао ју је *Међу књижама критике 1956 (од импресије до структуре и дијалектике)*. Доцније је тај рад уводни у другу књигу *Раскршћа*, али са замењеним насловом и поднасловом. Управо то и јесте карактеристично за тај текст што Бегић, анализирајући књиге српских критичара (од хрватских су заступљени једино Шиме Вучетић и Влатко Павлетић), дефинише властити критичарски метод који се изражава у тријадној смени поступака импресије, структуре и дијалектике. Међу књигама критика које је Бегић ту коментарисао наша су се дела Милана Богдановића, Велибора Глигорића, Марка Ристића, Душана Матића, Пера Слијепчевића, Исидоре Секулић. О тим ауторима Бегић ће писати, разним поводима, и доцније, а том списку додаће још имена Станислава Винавера, и својих тада сарајевских колега Бошка Новаковића и Славка Леовца. При том ће проширити или ублажити оцене, али ће остати на нивоу свог захтева да критика није и не може бити само ствар суђења и пресуда, већ, пре свега, обазрива анализа начином асоцијативних повезивања и благих отклона од оног што се сматра промашајем или наносом критичарске свести укорене не у догми и систему.

Најзанимљивија су у тој расправи Бегићева разматрања књига двојице некадашњих надреалиста: Марка Ристића *Људи у невремену* и Душана Матића *Анина балска хаљина*. Душан Матић је могуће од свих био најближи Бегићу асоцијативним

стилом и слободним поигравањем које не признаје ограничења догми и унапред прихваћених строгих начела. Према Ристићу је знатно суздржанији него што ће бити касније кад буде представљао удео његове теоријске мисли у часопису *Данас* или кад буде анализирао његову поему *Пешчани саџи* крајем седамдесетих година. Тада је био наглашенији Бегићев идеолошки став него што је то могао бити средином педесетих година.

У то време педесетих година Бегић је надреализам, чији је Ристић програматор и теоретичар и најбоље је изражавао његове доцније метаморфозе, помињао са резервом и био је убеђен да је „као правац оставио ипак мање трајних вриједности и од симболизма”, а „најпознатију естетску тенденцију нашег надреализма поетски је на свој начин уобличио српски независни пјесник Растко Петровић”.²⁹ Такво убеђење произилазило је из Бегићевог става да су идеологије и поетике покрета пролазне, а да је песнички једино жива и делатна творевина обдареног појединца. Доцније, међутим, Бегић је видео Марка Ристића као човека који је дијалектици надреалистичке побуне дао епистемолошка значења с ослонцем на достигнућима психоанализе.

Писање Милана Богдановића о Крлежи из ране расправе о књигама критике уклапало се у доцнија Бегићева разматрања његове улоге у часопису *Данас* и уопште као критичара који је подржавао писце авангардне формације двадесетих година, а после, из идеолошких разлога, упутио им оштре прекоре. Бегић прихвата Богдановића и као Скерлићевог ученика који је у нечему превазишао свога учитеља. У сличној визури видео је Бегић и Велибора Глигорића као и Богдановића: „Али док је Богдановић можда више освајао чврстином суђења и готово кристалном срезаношћу свога израза, Глигорић је представљао еластичну форму стварања, прилагођену пригодним тренутцима, личним афинитетима, облицима текстова с којима се суочавао.”³⁰

У доцнијем осврту поводом Глигорићеве књиге *Огљеди и студије* и *Сусрећи* Бошка Новаковића Бегић је поштрио свој суд о Глигорићу имајући у виду његову универзализацију појма реализма. Тада га је сместио у репрезентантне универзитетске критике (иако тај појам не употребљава) која је ограничена једним углом гледања на проблеме књижевности и књижевне критике и њене праксе. У том кругу критичара, који су познати и као професори универзитета, нашли су своје место Бо-

²⁹ Оп. цит., 14.

³⁰ Исто, 11.

шко Новаковић и Славко Леовац. Као и о Глигорићу, Бегићеве оцене о њиховим књигама врло су избалансиране и афирмативне, али у позадини свега реченог осећа се критички прекур у виду тврдње да је „понесеност и ријеч одлика Новаковића”, и да је понекад „био књижевно слаб према малима и књижевно слабима”,³¹ или да је Леовца занимала психологија стварања а не створено дело.

Безрезервно је Бегић отворен и симпатички предан остварењима троје есејиста који су му блиски и начином аналитичког писања, и упоредним повезивањем књижевних појава, али и слободним асоцијативним стилем однегованим културом и знањем. Били су то Перо Слијепчевић, Исидора Секулић и Станислав Винавер. О *Сабраним огледима* Пера Слијепчевића и о књизи *Говор и језик културна смотра народа* проговорио је у раној расправи о књигама критике у 1956. години. Доцније је у пригодним есејима продубио своје некадашње утиске, док је о Винаверу писао поводом књиге избора његових текстова под насловом *Надбрамајшика*.

Бегића су морали да привуку троје сјајних есејиста. И они су истраживали раскршћа различитих култура и књижевности и књижевним феноменима су приступали са знањем научника и осетљивошћу песника. За Бегића је могао да буде узор њихов методолошки поступак који се темељио на импресијама разрађиваним слободним асоцијативним стилем у анализама у којима се разлаже склоп дела или реконструише свеобухватно одређени књижевни феномен. У анализе су улагали цело своје интелектуално и емотивно биће, као што је то чинио и Бегић, који је у сваком од њихових дела проналазио специфичности угла гледања на предмете тумачења и јединствени стил. У Слијепчевићевом начину писања откривао је, на примеру есеја о Његошу, „спој знања, стила и надахнућа”.³² Рећи ће за дело Исидоре Секулић да га је „створила умјетничка мисао без засова, увијек отворена, модерна у тражењима, увијек завршена и класична, коначна у остварењима”.³³ За Винавера ће изнети тачно опажање које открива суштину његовог есејистичког писања: „Свуда он тражи своје идеално замишљено отеловљено стање пласмичке неочврслости духа којом би се одбранио од система и калупа. Зато је ваљда било неизбјежно да Винавер, као есејист-књижевни критичар, усредреди своје напоре око

³¹ М. Бегић, „Један вид наше књижевне критике”, *Раскршћа* II, *Дјела* III, 158.

³² М. Бегић, „Стилски захват Пера Слијепчевића”, *Раскршћа* II, *Дјела* III, 212.

³³ М. Бегић, „Око дјела и имена”, *Раскршћа* II, *Дјела* III, 204.

питања стила и језика, не дјела и облика.”³⁴ Управо су антидогматизам, полет маште, моћ ерудиције и осећајности квалитети које је Бегић откривао у есејистичким делима Исидоре Секулић, Пера Слијепчевића и Станислава Винавера.

Бегић је, међутим, највише пажње посветио писцу који је сличне духовне и стваралачке конституције као и ови генерацијски му сапутници и на сличан начин је писао своје аналитичке есеје, али је његово стваралачко дело превасходно фикцијског карактера, тј. чине га поезија, приповетке и романи. Тај писац био је Иво Андрић и збир од неколико текстова о њему чини другу највећу тему, поред критике и есејистике, Бегићевог писања о српској књижевности новијег времена. Бегић је сам у једном интервјуу објаснио свој однос према Андрићу, а у *Дјелима* штампана су и два топло интонирана писма која му је Нобеловац упутио. Упознао се с Андрићем 1955. године, а њихово познанство продубило се доцније док је Бегић уређивао *Израз* и објавио му неколика записа. Бегић још каже: „Мој текст о *Госпођици*, онда објављен, веома је цијенио, ваљда због покушаја да се утврди цјелина опуса, а можда због извесних упоређења са страним писцима Stendhalom и Толстојем.”³⁵

Андрић је имао разлога да цени Бегићев рад о *Госпођици* који спада и данас, после педесет година, у најбољи појединачни критички осврт о томе роману. Анализирајући *Госпођицу* Бегић је, супротно од општег става тадашње критике, утврдио да је то „дјело модерног класицизма”, а „модерност тог класицизма састоји се у захвату, избору умјетничке материје из које израста лик јунакиње”, а „велика модерна одлика Андрићевог писања састоји се у хармонизовању социјалног, историјског и психолошког елемента”.³⁶ Бегић указује на модерност једног дела које је било оцењено као промашај и остварење написано традиционалном реалистичком техником. Бегић, међутим, као и кад доцније тумачи *Нечисћу крв*, прати поступно драмске преображаје главне јунакиње у напетим околностима Првог светског у Сарајеву а после рата у Београду. Рано јој отац умире и јунакиња доживљава успон, ствара оклоп тврдичлука око свог женског лика, стиче богатство и погрдни назив Шајлока у сукњи, да би на крају претрпела финансијски и морални суноврат и смрт. Извлачећи описном анализом пре-

³⁴ М. Бегић, „Уз Винаверову *Надџрамајкику*”, *Раскршћа* II, *Дјела* III, 223.

³⁵ К. Прохић, „Разговор са Мидхатом Бегићем”, у: М. Бегић, *Умјетности иривојивједања*, *Miscellanea*, *Дјела* VI, 493.

³⁶ М. Бегић, „Роман *Госпођица* у дјелу Иве Андрића”, *Раскршћа* I, *Дјела* II, 197.

судне моменте из живота главне јунакиње и историјског контекста у коме се формирала и израсла, Бегић ће закључити да роман *Госпођица*, као дело модерног класицизма, није слабији од осталих Андрићевих остварења.

И други Бегићев осврт о збирци кратких прича *Лица* проишао је из сличног отпора према једностраном и поједностављеном оцењивању једног наизглед периферног Андрићевог дела. О томе Бегић говори у поменутом интервјуу и каже да је о *Лицима* писао из истих разлога као и о *Госпођици* — „јер се чак то дјело сматрало у критици за подбачај и промашај”. И заиста, у осврту Бегић апострофира ту врсту пресудилачке критике: „Одувијек је у нашој, нарочито српској, критици било тог надметачког из спорта позајмљеног система по којему књижевник, као атлета на вратилу, има или да пребаци своју сопствену мјеру или да се повуче са књижевног игралишта, међу публику.”³⁷ Бегић је пошао обрнутим путем, избегавајући да суди о делу, али зато настојећи да покаже, на основу анализе појединости и вредности скривених иза реалистичке фактуре и анегдотског садржаја, како су Андрићеве кратке приче сугестивне наративне творевине које зраче невидљивом лепотом и складом. Приче *Лица* показују, према Бегићу, како се Андрићев јунак из предметног света преноси у свет илузија и непостојања, доспевајући тако „у предворја пјесничке симболике, дубоког значења”.³⁸ Бегићево мишљење о *Лицима* потврдио је Војислав Ђурић обимном и документованом расправом *Најновија Андрићева проза*.

У два есеја, *Покушај о генези Андрићева облика* (1962) и *Естетски хуманизам Иве Андрића* (1972), Бегић је заокружио писање о Андрићу и то проблемским обухватом целокупног дела. У првом есеју Бегић је асоцијативним есејистичким начином, са ретким надахнућем, говорио о настајању Андрићевих облика и ликова и о њиховим метаморфозама. Андрићеве ликови су носиоци знања о трагици љубави и лепоте. Јер: „Љубави су коријени у тамним противностима свијета на чијим спојевима сагоријева жбука скамењених закона и предрауда: празнично изједначавање облика духа и тијела, које се баш зато остварује у магновеним тренуцима суочења кад вањски свијет тоне у разбистреним очним дубинама.”³⁹ Бегић, поредбама са ликовним уметностима, а уз ослонац на есеје *Ликови* и *Разговор са Гојом* показује како приповедач ствара, како

³⁷ М. Бегић, „Иво Андрић: *Лица*”, *Раскршћа* II, *Дјела* III, 303.

³⁸ Исто, 307.

³⁹ М. Бегић, „Покушај о генези Андрићева облика”, *Раскршћа* II, *Дјела* III, 323.

каже у наредном есеју, „књижевне ликове који стреме да постану нијеме слике и статуе”, „а својим сликама даје обрт својствен ликовним умјетностима”.⁴⁰

А ако је у претходном есеју Бегић настојао да покаже како настаје облик и лик, у другом, *Естетски хуманизам Иве Андрића*, заинтересован је за природу Андрићевог става и мишљења како се манифестује у појединим делима и у свеукупном остварењу. Бегић наглашава како је таква врста уметности каква је Андрићева „апсолутни хуманизам, који има у виду цијела човјека, у коме се цијелина људска огледа”.⁴¹ Међутим, етичко-естетска идеја, како је Андрић обликује, а Бегић експлицира, не може се схватити изван облика, односно независно од транспоноване грађе у приповеткама и романима. Зато се и у овом есеју Бегић враћа Андрићевим облицима и подразумева укупно пишчево дело док формулише тезу о специфичној врсти естетског хуманизма: хуманизма који се заснива на идеји постојања хармонизоване уметничке форме једино способне да производи зрачења и значења.

Бегићеве осврти и есеји о Андрићевим делима спадају међу најбоља остварења те врсте у времену у коме су настајали. Посебан је угао његовог приступа Андрићу који је овај са задовољством прихватио; није процењивао и оцењивао вредности дела, за које се верује да су несумњиве, већ је пратио метаморфозе облика и слика, уживљавајући се и уживајући у њиховом савршенству и дубини. Била је то аналитичка есејистика која се напаја делом и са респектом и уважавањем следи његове промене и прелазе из једног облика у други.

Уосталом, на такав је начин Бегић писао и о другим тадашњим српским писцима. Тих текстова је релативно мало, али су личности значајне. Поготово је мало Бегићевих коментара песника и може се рећи да је есеј о Дучићу једини његов целовит рад о једном српском песнику. Панорамски је представљао и Миљковића паралелно са Елијаром и Иваном Гораном Ковачићем (*Имена са раскршћа*), приказао је поему Марка Ристића *Пешчани сајт* и пригодно коментарисао песме Оскара Давича. У есејистичкој расправи о Башлару *На изворишту ијесничких слика* Бегић је говорио узред и о поезији надреалистичких песника Душана Матића, Оскара Давича и Милана Дединца. Све су то, ипак, теме узете „са траке времена” и плод су читалачке знатижеље, нужде или друштвене обавезе. Нигде се ту Бегић није уживео са толико преданости у ткиво

⁴⁰ М. Бегић, „Естетски хуманизам Иве Андрића”, *Раскршћа* III, Дјела IV, 295.

⁴¹ Исто, 300.

једне поезије, нити са жељом да је представи (макар један њен део) свестрано, у координатама песничких вредности и доминантних поетичких идеја у српској и француској књижевности, као кад је писао о Дучићу.

Зато је за читаоца, који следи Бегићеве текстове о српским писцима у шест књига *Дјела*, изненађење кад наиђе на приказ драме Милоша Црњанског *Конак*. Бегић је често помињао Растка Петровића и он му је био близак непосредношћу израза, неспутаним емоцијама и занемаривањем прихваћених конвенција. Црњански није био ни приближно тако чест у Бегићевом речнику, а већ 1959. године пише о његовом *Конаку* који није ни драма ни комедија, а јесте и једно и друго. Из текста осврта се може закључити да је Бегићу блиска поезија и проза Црњанског, поготово поетски роман *Сеобе*. О њима Бегић не говори, али зато свестрано анализира драмску структуру *Конака*, прецизном драматуршком и типолошком квалификацијом драме, а с тим у вези са јасним разграничењем сценске радње и ликова. Бегић *Конак* доводи у везу са историјском драмом Ђуре Јакшића и Лазе Костића који су, захваљујући митовима, могли да пронађу одговарајућа драмска решења која су недовољна за модерног песника какав је Црњански. Зато се Црњански опредељује за драмски текст ревијалног карактера који је на граници између драме и комедије. То му је омогућило, према Бегићу, да психолошки изнијансирано и историјски уверљиво прикаже лажни монденски сјај, сирови и брутални миље и прикривену беду убијеног краљевског пара. Учинио је то Црњански поделом текста драме у пет сценски заокружених делова који покривају пет важних тачака у владавини и љубавној драми-комедији последњег Обреновића. Осврт о *Конаку* једини је Бегићев текст о једном драмском делу, па је утолико значајнији за његово писање, поготово је упечатљива бистрина језика и појмова којима је написан.

Највише афинитета показивао је Бегић, макар кад је о српској књижевности реч, за критичаре и прозне писце, односно романсијере. Шездесетих година писао је о делима двојице њих који су тада били у жижи читалачке јавности: о роману *Бексџива* Оскара Давича и о романима *Деобе* и *Бајка* Добрице Ћосића. О *Бексџивима* и о *Бајци* расправљао је заједно са *Киклојом* Ранка Маринковића и *Дервиш и смрт* Меше Селимовића у тексту под насловом *О четири романа*, док је *Деобе* анализирао знатно раније (*У зорама, на хоризонџима*).

Посебно је занимљиво Бегићево писање о Ћосићевим романима у време кад су се појављивали из штампе и још није било формирано мишљење о њима. У *Деобама* Бегић је истакао изненађење које је Ћосићева трилогија представљала кад

се јавила после два претходна романсијерска дела. Уместо, према хронолошком редоследу, очекиваних романа из даље прошлости Србије, појавило се дело чија је тема четништво и проблем деоба у тешким ратним условима. Од теме и проблема романа Бегића је више интересовао Ћосићев експеримент са формом: монтаже филмске технике, симфонијске оркестрације сцена, језичке експресије подвести и стилска разуђеност. Бегић је био убеђен да је такав експеримент са формом незамислив без претходног надреалистичког искуства. А експеримент је био предуслов да буде „конвенционална романескна апаратура описног омотача и коментара уклоњена”.⁴²

Немајући могућности тада ни да наслути како ће се развијати Ћосићево романсијерско дело, Бегић је шест година доцније дочекао Ћосићев роман *Бајка* са одушевљењем као нови пишчев експеримент, као романсирани облик бајке, у коме писац протура моралне и интелектуалне садржаје. Бегић не открива сатирички и антиутопијски смисао романа, али схвата његов критички карактер и усмереност према демаскирању модерне техницизиране цивилизације. Бегићево поверење у комунистичку идеју и у чистоту марксизма није му дозвољавао тада да у *Бајци*, као облику антиутопије, сагледа пишчев лични разрачун са властитим утопијским представама које ће га, после *Времена смрти*, навести да пише серију романа у којима ће, на основу уочљивих и емпиријских података, критички представити дешавања на књижевној левици и у оквиру институција међународног комунистичког покрета.

Бегић је писао своје осврте о Ћосићу и Давичу у време кад су та два писца била у блиској вези и кад су њихова дела представљана у сличној визури остварења чији је циљ стварање новог романсијерског облика, а на основу тековина авангардног европског романа и напуштањем линеарне и описне технике традиционалног приповедачког остварења. Давичов роман био је продужетак његових претходних цикличних дела (*Ђушање, Глади, Тајне*) и говорио је о страдањима комуниста у затворима и уклапао се и у ране Давичове романи (*Песма, Бетон и свици* и *Радни наслов бескраја*). Били су то у основи политички романи у којима се поставља проблем револуције и борбе за слободу. У том погледу нису изузетак ни *Бексџива* и Бегић види и тај роман у континуитету, као и у настојањима пишчевим да и даље експериментише, да уноси у дело репортажне садржаје, а субјективне експресије изводи употребом унутрашњих монолога како би се растеретили нагони и подсвест јунака. Исто тако, Бегић уочава широку скалу Давичових

⁴² М. Бегић, „У зорама, на хоризонтима”, *Раскршћа II, Дјела III*, 265.

језичких проширења и уношење лексичких принова из свих речничких области.

Бегић је са разумевањем и тачно писао о делима два романијера чије су творевине у знаку идеолошких конфронтација и мена средином 20. века, а истовремено су произилазила из жеље њихових твораца да новим романијерским техникама обликују старе теме и дилеме. Писањем о њима Бегић је хтео да потврди и властиту припадност реформисаној комунистичкој идеологији и да покаже како уважава оправданост „борилачког става” у саобраћању са књижевним појавама и личностима. Међутим, има се утисак да то нису прави „његови пијаци”, да су то пре меланхолици и депресивни аналитичари тананих стања личности, какви су Борисав Станковић и Иво Андрић. Због тога су Бегићеве анализе ових стваралаца дубље и свестраније и изведене са пуним поистовећењем и са знатним напонима емоција и саживљавања.

Али и текстови о Давичу и Ћосићу, као и критичарима и есејистима, доказ су са колико је ентузијазма и енергије Бегић приступао српским писцима и делима и то онима кључног значаја и утицаја. Безмало половина Бегићевих текстова о књижевности отпада на српске писце и дела. Скерлићу ту, заједно са темељито урађеним његовим сабраним делима, припада централно место у целокупном Бегићевом раду. Није му без разлога Душан Милачић упутио похвалу писмом за монографију *Јован Скерлић — човек и дело*: „Ви нисте написали књигу само о Скерлићевом делу и животу, него сте дали једну широку фреску која осветљава читаво једно столеће нашег књижевног живота... После ваше књиге неће се за дуго писати о Скерлићу.”⁴³ Можда би се боље могло рећи: неће се писати на такав студијско-аналитички и емотивно-симпатички начин, нити ће било ко покушати да изнова објави Скерлићева сабрана дела. Као што то нико до сада није учинио, нити ће учинити у догледно време.

Бегићево писање о српским писцима 20. века јединствено је и по томе што ниједан критичар несрпске националности није написао о њима толико текстова, нити је са толико преданости говорио о предметима својих анализа.⁴⁴ Као компаратиста по струци, а и залажући се за српско-хрватско зближава-

⁴³ Д. Милачић, Писмо М. Бегићу, „Биљешка приређивача”, *Раскршћа* III, *Дјела* IV, 414.

⁴⁴ Поред навођених, Бегић је написао више текстова о српским писцима из Босне и Херцеговине који су ушли у четврту књигу *Раскршћа* чији је поднаслов *Босанскохерцеговачке књижевне теме* од којих су неки и пригодног карактера: А. Шантић, С. Ђоровић, Р. Трифковић, Д. Секулић, Р. П. Ного, В. Настић и други.

ње, Бегић је тумачио често више писаца и дела истовремено и тако доказивао универзалност књижевних идеја и списатељских техника. Такво писање омогућавало му је да и писце и дела српских аутора сагледава шире и отвореније од осталих и без уских националних ограничења. Зато Бегићевим текстовима, четврт столећа после његове смрти, треба приступити са уважавањем и поклонити им пажњу коју заслужују.

БРАНИСЛАВА ВАСИЋ-РАКОЧЕВИЋ

СЛИКАР И БОЛЕСТ

„Случај Раба сликара” Хамзе Хума

Књижевна и животна прича Хамзе Хума развијала се и напредовала у оквиру идеје југословенства. Како тврди Станиша Тутњевић у својој студији *Мосћарски књижевни круж*, „он је припадао кругу идеалистички оријентисане националистичке омладине која је остварење југословенске идеје дочекала са одушевљењем и својски радила на њеном оживотворењу”.¹

Поткрај рата Хамза Хумо налази се у Загребу где је сарађујући са *Књижевним Јуџом* имао прилике да се упозна са авангардним књижевним тенденцијама, које ће се у његовом делу много јаче очитовати за време боравка у Београду. Боравећи у Београду, имао је прилику да се баш у овој средини развија као писац. Хумо се „кретао у београдским круговима и дружио са писцима који су припадали књижевној авангарди, што је имало значајног утицаја и на његов књижевни рад. По стилским и језичким особинама, али и у погледу других литерарних карактеристика, видљиво је да се већим дијелом развијао у амбијенту српске књижевности, а као један од протагониста српске књижевне свијести испољавао се и на друге начине, што уопште не угрожава његов значај и мјесто у постепеном и узбудљивом конституисању националне муслиманске књижевности, у којој такођер заузима веома значајно мјесто.”² Управо чињеница да је на почетку писао екавски указује на његово, макар првобитно, осећање припадности српској књижевности. Иако Хумова библиографија броји неколико оства-

¹ Станиша Тутњевић, *Мосћарски књижевни круж*, Институт за књижевност и уметност, Београд 2001, 371.

² *Ibid.*, 372.

рења у области приповедне прозе до 1932. г.³ обимом и тематиком истиче се међу њима новела *Случај Раба сликара*. Како савременици никада нису били баш најбоље расположени у погледу текстова авангардне провенијенције, тако је и ова приповест, у једном од приказа из 1930.⁴ добила негативну оцену због „форсирања у сликању патолошких душевних стања и мрачних расположења”.⁵ Па и Станиша Тутњевић, који се бавио Хумовим опусом, у поменутој студији тврди да писац у овом делу није показао „потребну стваралачку моћ за савладавање једне овако слојевите и компликоване теме о битним питањима умјетности и живота”.⁶ Овакав суд вероватно произилази одатле што се овај текст посматрао изоловано од авангардне поетике, под чијим утицајима је, очито, настао. Међутим, ако се промени угао посматрања, лако ће се уочити да је Раб у својој болести постао проповедник идеја „новог света”, док је веза болести и стварања једна од тема која је фасцинирала авангардне ствараоце. С обзиром на чињеницу да је шокирање јавности било једно од основних обележја овог периода, може се слободно тврдити да интересовање за психопатолошке мотиве у литерарном стваралаштву раног модернизма, као и авангардистичко подражавање дискурса лудила и бројне надреалистичке технике, на пример, свакако спадају у такву врсту поступака. У књизи *Основни њојмови модерне*, Слободанка Пековић наводи оспоравање и шок управо као једну од основних карактеристика периода модерне, наглашавајући да ће каснији авангардистички потхвати бити много радикалнији и оштрији. Дотичући се мотива лудила у прози, она каже: „Намерно изазвана душевна раздраженост је представљала чин воље и жеље да се буде не само другачији него иритантно другачији. Душевна поремећеност је одувек била стање које је плашило обичног човека. Лудаци су имали посебан статус заштићених особа, које су биле готово недодирљиве.”⁷

У покушају да проникне у мистерију уметничког бића, Хумо ће у овом остварењу заиста актуелизовати авангардне поетичке тенденције. Креће се неистраженим путевима уметничке психе супротстављајући рационалну („објективну”) стра-

³ *Сћрасџи*. Приповетке, Београд 1923; *Под жрвњем времена*. Приповетке, Београд 1928; *Случај Раба сликара*. Новела, Сарајево 1930; *Приповешке*. Српска књижевна задруга, Београд 1932.

⁴ Коста Милутиновић, *Хамза Хумо, Случај Раба сликара*. У: *Лешојис Машице српске*, јули/август/септембар 1930, 256—266.

⁵ *Ibid.*, 266.

⁶ Станиша Тутњевић, нав. дело, 393.

⁷ Слободанка Пековић, *Основни њојмови модерне*, „Народна књига”, Београд 2002, 150—151.

ну приче (дакле сведочења о Рабу сликару из перспективе приповедача и света који га окружује) ирационалној (тј. Рабовим ванчулним доживљајима о којима сазнајемо из уломака његовог дневника). У складу са иновацијама „нове прозе” главни јунак, сликар Раб, човек је крхке менталне и телесне конституције, склон дубоком преживљавању и најмањих ситница, усамљен, одбачен од друштва, „човек-отпадник”, потпуно окренут себи. Ова оријентација условљава дневник као начин саопштавања, а интроспекције и бележење чудноватих догађаја, за које се не разазнаје да ли су сан или јава, представљају садржај ове исповести. Оквир саме приче дат је у форми извештаја извесног наратора, који саопштава да је *Сарајевски вестник* једног дана донео вест о незнаној болести младог сликара. Период инкубације, који пратимо путем датих уломака дневника, сведочи о усамљености која преко лаганог и наизглед безопасног поремећаја перцепције еволуира у болест, схизофренију, која се, на крају, завршава самоубиством.

Он најпре каже: „Чини ми се да сам сâм на целом свету. Осећам да се отуђујем од обичног живота и уживљавам се у ову замрлу тишину и мој запуштени стан.”⁸ Да би само четири дана касније рекао: „Почео сам да сумњам у стварност и да умишљам да је ово све неки необичан сан.”⁹ Затим следи низ халуцинација које су толико измешане са стварним догађајима да их сликар више не разликује. Коначно пада у грозницу и чини му се да спознаје неки потпуно други свет у коме је уметност/стварање једина сврха. Ту стиче и свог невидљивог водича који га упућује у истине тог новог света: „Ово је доба уметности, зато је код нас овакав живот. Други светови нису на овом ступњу среће.”¹⁰ У опису „новог света” осећа се снажан утицај авангардне поетике: „Види се, ти си уметник са живом традицијом још из давних времена и твоје осећање у новом свету требало би да обогати нашу уметност. Али, видиш, ми прелазимо преко свих досадашњих форми. Ми стремимо, да се тако изразим, ка бесформном. Ми тражимо форму осећања данашњег човека који је превазишао природу. Зато, треба да створиш дело ван некад уобичајене форме и да нам даш чисто осећање.”¹¹

Повративши се из болести/другог света, Раб сугерише да болест заиста открива неке нове, другачије сфере битисања:

⁸ Гојко Тешић (прир.), *Анџолоџија српске авангардне приповешке*, „Братство-јединство”, Нови Сад 1989, 184.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., 192.

¹¹ Ibid., 193.

„Ето, изгледа ми као да сам био у неком бољем свету. А нана мисли да је најбоље овде, међу овим људима. Бити здрав, како кажу они.”¹² Међутим, Раб доживљава трансформацију по свом повратку међу „здраве”. Невидљиви пратилац сада је стално са њим и представља неку врсту духовног ментора. Раб је почео да избегава друштво а друштво да избегава њега. Једном приликом је седећи на клупи у башти осетио да је он двоструки Раб: Раб а) који је невидљив и лаган и Раб б) који је спутан и заробљен у телу. Својим изгледом, понашањем и смехом, он од стране спољног света задобија репутацију лудака. „— Луд је — шапнуо је неко.”¹³

С обзиром на то да је евидентно нарушена једна од четири формалне ознаке свести о својем ја, тачније свест о једнострукости, као и да је субјекат онемогућен у разликовању реалних од нереалних доживљаја, Раб се може сврстати у болесника схизофрене групе. Напослетку „луди сликар” извршава самоубиство, што наратор објашњава тако што је: „Раб а) отишао да лута по другим световима, а Раб б), разуме се, пао је и сломио се о тврди плочник.”¹⁴

Тако самоубиству даје оправданост слободе за смрт као отварање ка новом почетку, а психопатолошким симптомима оправданост у виду могућности откривања „других светова” и креативне ингениозности.

Претумбавањем вредности са лествице устоличеног система вредности света аутор продире у ирационално остављајући управо том ирационалном домену простор да оствари извесну аутохтоност све док не постане потпуно превалентан слој значења у тексту. Хумо у овој новели одабира мотиве који имају своју уметничку предисторију (болестан уметник, асоцијалност, друштвено непризнавање) и вреднује их на нов начин. Не зауставља се на обради стереотипа, већ испитује могућност постојања „паралелног света” залазећи у психу оболелог субјекта, сходно авангардној поетици. Новела *Случај Раба сликара* убедљиво дочарава изходиште и смисао авангардне закупљености болешћу и психопатологијом као извором инспирације, док се у исто време може читати и као расправа о природи уметности односно ствараоца, с обзиром на контекст времена у коме је настала.

¹² Ibid., 195.

¹³ Ibid., 209.

¹⁴ Ibid., 210.

ЛИДИЈА ДЕЛИЋ

ЋАМИЛ СИЈАРИЋ: ХУМОРНО ПРИПОВЕДАЊЕ О НЕСРЕЋНИМ СУДБИНАМА

Расветљавање наративног поступка, праћење стилских особености и дешифровање тематско-мотивске разуђености и, уопште, „магије” приповедања Ћамила Сијарића морало би обухватати његов комплетан приповедачки опус и далеко више планова него што је, с обзиром на природу овога рада, могуће. Задржаћемо се стога на репрезентативном узорку¹ и на само једном од феномена који су обележили изузетно комплексну и слојевиту прозу овог врсног приповедача.

Ћамил Сијарић један је од ретких писаца који је — попут Боре Станковића на почетку века — дубоко укореван у традиционалну културу и истински везан за фолклорну баштину, приповедао о усамљености и унутарњем расколу модерног човека. Колективност и заједништво, карактеристични за традиционалне заједнице, макар на површинском нивоу, обележили су већину Сијарићевих прича, што се на плану нарације манифестовало кроз необично приповедање у првом лицу множине (*Мирис лишћа орахова*, *Камен*), које је, местимично, задобило гротескно-хуморне димензије, као у изванредним приповеткама *Како смо женили Шерифа*, *Рођак* и *Наша снаха и ми момци* и *Рођак*, где нараторско ми обухвата сеоске момке:²

¹ Обиман и разнолик приповедачки опус Ћамила Сијарића тешко је у целини и детаљно сагледати. Овом приликом ограничићемо се на избор приповедака који је начинио Рајко Петров Ного у оквиру LXXV кола Српске књижевне задруге (Ћамил Сијарић, *Приче код воде*, СКЗ, Београд 1982. Сви цитати наводе се према датом издању).

² Лик *колеџишва* као целовитог и јединственог јунака и приповедача није увек истог обима: у приповеци *Камен* реч је о свим мештанима, у причама *Како смо женили Шерифа*, *Рођак* и *Наша снаха и ми момци* о сеоским момцима, а у причи *Мирис лишћа орахова* — о кућној чељади.

„Имали смо Селима. Живио је усамљено; као да је сам на свијету. Да нам није био рођак, не бисмо знали ни да постоји. Био је једини који није хтео ни са нама сеоским младићима, ни са старцима — ни са ким.

Кућа му је била на крају села, и ми смо могли да га видимо само кад стане на праг, кад сједне или легне пред кућом да се грије на сунцу; тада бисмо рекли: — Ено Селима! — било нам жао што је сам.”

Нетипичност и необичност приповедања у наведеном одломку (као и у поменутих причама, уосталом) потиче, добрим делом, од нарације у множини, коју Сијарић местимично доводи до апсурда. Наиме, упркос чињеници да не представља уобичајен и фреквентан вид приповедања, изјава „Имали смо Селима” не одудара од реалне говорне ситуације. Међутим, то се већ не може рећи за остале глаголе исказивања присутне у датим приповеткама — „рекли смо”, „говорили смо”, „одговорили бисмо”, „хтели смо”, „послушали смо” и сл. — јер је очито да је у датим ситуацијама јединство приповедачке инстанце само привидно: не могу у исто време исто рећи или одговорити сви сеоски момци! Апсурдност оваквог приповедања јасније се уочава у одломку из приче *Наша снаха и ми момци*:

„Ми смо у нашем селу имали дивну снаху; имали смо тако дивну снаху да смо у три општине смјели пустити глас: ко има бољу снаху од наше даћемо му цијелу љетину у житу и смоку, и нико се ниоткуд не би одазвао и рекао: ево боље снахе од ваше, јер таква је била наша снаха. Била је средњег раста, а нама се баш то допадало што је средњег раста, и кад год бисмо неком говорили о нашој снахи, ми смо почињали са њеним растом: средњег је раста наша снаха, говорили смо, и одмах смо затим додавали да не ваља кад је снаха високог раста, а исто тако не ваља ни кад је малог раста, и тако смо хвалили средњи раст.

...

Била је удата за једног нашег комшију, којег смо мирне душе могли сви да отпишемо из нашег села, и којег је и наша снаха могла да отпише исто тако као и ми — и само због тога што смо сви могли да га отпишемо, ми смо се потрудили да нашој снахи учинимо живот веселим: развеселававали смо је како смо знали и умјели и она је прихватала ту нашу бригу и била је весела.”

У поменутој приповеци родбински и сеоски односи (*снаха* и *комшија*) апсолутизовани су и доведени до гротеске: „снаха” је снаха свим сеоским момцима, а њен муж је свима комшија. Форма приповедања (*ми*) постала је, дакле, средство иро-

низације. При том су истицањем и апсолутизовањем само једне димензије лика, тачније, само једне његове друштвене релације (*комшија, снаха, рођак*, видећемо касније, *стриц* и *стричеви*) приповетке у извесном смислу задобиле структуру и контуре бајке, пошто бајковите фигуре карактерише управо сведеност на типске улоге и релације, односно домене (*цар, принцеза, јунак, шпејочина, помоћник* и сл.).³ Сијарићеви ликови приближавају се ликовима бајки и по томе што у одређеним случајевима остају неименовани — снаха је само „снаха”, као што су и стричеви само „стричеви”.

Сличан апсурд као у причама *Рођак* и *Наша снаха и ми момци* јавља се и у приповеци *Мириш лишћа орахова*:

„Била нас је пуна кућа: стриц, па стрина, па стричевићи, па ми синовци.”

Наратори су, што ће се кроз причу све време потврђивати, сва „стричева” чељад — и синови и синовци:

„... и стрица смо гледали као нешто што нам је и близу и далеко; ни једна му ријеч није од нас ишла, а ни нама од њега долазила, и у томе није било ништа ружно, него чак лијепо и за њега и за нас; јер ми смо били једна чељад уљудна — причало се у цијелом селу колико смо ми једна уљудна чељад.”

Овакав избор приповедача, као што се већ могло видети, неминовно води алогизмима јер, јасно, неким од „наратора” „стриц” је био отац!⁴ У управо цитираној причи нарочито је интересантна и драгоцену чињеница да „збирни” *ми*-приповедач — „чељад” — није чврст и непроменљив. Он се модификује попут амебе, која мења облик и величину час упијајући, час испуштајући честице на које наилази:

„— Орах је... — настављао је наш стриц — орах је жено, одмах уз кућу; бројао сам кораке од ораха до куће, и набројао једанаест корака.

Нама се сада однекуд учинило да је тих његових једанаест корака нешто врло важно, па је неко од нас гласно изрекао: ’Једанаест корака!’ а ми му шакама поклопили тјеме да ћути; не види ли да ни стрина не зна је ли то боље или горе што је тамо једанаест корака а није више или мање —

...

³ Уп.: Vladimir Prop, *Morfologija bajke*, превели Петар Вујић, Radovan Matijašević, Miro Vuković, „Prosveta”, Beograd 1982, 86—87.

⁴ У приповеци *Како смо женили Шерифа* јавља се још апсурднија ситуација: наратори су сеоски момци, који говоре о оделу позајмљеном од „стрица”: „Подсетио нас је тиме на нашег стрица који није дао да се, то једино одијело од чохе у нашем селу, било с које стране додирује маказама; нек остале такво каквог га је купио.”

'Не бојимо се!' гласно је рекло једно од нас кућне чељади, а ми га поклопили одозго по тјемени шакама да ћути, и рекли му да има дрвећа које може да донесе несрећу — и да он то не зна, да ни стрина то не зна, али знају људи."

Очито је да приповедачко *ми* најчешће обухвата сву чељад, али и да се из те целине понекад издваја један глас, глас једног чељадета („једно од нас кућне чељади”), и то не увек истог. Тада се појединац поставља наспрам приповедачког *ми*, које постаје мање за тог свог једног члана: „а ми га поклопили одозго по тјемени шакама да ћути”. Ово поклапање рукама по темену јавља се као лајтмотив неколико пута у причи („Улазимо, улазимо!’ — и опет смо онога што му се та ријеч омакла са језика притисли шакама одозго у тјеме да ћути”; „’Десет...!’ отело се неком од нас чељади, и ми га руком притисли одозго у тјеме да ћути кад стриц броји” и сл.). Сијарић је овим вештим и готово неприметним приповедачким захватом у једној истој — *ми*-форми — приповедања сакрио, заправо, неколико различитих приповедачких позиција. Математичким језиком речено, *ми*-приповедачи у овој Сијарићевој причи били би неколики, међусобно делимично подударни скупови, чију унију представљају сва „стричева” чељад.

Избором наратора (*ми, наша, нас...*) може се, међутим, тек делимично тумачити необичност Сијарићевог приповедања, с обзиром на то да она има вишеструка и разнолика упоришта. Држ Сијарићеве приче потиче и од једне врсте наивне, простодушне нарације, засноване на подразумеваним чињеницама или поновљеним, у основи, неинформативним исказима:

„... и ми смо могли да га видимо само кад стане на праг, кад сједне или легне пред кућом да се грије на сунцу; тада бисмо рекли: — Ено Селима!” или:

„... и било је код нас све како треба. Сем једне мане — сем куће; била нам је кућа мала, и то нам је била једина мана. ... јер се не би говорило, као што се већ говорило: да је код нас све добро, само нам је кућа лоша — и да се због тога нема гдје ни доћи. То нас је наводило да и сами станемо према нашој кући — и с једне, и с друге, и с треће стране и да је — иако смо је познавали као своју кућу, дуго гледамо и на крају кажемо да нам кућа ништа не ваља.”

Понекад је реч и о апсурдним понављањима, као у већ цитираном делу приче *Наша снаха и ми момци*.⁵

⁵ Или у још једном фрагменту из исте приче: „Били смо врло пажљиви према оној кући, и Хераклија је разумио да смо ми пажљиви према његовој кући зато што смо ми добри људи и био је задовољан — а била је задовољна и

Због инсистирања на „средњој вредности” („средњем расту”) и поигравања с доказним поступком заснованим на елиминацији („не ваља кад је снаха високог раста, а исто тако не ваља ни кад је малог раста, и тако смо хвалили средњи раст”) и с дискурсом којим се саопштавају велике, „последње” истине и законитости, тешко је отети се утиску да у конкретном цитату Сијарић ступа и у један хуморно-пародични дијалог с Аристотелом.

Илузији простодушног и наивног приповедања доприноси и чињеница да Сијарићеви колективни, *ми*-приповедачи немају иронијску дистанцу према ономе што говоре, док је читалац према изреченоме мора имати:

„Рекли смо: Наш рођак неће бити сам, има своју жену и имаће с ким да се забавља; добро је његова мајка учинила што је сину нашла забаву...”

У наведеним реченицама Сијарић је — гласом колективног приповедача — оштрим и прецизним потезима маркирао ликове посесивне и ауторитативне мајке и њеног несамосталног, неодраслог сина, којем мајка проналази „забаву”. Представа о жени као „забави” знатно је, дакако, „померена” у односу на уобичајено виђење брака. Нема, међутим, ниједног сигнала да свест о томе поседују „рођаци” који о томе приповедају. Ликови ове, као и других Сијарићевих приповедача, затворени су у свет у коме иронијска дистанца не постоји: нико од њих се не смеје, нико у том свету није другима смешан, нико никога не исмева, све се прихвата у дословном значењу. Дистанцу успоставља тек читалац: (о)смех је његово ексклузивно власништво и искуство. По том апсолутном, дословном и наивном прихватању људи и збивања свет Сијарићевих приповедача сличан је, опет, свету бајки. Он је „једнодимензионалан”, да се послужимо термином Макса Литија:⁶ у њему су сва бића равноправна, нема чуђења ако се наиђе на змаја или змију која говори и нема запитаности над оним што се чује или сазна.

Необична *ми*- форма приповедања осликава донекле друштвену реалност традиционалне, патријархалне заједнице и изразиту повезаност и једноумље њених чланова — или макар ствара илузију колективности и хармоније. Међутим, много чешће она је богата потка и драгоцен фон на коме се разигравају иронија и апсурд.

наша снаха, а и ми смо били задовољни, и све је тако било у реду јер било је у селу велико задовољство.”

⁶ Maks Liti, *Evropska narodna bajka*, prevod sa nemačkog Dušica Milojković, „Orbis”, Beograd 1994, 10—15.

Једно од кључних и сталних места Сијарићевог приповедног поступка јесте комбинација хуморног тона и начина приповедања с трагичним догађањима и судбинама. Већ наведени, уводни одломак приповетке *Наша снаха и ми момци* стилизован је по моделу усмене бајке.

Почетак поменуте приповетке очито је пародична варијанта уводне формуле бајке („био једном један цар, па имао...” трансформише се у „ми смо у нашем селу имали дивну снаху...”). Елементи који следе такође јасно асоцирају познату усмену врсту: пуштању гласа о чудесној лепотици у три царства одговара пуштање гласа о „снахи” у три општине; број три је такође типичан за усмену бајку; на бајку, најзад, упућују и постављени задатак, опклада („ко има бољу снаху од наше”) и понуђена награда („даћемо му цијелу љетину у житу и смоку”). Међутим, формална обележја бајке не прати стандардни бајковни садржај: весела „снаша” одлази из села, да би се, вративши се након неког времена мужу — обесила. Стил бајке „огољен” је и спојен с баладичним разрешењем. Начин приповедања гротескно је, дакле, постављен наспрам карактера догађаја о коме се приповеда, те постаје изразито функционалан: трагични епилог изоштрава се и драстично, до крајности истиче на фону хуморне и бајковите нарације. Сијарић, дакле, посеже за структурним одликама бајке да би на фону препознатљивог и веома стабилног наративног и жанровског модела — разарајући кључне конвенције датог модела — испричао причу о несрећним људима и судбинама.

Хуморном приповедању о трагичним догађајима Сијарић остаје доследан и у најстрашним, готово морбидним ситуацијама, какав је епилог приче *Наша снаха и ми момци*. У њему брат несрећне „снахе”, који се затекао у зетовој кући, не дозвољава да „момци” (приповедачи) на рукама спусте тело обешенице с греде, већ сече конопац, да би тело само пало, а онда насрће на њега ногама:

„... него је пресекао конопац и она је пала доље — пала је грозно пред наше ноге, а брат је њен тако и хтио да она падне одозго с конопца. ... Хтио је он и горе да учини од тога што јој је конопац пресекао и она пала, хтио је да је тако мртву и скупљену у гомилу изгази ногама, али ми смо стали пред његове ноге и нијесмо дали да то чини. Стао је и Хераклија пред његове ноге, али стричеви нијесу стали. Ми смо онда узели и одгурали њеног брата од ње, и нијесмо га одгурали полако, него смо снази пустили на вољу — и било је свашта са њим.”

Брат, дакле, у налету беса жели ногама да изгази мртву сестру јер је вешањем признала грех, али Сијарић и ову, крајње драматичну ситуацију, прелама кроз хуморну призму, при-

бегавајући некој врсти „дечјег” гласа и инфантилног приповедања: „... и нијесмо га одгурали полако, него смо снази пустили на вољу — и било је свашта са њим”. Братовљевом налету не супротстављају се, међутим, „стричеви”, који су нека врста гласа традиције и неписаног кодекса понашања. Они, у кључу традиционалних норми и представа, верују да нечисти мртваци, какви су самоубице, морају бити одељени од чистих покојника и сахрањени ван гробља.⁷ Међутим, младићи и неспособни муж — Хераклија — на другој су страни. Они, не поштујући „стричеве”, сахрањују тело на гробљу, противно правилима заједнице и веровању да то селу може донети град, сушу или неку другу врсту пошести:

„Стричеви су рекли да је не смијемо сахранити у гробљу — јер је сама себи одузела живот, него да је упоамо изван гробља, као што се и чини са свима онима који сами себи одузму живот. Али ми нијесмо послушали стричеве.”

Сијарић је, дакле, вешто приповедајући о, у основи, општим, свевременим и нимало необичним темама — женском неверству и колизији осећања и друштвених норми — ненаметљиво и на једном веома деликатном простору, ухватио лом патријархалне заједнице: непоштовање „стричева”, заборављање и одрицање вековима поштованих обичаја, неверовање у светост или нечистост местâ и поступака.

Уз приповетке *Наша снаха и ми момци* и *Мирис лицића орахова*, испричану из дечје визуре, гласом кућне „чељади” — у којој „стриц” на крају такође умире — еклатантан пример комичног приповедања о великој личној несрећи јесте приповетка *Како смо женили Шерифа*. У њој је описана сахрана несрећног младића који је безуспешно, у новом оделу од чохе, једином у селу, покушавао да се ожени и у тим покушајима од батина и страдао. „Учитељи” у удварању били су му већ ожењени сеоски „момци”. Њихови савети невештом Шерифу изразито су хуморно интонирани:

„Обукли смо га у одијело од чохе, и у томе одијелу ... слали га у село дјевојкама. И лијепо смо га учили: нека прође уз село и низ село десетак пута — нек не жали одијело ни на киши ни на сунцу јер његово и није, нек не жали вријеме јер и онако код куће нема посла, нек не гледа преда се јер није ништа изгубио па да га тражи, него нека гледа у прозоре а иза прозора су дјевојке па ће и оне погледати момка у чохи; ... И бог ће дати па ће из тога нешто бити, неће ништа ако се шетах и не гледаш у прозоре.

⁷ Пракса да се самоубице сахрањују без опела јесте христијанизована варијанта дате представе.

А што су га тамо — због његовог шетања горе-доле по туђем селу и гледања у прозоре сељаци гонили и били, ми му нијесмо криви; за друкчији савјет нијесмо знали ...

Нијесмо жалили Шерифа кад смо га видјели у модрицама, јер су те модрице биле знак да је стао на прави пут...

... не бију те због тога што хоћеш да им украдеш брава из тора — што није лијепо, него дјевојку из куће, што је лијепо...”

Држећи се слепо упутстава „искусних” сеоских момака Шериф страда. Сахрањују га у рашивеном и искиданом оделу од чохе, не побовши му камен над гроб:

„Остали смо на томе да му на гроб не побадамо камен, нек остане под травом као да је дијете. Којем је било још дуго ходити да до свога камена дође...”

Сеоски момци — уједно и приповедачи о Шерифовој злосрећној судбини — не показују емоције, жаљење или грижу савести. Нарација тече равним тоном како је и почела, због чега се стиче утисак да су, као и у причама *Рођак* или *Наша снаха и ми момци*, на сцени јунаци бајковитог, „једнодимензионалног” света, у коме се све прихвата без острашћености, емоција и чуђења. При том је и сам Шериф, који се слепо држи савета сеоских момака, такође типолошки близак јунаку бајке: он прати инструкције „помоћника”,⁸ не размишљајући о апсурдности савета или евентуалним последицама „послушања” и не извлачи наук из већ добијених батина. Шериф упорно шета под прозорима, баш као што јунак бајке упорно чини све што му се каже, не учећи из сопствених грешака и дословно их понављајући неколико пута.⁹ Међутим, за разлику од јунака бајке, који у последњем покушају успева да савлада препреку или реши „тежак” задатак, Сијарићев Шериф страда. Не избавивши се из почетних неприлика и не надоместивши почетни „недостатак”,¹⁰ он се до краја суновраћа.

⁸ Имамо на уму термин В. Ј. Пропа (уп.: Vladimir Prop, nav. delo, 86). Већ ожењени сеоски момци требало би да су — због сопственог искуства и иницираности у статус ожењених мушкараца — добри водичи кроз иницијацију (у ритуалу), односно добри помоћници (у бајци). Међутим, у Сијарићевој приповеди они изневеравају и ритуалну и бајковну функцију, јер не помажу јунаку да савлада препреке, већ непримереним и погрешним саветима спречавају његову женидбу.

⁹ Макс Лити ову особину бајке одређује као „изолованост и свеопшту повезаност”, а под њом, између осталог, подразумева чињеницу да фигуре бајке не уче и не стичу искуство и да увек делују изоловано, не узимајући у обзир претходне ситуације (Maks Liti, nav. delo, 42—43).

¹⁰ Термин *недосџаџак* (*оскудица*) означава једну од могућих мотивација да јунак напусти дом и крене у потрагу. *Недосџаџак*, као и *наношење шџеџе* иницирају заплет бајке (уп.: Vladimir Prop, nav. delo, 42—43).

Хуморно интониране приповетке Ђамила Сијарића, о којима је претходно било речи, на извесним плановима прате структуру бајке. Ликови су, такође, у појединим аспектима конципирани као ликови бајки. Међутим, догађаји који се описују у потпуној су супротности с нормама поменуте усмене врсте. Разарајући жанровске конвенције и пренебрегавајући значењски потенцијал бајке Сијарић је истицао трагичност збивања и несрећу ликова наглашавао у контрасту према ведрој и хуморној стилизацији. Ефектан спој хумора и трагедије је, међутим, тек један од момената који плени и опчињава у прози Ђамила Сијарића.

МЛАДЕН ШУКАЛО

ПУТ ОД ЈЕДНИНЕ И МНОЖИНЕ ДО ЈЕДНИНА

Упитаност над термином
„босанска/бошњачка књижевност”

У њочейку бјеше ријеч, и ријеч бјеше у Бога, и Бог бјеше ријеч — овим исказом почиње Јеванђеље по Јовану и можда је најприкладнији, најметафоричнији начин за обиљежавање одговора на једну врсту „анкете” *Лейхойиса Маџице српске* о томе да ли постоји босанска/бошњачка књижевност (ово је моја интерпретација питања на усмени уреднички позив да се укључим у расправу). Већ дуже вријеме проблеми наше књижевне историографије, што посредно укључују и ову тему, провлаче се кроз моје чланке,¹ али се одговор неће сводити на њихово резимирање, премда ће произлазити из њиховог духа.

Дакле, *у њочейку бјеше ријеч, и ријеч бјеше у Бога, и Бог бјеше ријеч* — представља мисао водилу у покушају промишљања термина „босанска/бошњачка књижевност”: овдје се преваходно мисли на придјевски дио термина — „босански/бошњачки”, који — посебно у посљедње вријеме — све више постаје камен спотицања и помутње, јер се његовом значењу придају различите садржине. Атмосферу која је настала најбо-

¹ Као најзанимљивије издвојио бих сљедеће текстове: „Парадокси књижевне историографије и књижевно наслеђе крајишких Срба”, *Зборник Маџице српске за књижевност и језик*, књ. XLIII, св. 2–3/1995, 497–507; „Поетика књижевне историографије у дјелу Славка Леовца”, *Зборник радова у часопису академика Славка Леовца*, Академија наука и умјетности Републике Српске, Бања Лука — Српско Сарајево 1999, 59–68; „Регионализам и књижевност (ка аполитичној и књижевној ’књижевној историји’ ”, *Крајина*, Бања Лука, година VI, бр. 21–22, зима-пролеће 2007, 9–22.

ље се може наслутити у чланку Предрага Палавестре поводом скоро непостојеће књиге *Књижевна критика у Босни и Херцеговини 1878—1941*. Славка Леовца:

Када се вештачка посуда разбила, свака кап отекла је својим током да би се слила у матичну реку. *Босна више не постоји као културни ђојам*. (Подв. М. Ш.) Растурена, срушена, зади-вљала, покиданих удова, премазана прејаким и ружним бојама несклада, она је остала без културног идентитета, грађеног кроз више нараштаја. Нарушен је заједнички модел диференцираног јединства њене културе. Свако је однео оно што је мислио да му припада, и то не по месту рођења него по пореклу рода. Босна је данас вилајет под протекторатом, бискупија у провинцији, епархија на згаришту безумља. Растакање књижевности и гашење књижевне критике започети су онда када је исти матерњи језик почео да се дроби, дели и прерушава. На вештачком језику — било да је озакоњен на основама искривљених локализама, било да је одређен наметнутим наречјем из суседства, или да је лексички очишћен од тобожњих туђица — може да настане само вештачка писменост, која је далеко од добре књижевности.²

На тлу Босне и Херцеговине, од 90-их година прошлог вијека у оптицај су наметнути, између осталих, појмови *Бошњак*, којим је замијењена дотада важећа национална одредница *Муслиман* једног дијела становништва на овом тлу, те *босански/бошњачки језик* (зависно на којем дијелу територије се он употребљава) као замјена за *српскохрватски/хрватскосрпски језик*.

Сасвим је легитимно да неко ко је *Бошњак* и ко говори *бошњачким језиком* — ствара *бошњачку књижевност*! Међутим, легалитет таквог именовања установљен је почетком 90-их година па је сасвим нормално да све што је након тога настајало у домену, у овом случају књижевног стваралаштва, буде на тај начин именовано, што се уклапа у несумњиву потребу одређене националне групације да ствара властити идентитет и кроз књижевност. Проблем настаје с оним корпусом књижевних дјела насталих прије „доношења указа” о новим именовањима, времена увођења нових ознака. Како је идентитет немогуће установити без дефинисања традиције и наслеђа, његово утемељење, његови коријени нужно се траже у прошлости: другачије речено, призива се у помоћ „филозофија *џамћења*” као једна од основних окосница промишљања, али на начин идентичан именовању: у *џочетку бјеше ријеч...* Божанским упливом

² П. Палавестра, „Историја критичке мисли у Босни и Херцеговини”, у: *Зборник радова у част академика Славка Леовца*, Академија наука и умјетности Републике Српске, Бања Лука — Српско Сарајево 1999, 79.

или чаробним штапићем покушава се одредити, боље рећи наметнути, постојање нечег чему се не дају суштинске премисе: најприје се утврђују појмови а потом им се тражи садржина, а не — обрнуто — да садржина производи појмовне оквири. О томе најбоље свједочи давнашњи чланак Мухамеда Филиповића *Босански дух у књижевности* у којем се, поводом збирке поезије Мака Диздара *Камени сјавач* инспирисане стећцима, покушава изједначити средњовјековно богумилство са данашњим поимањем босанског/бошњачког. Ријеч је о стварању *накнадног њамћења*, које се заснива на елементима обиљеженим заборављањем битних историјских оквира, преформулисањем историјских чињеница а тиме и митизацијом као оним недостајућим аспектом властитог идентитета. А то најчешће (и не само у сфери културе, умјетности, књижевности, већ и политике која је усмјерена ка стварању нове/нових идеологија), води ка фалсификовању прошлости: каква је та садашњост, а тиме и будућност, која се ствара на фалсификату? Зар није, на примјер, фалсификат када у библиотечком именовану Кочић, Андрић, Селимовић, Куленовић, Ђопић постају писци босанског/бошњачког језика? Језика који ни именом није постојао у вријеме када су они стварали? Као да се настоје превредновати, потиснути или поништити одавно увријезане синтагме да је књижевност *умјетносћ ријечи*, односно да је књижевно дјело *језичко умјетничко дјело*.

У сфери мог интересовања не улазе тренутачни прагматично-политички аспекти изражавања воље одређених националних групација са овог простора, која се манифестује чињеницом да се једна ријеч (као што је на примјер *босански/бошњачки*) стави као полазиште и исходиште свега постојећег на њему, на том простору. Нажалост, они — ти политички дискурси — нису неодвојиви од свих осталих аспеката живота на тлу којег настајују и они који се не желе или се тешко могу подвести под капу било чега бошњачког. Због тога је, уз сав опрез, врло тешко наћи мјеру нормалног, рационалног казивања о било чему, јер су доминатније страсти од разума, емоције од чињеница.

Све то враћа почетном питању овог текста — *постоји ли босанска/бошњачка књижевност?* — што већ представља дио мог интересовања усмјереног проблемима књижевне историографије. Наведено питање дјелује као парафраза наслова текста француског мислиоца Пјера Бурдјеа који се у једном чланку питао *постоји ли белгијска књижевност*. Другачије речено: постоје ли „државне” књижевности: низоземска, швајцарска, аустроугарска, совјетска, босанскохерцеговачка? Свјестан сам да, као што каже словачки компаратиста Диониз Ђуришин,

„аналoшка уопштaвања ствaрaју извесне методoлoшке прoблeмe и недoумицe”, a oнa лeбдe oкo нaс зaтo штo сe тим пoступкoм oтвaрa мoгућнoст зa инсистирaње искључивo нa oним аргумeнтимa кoји унaпријeд пoтврђују зaмишљeну (пoнeкaд и измишљeну) тезу.

Јаснo јe дa сe прoстoр измeђу Унe нa зaпaду, Дринe нa истoку, Сaвe нa сјeвeру и Јaдрaнскoг мoрa нa југу мoжe — у гeoгрaфскoм смислу — условнo смaтрaти јeднoм цјeлинoм. Али, кaквe су oвo „грaницe”? Oвaкo пoстaвљeнe oнe сe нe пoдудaрaју сa тренутaчним држaвнo-пoлитичким стaњeм, кaо штo никaдa нијe ни пoстojалa јeднa администрaтивнa цјeлинa кoјa би oвaј прoстoр oбухвaтaлa нa нaвeдeни нaчин. Нaмјeрнo oвaкo oгрaничeн, нaвeдeни прoстoр нисaм именoвaо, јeр мoжeмo сaмo зaмишљaти штa би тo именoвaње прoизвeлo. Пoпут свих пoлитичких грaницa, и oвдјe су сe oнe рaзвлaчилe или стискaлe пoпут хaрмoникe, штo јe условљaвaлo рaзличитo oзнaчaвaње/имeнoвaње истoг прoстoрa, кaо штo сe придјeв *бoшњaчки*, бeз икaквe ствaрнe и лoгичкe пoдлoгe принуднo пoлитички прoширује и вaн прoстoрa сaдaшњe Бoснe и Хeрцeгoвинe.

Нa нaвeдeнoм прoстoру oдувијeк су живјeли нeки људи кoјe су нaјчeшћe тјeрaли дa сe „привoлe oвoм или oнoм царству” (пoлитичкoм, вјeрскoм, нaциoнaлнoм) убјeђујући их дa јe тo изрaз њихoвe вoљe. Тaкo, у Кoчићeвo вријeмe, зa aустрoугaрскe oкупaцијe, администрaтивнa јeдиницa Бoснa и Хeрцeгoвинa нијe прeдстaвљaнa, нијe искaзивaнa кaо јeднa, вeћ кaо двијe цјeлинe: јeднa упрaвнa влaст из Бeчa бринулa јe o рeгијaмa (*sic!*) Хeрцeгoвини и Бoснe. Сaм Кoчић спoмињe три рeгијe: Крaјину, Бoсну и Хeрцeгoвину! Тзв. бoсaнскo-хeрцeгoвaчки устaнaк из 1875. гoдинe у ствaри су двa истoврeмeнa a oдијeљeнa устaнкa, јeднoг у Крaјини a другoг у Хeрцeгoвини, дoк устaнички тaлaс скoрo дa и нијe зaхвaтиo срeдишњи диo, oнaј диo кoји би сe Кoчићeвим јeзикoм oзнaчиo кaо Бoснa. Мeђутим, нe смијe сe испустити из видa, мa кaкo нaмeтaн, прoцeс знaчeњскe прoмјeнљивoсти oдрeђeнoг „пoјмa”: oд нeкaдaшњe три aустрoугaрскe рeгијe Хрвaтскe, Слaвoнијe и Дaлмaцијe нaмeтнулo сe сaмo јeднo држaвoтвoрнo имe зa исти прoстoр кoјe јe пoстeпeнo пoстaјaлo и нaциoнaлнa oдрeдницa стaнoвништвa нa свa три пoдручјa; другa двa пoјмa сaчувaнa су сaмo кaо рeгиoнaлнo-фoлклoрнa oзнaкa. Нa сличaн нaчин именa Бoснe и Хeрцeгoвинe, пoсeбнo нaкoн Другoг свјeтскoг рaтa, пoчињу дa функциoнишу кaо јeдинствeнa oдрeдницa двaју прoстoрa, с нaмјeрoм дa сe пoстeпeнo прeтoчи, прeкo јeзичкoг, књижeвнoг и других oзнaчaвaња, у имe нeкoг нoвoг нaциoнaлнoг идентитeтa, с тeндeнцијoм дa други, пoстoјeћи идентитeти (и књижeвни) буду избрисaни. Јeдинa несрeћa oвoг именoвaња јe нeмo-

гућност, бар у садашњем тренутку, да се именована двочла-ност може логички преточити у једночланост. Поготово што је ријеч о политичко-прагматичким именованима, мада у људској свијести и надаље остају разликовне (менталитетске) црте између Хрвата, Далматинаца, Славонаца, Крајишника, Босанаца, Херцеговаца. У свом контексту не смијемо заборавити да су сва преименовања, од вјерских до националних, на овим просторима остављала краве трагове.

Нестабилност и промјенљивост у именовану посредно одражава ову балканску вјетрометину гдје су одвајкада биле присутне и најдоминантније појединачне, регионалне одреднице без превелике свијести о постојању заједничког интереса, заједничке духовности. Слична политичка вјетрометина је владала и на Апенинском полуострву, али је, у континуитету, скоро осам вијекова владала свијест о италијанском духовном јединству без обзира на њихове регионалне различитости. Различитости су код њих, изгледа, представљале елементе учвршћивања јединства, а не за њихово разбијање попут балканских процеса.

Два покушаја стварања југословенског заједништва кратко су трајали да би имали шансу да се укоријене и да буду основица јединственог културног, а тиме и умјетничког обрасца. Ти покушаји, из данашње перспективе, више дјелују као представа, зато што је упоредо, скоро једнаког (ако не и јачег) интензитета, трајао и процес разграђивања. О томе опет свједоче облици именована: у највећем дијелу универзитетске праксе последње Југославије најприје се студирао (вјероватно и проучавао!) српскохрватски језик и југословенска књижевност. Убрзо се, да би све националне страсти биле задовољене, прешло на проучавање српскохрватског језика и југословенских књижевности. *Са једнине, прешло се на множину!* Било је покушаја да се поставе темељи књижевно-историографске методологије, али су ти разговори и расправе остајали без стварних резултата. Тако је седамдесетих година прошлог вијека издвачка кућа „Младост” из Загреба покренула едицију *Повијести свјетске књижевности*. Објављено је седам свезака, а најављена, осма свеска, *Књижевности народа Југославије*, није се никада појавила. Колико ми је познато, од зачетне идеје није се даље ни одмакло.

Почетком осамдесетих година покренута је расправа о *минимуму заједничких програма књижевности народа и народности Југославије*. Када је објављен приједлог тог програма, у почетним расправама већ су жестоко почеле одјекивати ратне трубе које ће у деведесетим годинама, али без, или са минимумом књижевне садржине, окрвавити мање-више скоро читав Бал-

кан. Свако је хтио да нађе своје мјесто у (било којој) историји књижевности, односно да буде у школском програму а тиме и писац у лектури, што је подразумијевало мноштво привилегија, посебно финансијских! Углавном, најгласнији су били ми-норни писци.

Државотворно распарчавање бивше Југославије у више државица створило је простор да се легитимно и легално од једног двоименог језика створе, бар засада, четири језика (нисам сигуран да је именовањем босанског/бошњачког и црногорског језика тај процес окончан). Сваки од тих језика наговјештава посебну књижевност, јер, како каже чешки теоретичар и историчар књижевности Феликс Водичка, „јединствени језички материјал (је) најкарактеристичнија одлика природне целине националне књижевности”.

Прецизно наведено: најприје су у једном језику, српскохрватском, створане двије књижевности, српска и хрватска. Издвајањем чином именовања још два језика, босанског/бошњачког и црногорског, отворен је процес да сваки од тих језика почне посједовати и своју књижевност. Другачије речено, *чином именовања процес се од једнине преко множине преточио у низ једнина!*

Понављам: *у њочейку бјеше ријеч, и ријеч бјеше у Бога, и Бог бјеше ријеч...*

Ријеч, тј. именовање, поприма божанску функцију и нико, поготово они „други”, не смију да се дрзну и да их, те ријечи именовања, доводе у питање. Против Божје, божанске ријечи се не смије! Иако њихову опстојност може да поништи једна гротескна ситуација. Знамо да језик без својих рјечника не постоји. Али то неће потврдити ксенофобични рјечници, рјечници окренути сами себи (рјечник босанског/бошњачког језика, рјечник црногорског језика...). Опстојност потврђују рјечници какви су француско-српски, њемачко-српски, енглеско-српски, руско-српски, кинеско-српски... На шта би личио један српско-црногорски или српско-босански/бошњачки или српско-хрватски рјечник. А они ће се морати врло брзо изградити да буду једно од важнијих помагала свим оним који се запошљавају и добијају сертификате као судски тумачи за све оне језике овог простора другачије именоване од „матерњег” језика!

Неко може помислити да сам заговорник једне јединствене „југословенске” књижевности која је настајала на овом тлу. И тај термин је сумњив због језичке различитости словеначког и македонског исказа, а они су једнако припадали некадашњој држави Југославији. Остатак књижевног корпуса, ипак, припада јединственом језичком простору, и ми се међусобно можемо читати и разумјети, како некад тако и сад.

Да ли постоји, ако занемаримо чакавски и кајкавски дијалекат, јединствена књижевност штокавског изричаја? На ово питање се може одговорити двојако. Први одговор, слиједећи већ наметнуту логику језичког именовања, гласио би да не постоји јер имамо засебне српску, хрватску, босанску/бошњачку, црногорску, а можда једног дана и крајишку, војвођанску, херцеговачку књижевност. Други би одговор, слиједећи научно засновану лингвистичку логику, тј. да сви именовани језици јесу један језик, слиједећи логику читљивости и разумљивости књижевних дјела њиме исписаних, гласио да то и јесте једна књижевност, поготово што се у овом случају тешко може оспоравати једнојезичност као елемент јединствене књижевности по аналогији са англофоним књижевностима САД, дијела Канаде, дијела Африке и Аустралије, спрам књижевности Велике Британије (*sic!*), или шпанске и португалске књижевности, спрам разних књижевности Латинске Америке. Јер заједништво језика и простора припада најбитнијим ознакама при успостављању корпуса књижевних дјела која ће бити окосница исписивања једне јединствене историје (националне) књижевности, попут историја француске или њемачке књижевности.

У оба случаја се суочавамо са проблемом *идентитетности* и књижевности и оних који исписују одређену књижевност. Чини се да је овај елемент кључни камен спотицања у дефинисању оквира за корпус једне или више књижевности на овом простору, јер се пренаглашавају понеки од његових конститутивних аспеката а већина одбацује. Овом проблему посебну пажњу је посветио историчар српске књижевности Јован Деретић у својој књизи *Пути српске књижевности (идентитетности, границе, тежње)*, али чини се да је само назначио неколико битних елемената који би се могли прихватити као полазиште за даља истраживања која би могла да растјерају маглу над Гордијевим чвором разних књижевних и књижевнаучних усмјерења на овом некад јединственом државном и културном (у ово нисам баш потпуно сигуран) простору. А како је неуспјешно било настојање да се створи „југословенска” књижевност, још неутемељеније би било, у садашњим околностима, измишљање или стварање, у смислу предлагања, извјесне штокавске (осим језичке) књижевне традиције као полазишног, а тиме и именујућег елемента идентитета.

Као што сумњам у могућност заједничког именовања, једнако сумњам и у појединачна именовања зато што ми сва она дјелују више као наљепнице, етикете које се из формалних разлога преузимају у означавању свега што повезује од националног до књижевног идентитета: вјерски на првом мјесту, па племенски (у смислу како су га употребљавали аутори из XIX

и с почетка XX вијека) аспекти нису довољни да означе књижевну традицију и књижевно мишљење које у себи садржи и језичко памћење, на начин како то неке друге националне књижевности посредно схватају и представљају својом историографијом. Моја сумња се заснива на парцијалности и неозбиљности књижевноисториографског приступа оптерећеног позитивистичко-хроничарским приказивањем појављивања појединих аутора, дјела или праваца, као што Дионис Ђуришин упозорава на једноличну и истраживачку посусталост књижевне историографије, јер је њен ангажман „у већини случајева био усредсређен на проблематику само националних књижевности и недовољно се ослањао на више књижевноисторијске јединице”. А чини ми се да је овај наш простор идеалан за прецизније дефинисање и утемељење књижевноисториографске методологије, у којој би већина спољашњих елемената била потиснута искључиво књижевним чињеницама којим је текст конституисан.

Узмимо дјело Скендера Куленовића и Ђамила Сијарића, ауторе који су били незаобилазни у конституисању некадашње *књижевности Босне и Херцеговине*, а данас — *босанске/бошњачке књижевности*. Чувена Скендерова поема *Стијанка мајка Кнежойолка* својим поетским елементима припада традицији тужбалице каква је тужбалица сестре Батрићеве у Његошовом *Горском вијенцу*: осим чињенице да су исписане у истом језичком материјалу, оне свим својим лирским аспектима показују да припадају истој традицији, односно јединственом књижевно-поетском простору па њихово сврставање у различите књижевне корпусе представља књижевни дилетантизам, односно одрицање од књижевних а прихватање некњижевних параметара.

На сличан начин се може проблематизовати Сијарићево приповиједање. Међутим, овдје нас интересује један другачији аспект, онај аспект који провијава његовим дјелом а Андрић га идентификује код Његоша: то је „косовски завет од којег се живи, којим се дише и мисли”, јер је свуда „косовска мисао урезала свој тајанствени знак, тражећи жртву, али и доносећи решење”.

Трагање за оваквим повезујућим нитима у књижевности насталој на овом тлу поништава сваку олако конституисану новокомпоновану књижевност. Она се брани сама од сваког квазиисторијског сврставања истовремено показујући да се — на плану изучавања књижевних дјела — није отишло даље од њиховог тематско-мотивско-структурно-идејног описа. То не значи да треба одбацивати и могућности књижевног проучавања какво се намеће као у случају питања *босанске/бошњачке*

књижевности, мада не на начин како се то сада реализује. О том проблему имамо јако добре оквире постављене у неким од студија Станише Тутњевића, међу којима се посебно издвајају *Динамика српског књижевног простора* и *Национална свијест и књижевност Муслимана. О појму муслиманске/бошњачке књижевности*. И послеје Тутњевићевих анализа скоро да остаје запитаност да ли постоји босанска/бошњачка књижевност, запитаност која не нуди одговор. Или се одговор садржи у обрацима који су били на снази прије 90-их година прошлог вијека, тј. да се функционализује појам *књижевности* у *Босни и Херцеговини*, јер он одражава неколико премиса: на наведеном простору, који је имао условно речено јединствен културно-књижевни живот, може да се посматра извјесна регионална књижевна константа која је имала извјесне специфичне особености, али не такве природе да би се могле издвојити у засебну књижевност.

Појам *босанска/бошњачка књижевност* у садашњим околностима не може се ослободити баласта политичких премиса: ово именовање није исходиште већ полазиште књижевноисторијских проучавања па се тешко може вјеровати у његову трајност и будућност. Поготово што су били неуспјешни сви покушаји стварања разних унификованих „државних” (па и југословенске) књижевности.

ИВАН НЕГРИШОРАЦ

СРПСКА КЊИЖЕВНОСТ У ПЕРИОДУ ТРАНЗИЦИЈЕ И МУСЛИМАНСКИ КУЛТУРОЛОШКИ КОНТЕКСТ

1. *Стара њишања у новим околностима*

Неизвесна историјска путања босанскохерцеговачких муслимана ушла је последњих деценија у нову, наизглед завршну фазу. Признавањем статуса посебне нације 1971. године, истицањем великог слова 'м' у речи којом се именује верска заједница којој они припадају (Муслимани), чинило се да су социјалистичка Југославија и дуготрајни Титов режим дали одсудни допринос еманципацији ове заједнице. С обзиром на то да је примарни циљ таквих одлука била, пре свега, потреба да се сузбију српски и хрватски национализам, те да се неутралишу њихове претензије у погледу национализације муслимана, могло би се — с доста наивности, дакако — помислити да је читав проблем, са становишта наднационалних идеолошких перспектива, на веома добар начин решен. То што је у тим процесима највећи губитник била српска нација, јер је највећи број муслимана српскога порекла, није становиште које би у социјалистичкој Југославији неко узео у озбиљно разматрање. У много случаја, наиме, показало се да су Срби ти који, по правилу, јесу сматрани за подносиоца највећих жртава унутар те вишенационалне заједнице која без асиметричног балансирања између алтруизма старих и егоизма нових нација није ни покушала да постоји.

Онима који умеју далекосежније да промишљају историјске појаве и процесе јасно је било да постигнуто решење никако није лишено слабости и озбиљних противуречности, као што је јасно и да се ствари више никада неће моћи вратити на

почетно стање. Проблеми су се јасно очитовали већ у самом именовану нове националне заједнице босанскохерцеговачких муслимана, а на те тешкоће је у литератури већ више пута упозорено.¹ Посебну потешкоћу произвешће тиха претензија муслимана да су они једини легитимни и аутохтони представници босанскохерцеговачких историјских, па и државотворних континуитета.

Та претензија, додуше, још није дошла до изражаја у пуној мери, али како време буде одмицало све ће јаснија бити њена наметљивост. Нека упоришта оваквих развојних токова већ су постављена. Новим именовањем нације босанскохерцеговачких муслимана избегнут је, додуше, назив Босанац, као чешће и распрострањеније име за становника Босне, али је преузета нешто ређа и мање распрострањена реч истога значења — Бошњак. Премда је, дакле, назив Бошњак нешто прихватљивији него Босанац, далеко од тога да је то довољно добро и сасвим неутрално решење.² И у таквом решењу скривена је стална претензија ка државотворној целини простора Босне и Херцеговине, јер је питање историјског тренутка када ће се приговорити како Срби нису аутохтони чиниоци тог државног простора будући да имају неку другу државу у коју могу да оду на својим опанцима.

Онако како ове притајене претензије буду код муслимана узимале маха, онако како буду отворено исказивале неоправдане тежње ка унитаризацији Босне и Херцеговине, тако ће се проблематичност бошњачког именовања морати све отвореније артикулисати. У овом тренутку довољно је констатовати како именовање нове нације босанскохерцеговачких муслимана не може никако бити сматрано коначним решењем. И треба отворено рећи да је Босна и Херцеговина једино одржива као федерална или, још боље, конфедерална творевина, али са таквим стањем ствари најтеже се мире управо муслимански политички представници. Они, дакако, не могу јасно да сагледају колико Босну и Херцеговину одржава управо постојање Републике Српске, без које би се, у некаквој хипотетичној једин-

¹ Милорад Екмечић указује на то да „босански су муслимани у својој историји од 1868. до 1995. девет пута мењали назив свог идентитета”, те да „у већини случајева су та имена националног идентитета била споља наметнута, или су изнутра прихватана у атмосфери спољне присиле”. (Милорад Екмечић, *О идентитету босанских муслимана*, у: *Лешојис Мајнице српске*, јул-август 1997, 73—74.)

² Дарко Танасковић указује на то да се бошњаштво „јавља у два вида”, те да „један бисмо могли назвати интегралним бошњаштвом а други муслиманским бошњаштвом”. (О томе видети: Дарко Танасковић, *Ислам и ми*, „Партенон”, Београд 2006, 149.) Кључна потешкоћа, дакако, може се препознати управо у олаком замењивању два значења овога појма.

ственој, унитарној држави,³ целокупно унутарње уређење претворило у голо насиље и државни терор.

Распадом СФР Југославије међунационални односи су се додатно отежали, а разбуктао се нови грађански, братоубилачки рат који је, после тешких траума, завршен Дејтонским споразумом. У тим новим околностима проблем националне еманципације искомпликован је стварањем самосталних држава, као и неопходношћу делиминације одвојених националних корпуса. Све то изазива веома сложене и мучне политичке процесе, који имају и те како озбиљних реперкусија на укупно стање унутар различитих националних култура, па и књижевности. Српска књижевност се, у контексту својих релација спрам муслиманског културолошког контекста, суочава са неколико нових феномена који би се озбиљно морали узети у обзир.

У том погледу је важно имати на уму бар два скупа чињеница. Први скуп чињеница тиче се неопходности да српска књижевност као институција треба јасно да артикулише свој интерес и своје интересовање за онај део муслиманског културолошког корпуса који се, из различитих разлога, може сматрати интегралним делом српске књижевности и културе. У периоду социјалистичке Југославије је не само конституисана нова нација него је (захваљујући прилежним историографима и есејистима, у распону од Сафвет-бега Башагића и Мехмеда Ханџића из прве половине века, па до Хазима Шабановића, Фехима Наметка, Смаила Балића, Ламије Хациосмановић, Мухамеда Филиповића, Мидхата Бегића, Мухсина Ризвића, Алије Исаковића и других) дефинисана веома детаљна представа о књижевном и културном наслеђу босанскохерцеговачких муслимана. У том периоду, пак, српска књижевна историографија пропустила је прилику да јасно артикулише сопствени поглед на корпус писаца које неће сасвим препустити књижевној и културној сфери нове нације него ће их, у најмању руку, сматрати заједничким добром. Данас, када је конституисана бошњачка нација, нема више разлога да историографи, књижевни критичари и сами писци не дефинишу српски корпус у муслиманском културолошком простору и да преузму сопствене истраживачке и друге надлежности у том погледу.⁴

³ Видети: Иван Негришорац, *Босанска књижевност, босански језик и Босна: Између насиља и сјоразумевања*, у: *Нова зора*, 15–16, јесен-зима 2007/2008, 119–123.

⁴ Српски књижевни историчари временом су све више губили интересовање за бављење муслиманском компонентом у српској књижевности, те су тему (изузимајући понеког одиста великог писца, попут Меше Селимовића, Скендера Куленовића и других) препуштали проучаваоцима из редова босанскохерцеговачких муслимана. Један од ретких изузетака међу српским књи-

Други скуп чињеница тиче се неопходности да у духу потпуне равноправности, толеранције и међусобног разумевања, али и без куртоазног мртвила и избегавања свих непријатних питања, српски и муслимански писци/проучаваоци књижевности ваља да реализују онакву сарадњу какву сматрају потребном и остваривом. То, дакако, подразумева и поштовање пунога права српске књижевне и културне заједнице у Босни и Херцеговини да јасно артикулише своје потребе и свој интерес пре свега у Републици Српској, а онда и у Босни и Херцеговини као заједничкој, тронационалној заједници. Важи, дакако, и обрнуто: муслимански писци у Србији имају пуно, неутуђиво право одлучивања о томе у који ће се књижевни контекст укључити и на који начин. Само тако муслиманско-српски односи задобиће неопходну меру природности и спонтаности, те међусобног уважавања.

2. *Случајеви Срба мухамеданаца: Осман Ђикић, Осман-беџ Сулејманџић Скопљак и браћа Карабеговић*

Пре оваквог, наизглед коначног раздвајања Срба и босанскохерцеговачких муслимана односи су, током историјских мена, били веома различити.⁵ У тренуцима највећег зближавања било је међу муслиманским писцима оних који су у потрази за сопственим културолошким идентитетом, после извесних, сасвим схватљивих недоумица, одлучно стали на становиште своје припадности не само српској култури него и српској нацији. Та је одлука, дакако, била пропраћена увидима у несумњиве особености религијског идентитета, због којих су овакви писци себе сматрали сасвим посебним припадницима српске нације, па су се називали Србима-мухамеданцима, Србима Мухамедове вере или Срб-муслиманима. Та особеност, међутим, није схватана као разлог за дубље расцепе народнога бића, него као прилог разноврсности и богатству културолошких разлика унутар истог националног корпуса.

жевним историчарима је Станиша Тутњевић, који је својевремено полемисао са неким неприхватљивим ставовима Мухсина Ризвића, а и касније наставио са претресањем ових питања; о томе видети његову књигу *Национална свијест и књижевност Муслимана. О појму муслиманске/бошњачке књижевности*, „Народна књига” — Институт за књижевност и уметност, Београд 2004. Драгоцени радови Дарка Танасковића по правилу расправљају не о стриктно књижевним него о ширим културолошким питањима.

⁵ О томе видети текст „*Срби шурскога закона*” или „*Турци српскога језика*”?, у: Дарко Танасковић, *Ислам и ми*, „Партенон”, Београд 2006, 24—56.

Занимљиво је, међутим, уочити да су се таква опредељења артикулисала тек у генерацији која је рођена после Берлинског конгреса и повлачења Турске царевине, а у време аустроугарске окупације Босне и Херцеговине. Ти писци, дакле, нису више живели у Турској, па су се као грађани многонационалне Аустроугарске могли одредити за неколико националних опција.⁶ Једна је могућност била да се идентификација са бившим окупаторима изврши до краја, те да се одреде за коначну турцизацију, која је најчешће резултовала пресељењем у Турску, потпуним забором сопственог порекла и забором изворних културолошких особености.

Друго решење долазило је, пак, од новог окупатора, од државне аустроугарске политике оличене у лику Бењамина Калаја који је форсирао стварање нове, бошњачке нације.⁷ Свестан да нова власт никако неће моћи ни изблиза да обави асимилацију какву је након више векова обавио турски освајач, Калаја је сматрао да ће кључни политички циљ, тј. потпуну десрбизацију муслимана, најефикасније реализовати тако што ће том социјалном елементу/супстрату, историјски неугодно оптерећеном синдромом издајништва и отпадништва, понудити идеологију самосталне нације.

Као резервно, а најмање вероватно решење, сматрано је приближавање муслимана и католичког становништва, које је претходно, у времену пре Берлинског конгреса веома мало присутно у Босни и Херцеговини. Стратешки циљ државне политике био је што више утврдити ту везу босанских муслимана и католичког света, што је најефектније било изводиво преко нешто флексибилнијих поставки хрватског национализма. Успеси у привлачењу таквих писаца као што су Сафвет-бег Башагић, Муса Ђазим Ђатић, Ахмед Мурадбеговић и други сведоче да процес кроатизације муслимана није без извесних шанси. У том периоду стварани су, дакле, темељи за идеју о муслиманима као „цвијету хрватског народа”, премда фактичких основа за овакву политичку и нациотворну тезу има изузетно мало.

⁶ О томе видети: Алија Исаковић, *О „национализирању” Муслимана*, „Глобус”, Загреб 1990.

⁷ О Калајевој политици у Босни и Херцеговини видети: Милорад Екмећић, *Друштво, привреда и социјални немири у Босни и Херцеговини и Национални покрет у Босни и Херцеговини*, у: *Историја српског народа*, књ. 6, том 1, *Од Берлинског конгреса до уједињења, 1878—1918*, СКЗ, Београд 1993, 555—648; Василије Ђ. Крстић, *Српскохрватски односи и југословенска идеја у другој половини XIX века*, „Нова књига”, Београд 1988.

За аустроугарску политику сасвим непожељно решење проблема националног статуса босанскохерцеговачких муслимана била је могућност њиховог препознавања сопственог етничког и културолошког порекла, те приближавања српском народу као корену од којег су и они изметнули сопствену клицу. У том погледу је веома изразита, па и пресудно важна активност Османа Ђикића (1879—1912), песника који се у књижевности појавио као најмлађи члан мостарског књижевног круга.⁸ Једна од песама у којој Ђикић крајње изричито исказује свој културолошки, а још више национални став јесте програмска *Химна Срба Мусломана*, штампана у збирци *Побрајимство* коју је 1900. године, у Београду, објавио заједно са песницима истоветног програмског опредељења — Омер-бегом Сулејманпашећем Скопљакком и Авдом С. Карабеговићем. *Химна Срба Мусломана*⁹ сачињена је од четири секстине са чврстом метричком структуром: основни стих је симетрични осмерац, али се као трећи и завршни, шести стих у строфи појављује петерац. Осмерачки стихови су повезани парном римом, док су петерци међусобно такође повезани римом, тако да после уводне парне у свакој строфи следи обгрљена — дакле, аабццб. Песма је ритмички веома добро сачињена, полетног је ритма и веома певљива, чему на свој начин доприносе и течне, премда доста тривијалне риме.

Песма је сва сачињена од императивних конструкција као својеврсних позива на певање, на пој те песме која је — обратимо ли пажњу на епитете — истицана као лака, жарка, света, чиста, сложна, блистава итд. Химнични тон, дакле, остварен је понављањем позива и непрестаним узношењем те песме којој су приписани сви епитети светости. У том погледу у средишњем делу свих строфа обавља се артикулација оних мотива који излажу најважније иновативне детаље какве не налазимо у претходној строфи. У првој строфи песма је, тако, схваћена као израз колективне мисли („Мис’о наша света чиста”), а та се мисао пореди са ефектима чисте природе („Ко прољетно сунце блиста, / Ко априлски цв’јет”).

У другој строфи именован је кључни мотив на основу којег се може разумети опредељење Османа Ђикића и његових истомишљеника. Они, наиме, народност, тј. припадност етничком бићу стављају изнад професионалне припадности: „Света

⁸ О томе видети: Станиша Тутњевић, *Мостарски књижевни круг*, Институт за књижевност и уметност, Београд 2001.

⁹ Омер-бег Сулејманпашећ Скопљак, Осман А. Ђикић, С. А. Карабеговић, *Побрајимство*, Штампарија Д. Димитријевић, Београд 1900, 24—25.

вјера нам не крати: / Именом се својим звати, / Љубит народ свој!" Овим стиховима јасно је исказана воља и одлучност Срба муслимана да сопствену културолошку, конфесионалну специфичност уграде у националност којој припадају или за коју се, може бити, арбитрарно одлучују. У сваком случају, вера није сметња да се воли сопствени народ и да се овај специфични нациотворни процес изведе до краја.

У трећој строфи, у почетним стиховима препознајемо тиху, али недвосмислену алузију на химну, као један од основних симбола народа на који се у овој *Химни Срба Мусломана* мисли. У стиховима „Појмо пјесму, браћо мила, / Правда ј' ув'јек побједила, / Правду воли Бог" препознаћемо алузију на стихове српске химне *Боже љравде* у којој се колективни субјекат Богу обраћа не као Творцу, не као Спаситељу, него као Сведржитељу који чини да правда и етички хоризонти света буду очувани. Са таквим Богом Правде Срби муслимани лако могу да остваре пуну идентификацију, јер је и њихов историјски настанак везан за долазак и присуство окупатора, па тиме и за несумњиво нарушавање начела правде. Отуда повратак изворном, а одавно нарушеном начелу правде може код муслимана, уколико они негују пуну историјску свест без мимикрија и подсвесних деформација, само да буде подржан и афирмисан. На завршетку треће строфе Осман Ђикић зато изричито каже да Алах своје делатно присуство и сâм заснива на таквом начелу правде: „У помоћ ће Аллах бити, / Свету своју милост слити / Врху праведног."

Завршна, четврта строфа ове химне истиче мотиве братске љубави и колективног завичаја: заједничком свечаном песмом, тј. химном, развија се и таква љубав и такав доживљај завичаја. Томе, пак, и вишње силе дају свој допринос; вишње силе не само у облику који верски одваја два колектива, православни и муслимански, него и у облику заједничких, прастарих веровања која су још увек очувана. О вилама је, заправо, реч, јер оне подстичу слогу и братство: „Српска вила ено хити, / Да нам ловор-вјенце кити, / Појмо сложено хај!" Тако се ова *Химна Срба Мусломана* Османа Ђикића завршава јасним уверењем да „Брат је мио које вјере био", као и уверењем Вука Стефановића Карацића о постојању Срба сва три закона. Осман Ђикић је, заједно са својим истомишљеницима, песницима Осман-бегом Сулејманпашићем Скопљакком и Авдом С. Карабеговићем, јасно декларисао постојање Срба мухамеданаца и назначио природу њиховог ентузијазма насталог из љубави за „народ свој". Оваквим националним опредељењем ништа се није изменило у културолошким особеностима њених носилаца: они су, и даље, онолико велики муслимани колико

то желе да буду и колико то не долази у колизију са националним опредељењем. Они, дакле, развијају пуну свест о својим верским и културолошким особеностима, али при таквом деловању не подривају националне и државотворне процесе етничке заједнице чији су интегрални део. Тиме муслимани одбијају да постану чинилац несигурности и потреса него хоће да буду чинилац стабилности и интеграције на осетљивом, трусном балканском, а посебно јужнословенском простору.

2

И други песници овог србо-муслиманског круга имали су своје надахнуте родољубиве узлете. Тако је, примера ради, Осман-бег Сулејманпашић Скопљак, у заједничкој збирци *Побратимство* (1900), објавио и песму под насловом *Српству*.¹⁰ У тој, асиметричним десетерцем написаној песми се, сасвим налик основном мотиву из Ђикићеве *Химне Срба Мусломана*, јавља мотив песме која изнутрине лирског субјекта, лети ка народу којем субјекат припада: „Из мог срца, из пламених груди, / Из уздаха, из душе, из снова, / Теби Српство, моја срећо драга, / Лети ево, лака пјесма ова.” Сама народност се види као небо, па та метафора постаје кључна семантичка структура целе песме. Небо је, дакле, нешто што припада висинама, према чему се човек мора уздизати, али оно, у Сулејманпашићевеј песми, помаже субјекту у његовом стремљењу ка висинама: „Ти ми дајеш крила соколова, / Ти ме дижеш гори под облаке.”

То уздизање, пак, омогућује лирском субјекту да стекне сасвим другачију, крајње необичну визуру света: он, тако, сазнаје оно што сазнати, иначе, не би могао. Субјекат успева да види прошлост, некадашњу славу, као и јунаке и дивове који су тај давнашњи свет сачињавали: „С те висине гледам прошлост твоју, / Гледам славу и твоје јунаке; // Гледам диве под калпаком сјајним, / На калпаку перјанице вите, — / По плећима смјелих бајрактара / Ударају оне златне ките.” Песма се завршава мотивом сузе, и то једне сузе, настале због ганутости и тихе среће, а не због некакве патње (у противном случају било би много суза а не само једна). Са свим тим бићима из некадашњег света окићеног славом и јунаштвом лирски субјекат успоставља крајње присан и топао однос: „Гледам, гледам, па им летим живо, / Браћу љубим у јуначка чела / А из ока, од среће и миља, / Отимље се једна суза врела.” Та суза „среће и миља”, канула због усхићења прошлошћу и због наде у будућ-

¹⁰ Нав. дело, 7—8.

ност, представља тихи дарак субјекта својем народу: „Суза чиста, суза наде моје, / Суза јасна у сред мрачне тмуше, / Суза вјерна љубави и крви / Теби, Српство, душо моје душе!” Том сузом утврђује се однос колектива и појединца, једног дела народа и његове целине, али се успоставља и равнотежа прошлости и будућности, онога што је било и онога што треба да буде.

Песму истога наслова, *Српство*,¹¹ написао је и Авдо С. Карабеговић, а она се појавила управо у заједничкој збирци *Побраћимство*. У тој песми лирски субјекат се обраћа своме народу казујући како постоји пуна повезаност личног и колективног живота: „Сјећам те се, роде драги, / Сваког дана, сваког часа, / Твоја срећа, твоја слава, / Моје груди заталаса.” Највећа срећа састоји се, пре свега, у љубави и слози међу различитим људима истог народа („Наша љубав, слога наша, / То је твоја срећа права!”), али песник изричито напомиње на који народ он то уопште мисли: „Па нек нам то цвијеће / Широм Босне цвјета, мири, / Нек се љубав, слога братска / Међ’ тровјерном браћом шири!” Авдо С. Карабеговић, очигледно, сагледава неопходност зближавања, слоге и међусобне љубави Срба сва три закона: православног, католичког и муслиманског. Том успеху и срећи једино се душман неће обрадовати, али само таквом братском слогом може се обезбедити будућност: „Нек душману око стане, / Као што му стати мора, / Гледајући — гдје из слоге / Моме роду свиће зора...” Срби мухамеданци су, дакле, сагледавали целину српскога народа, а у тој целини јасно су видели и сопствено место. Дух пуне верске толеранције, али и осећај етничких корена који сежу до великих дубина, учинили су појаву Срба мухамеданаца делотворном и у своје доба веома утицајном.

3

У погледу одлучног опредељења за припадност српској нацији и култури веома је индикативна судбина тројице браће Карабеговића: Авде Хасанбеговог Карабеговића и његовог рођеног брата Шаћира, као и њиховог рођака Авде С. Карабеговића. Сва тројица су Модричани, из старих беговских породица, а уз то су сви умрли веома млади, и то од исте болести, од туберкулозе. Најмлађи међу њима, Шаћир Карабеговић (1889—1905), поживео је свега осамнаест година. Он је у националном смислу најмање лутао јер је у трагању за сопственим идентитетом имао изразите примере своје браће, али,

¹¹ Нав. дело, 103.

нажалост, није стигао да напише довољно песама, тако да од његових песничких прилога нема да се сабере чак ни за једну једину књижицу.

Шаћиров старији брат Авдо Хасанбегов Карабеговић (1878—1901) поживео је тек нешто више: свега двадесет и две године. Оборен немилосрдном болешћу, он је са самртне постеље рукопис својих песама послао Светозару Ђоровићу са молбом да их овај изда: „Тражи им издавача, па издај ако можеш”,¹² заклињао је Карабеговић свога пријатеља. У своју, пак, најближу околину, у родној Модричи, Карабеговић поверења није имао, а streпео је да ће његове песме бити уништене: „јер ја сам ти, брате, тешко оболио, па их код себе не смијем оставити, јер би се за увијек посве изгубиле”.¹³ Ђоровић је, међутим, веома брзо, већ следеће 1902. године, успео у Београду да нађе издавача и да, са својим предговором, објави збирку *Пјесме Авда Хасанбегова Карабеговића* са укупно 56 песничких наслова. У предговору Ђоровић је објавио предсмртно Карабеговићево писмо, а истакао је и то да су песникови сукоби са муслиманском околином у Модричи настали због његовог националног опредељења: „Многи су га мрзили и то баш због тога, што се јавно називао Србином и што није, поред свих њихових савјета, хтио да се одрече тога имена. Ради тога мрзио је и он њих.”¹⁴ Ђоровић је, тако, извршио Авдов аманет држећи да је „он био најбољи од свих Муслимана, који српским језиком пропјеваше” и јер је „био прави, истинити пјесник, пјесник срца и осјећаја”.¹⁵

Недуго потом Авдо Хасанбегов Карабеговић нашао се још једном у средишту пажње српске културне јавности. У круговима српске националистичке омладине организована је акција са циљем објављивања укупног песничког дела Авда Хасанбегова Карабеговића и прикупљања средстава за подизање песничког споменика. Читаву акцију водио је некакав неименовани одбор, али су његови чланови, због многих потешкоћа, почели да посустају, да би га преузела група ђака сомборске препарандије уз подршку сомборског издавача и штампара — Српске штампарије Владимира Бајића Суботичанина. Прва књига изашла је 1903. године у Сомбору, а у њој издавачев текст „У име предговора” укратко најављује читав подухват: требало би да изађу четири књиге, свака књига са око шест штампаних

¹² Авдо Хасанбегов Карабеговић, *Песме*, Електрична штампарија П. Ђурчића, Београд 1902, III.

¹³ Нав. дело, III.

¹⁴ Нав. дело, V.

¹⁵ Нав. дело, IV.

табака, тј. близу 100 страница, све би излазиле у размаку од месец и по дана, а носиоци акције се искрено надају да ће српска публика схватити важност подухвата, па својом претплатом омогућити њен успешан завршетак.¹⁶

Ствари се, међутим, нису одвијале према оваквим очекивањима. Већ на крају друге књиге, изашле 1904. године, двојица носилаца ове акције, „срп. учитељски приправници” Стеван Бенин и Марко Поповић, у поговору под насловом *Да се разумемо*, жале се због финансијских проблема. Акцији објављивања дела „песника и родољуба српског, узор-омладинца муслиманског” Авда Хасанбегова Карабеговића приступили су с намером „да тим припомогну зближењу српске православне и мухамеданске омладине”,¹⁷ али одзив потенцијалних купаца био је веома рђав, а рад повереника лош. Млади препарандисти стога најављују да су „на свој ризик” објавили другу књигу, „па ако не буде више свести у наше публике и више савести у г.г. повереника, ми ћемо је својим штипендијама исплатити, па онда ударамо тачку и — крај!”¹⁸ С обзиром на то да до наставка овог издавачког подухвата није дошло, очигледно је све завршено финансијским крахом младих ентузијаста.

Највећи део прве књиге запрема студија Стевана Бенина Вршчанина под насловом *Авдо Карабеговић Хасанбегов* у којој је, поступком критичке биографије (како и гласи поднаслов студије), описан песников живот и рад, нарочито односи у породици, а посебно блискост са братом од стрица Авдом С. Карабеговићем. Пре тога аутор је начинио преглед историјских прилика у Босни, нагласивши да су се оне за време аустроугарске владавине додатно искомпликовале јер „српски се народ у Босни још већма завадио”: „Српски се је народ дијелио сада не само на три вјере, но и на три народности! ’Шизматици’ постадоше ’Власи’, Мухамеданци ’Турци’, а католици ’Хрвати’...”¹⁹ Бенин Вршчанин је, такође, приказао тематску структуру Карабеговићеве поезије, па је чак описао и компаративне релације, и то не само на плану српске (Бранко, Змај, Војислав, као и Јакшић и Његош) него и словеначке (Ашкерц), француске (Ламартин, Хаждеу), немачке (Хајне) и мађарске поезије (Петефи).

У другом тексту предговора Д. Ј. Филиповић је, под насловом *Сјушани ђеније*, наглашеном афективношћу истакао вредности Карабеговићеве поезије, при чему је вредносна лествица

¹⁶ Авдо Карабеговић Хасанбегов, *Дјела*, књ. I, Штампарија Владимира Бајића-Суботичанина, Сомбор 1903, 3—4.

¹⁷ Нав. дело, књ. II, 1904, 161.

¹⁸ Нав. дело, 162.

¹⁹ Нав. дело, 10.

постављена веома високо. Тако ће он, на основу песме *Срце моје, шта ми радиш сад?*, закључити да је тај „сонет најбољи у нашој књижевности”, те да „Авда се мора рачунати као најбољи песник сонета код нас”; за песму *Први злочин* рећи ће да је „достојна и имена једног Дантеа”.²⁰

У првој књизи овог издања је, због опширности предговора, остало сасвим мало простора за песме, па су изашли само песникови почетнички радови изложени под насловом *Рани њокушаји*, док су у другој књизи представљене *Пјесме родољубиве* и *Пјесме љубавне*. Остало је, без сумње, доста тога још да буде објављено, али је издавачки пројекат прекинут. Од тада у српској култури нема ниједног издања браће Карабеговића, ни Авда С. ни Авда Хасанбегова. Постоји још само једно, загребачко издање поезије Авда Хасанбегова Карабеговића, издање које је 1967. године приредио Алија Исаковић. Браћа Карабеговићи су у српској култури неоправдано гурнути у заборав и, као да се ти песници ни на који начин српске књижевности не тичу, препуштени искључиво муслиманском културолошком контексту.

4

Појава Срба мухамеданске вере, тј. декларисање муслимана као припадника српске нације добило је своју изразиту форму на прелому 19. и 20. века, тек у време када почиње да сазрева она генерација која више не памти турску власт у Босни и Херцеговини. Аналогних појава одређивања за припадност хрватској нацији било је, дакако, сразмерно доста, а те су се две декларације често исказивале у јаким антагонизмима, како у међусобним односима тако и, понекад, унутар нечијег личног одређења. Такав процес, дакле, није пролазио без тензија и тешких унутарњих ломова.²¹

Ваља, међутим, приметити да национално одређење Срба мухамеданаца није ни на који начин доводило у питање њихов религијски и културолошки идентитет. Осман Ђикић није престајао бити муслиман тиме што се сматрао Србином. Чак напротив, он је својом свестраном и упорном јавном делатношћу, посебно у културном друштву „Гајрет” и часопису истога

²⁰ Нав. дело, 63.

²¹ Најтемељније је о томе писао Мухсин Ризвић у својој двотомној расправи *Књижевно стварање муслиманских писаца у Босни и Херцеговини у доба аустроугарске владавине*, Академија наука и умјетности Босне и Херцеговине, Дјела, књ. XLVI, Одјељење за књижевност и умјетност, књ. 2/1 и 2/2, Сарајево 1973.

назива,²² показао да српска национална и муслиманска верско-културолошка самосвест нису нимало несасгласне.

Уколико се само погледају текстови које је Ђикић као уредник *Гајрет* написао и објавио, јасно ће се сагледати размере и интензитети његове културолошке самосвети. Примера ради, само у једном броју часописа он ће начинити портрет Селимбега Шахинпашића, виђеног учесника битке код Добоја у којој је 1878. поражена окупациона аустроугарска војска. Селимбег је живео као емигрант у Цариграду, а управо је тих година, више од три деценије после поменуте битке, њему дато допуштење да може долазити у домовину и убирати приходе са својих имања, па се он тако за члана добротвора уписао у културно друштво „Гајрет”.²³

У том истом броју часописа *Гајрет* Осман Ђикић у тексту *Наши мекџеби и медресе* пише о проблемима школског система босанских муслимана, указујући на поразно стање основних и верских школа, те захтевајући њихову корениту реформу. Ђикић се залаже за снажно утемељење верске наставе и религијског живота уопште, указујући, при том, на општедруштвени значај свештенства као сталежа: „Свештенство у сваком народу треба да буде не само учитељ вјере народа, него треба да му буде учитељ и иначе у животу и да својим савјетом упућује народ на разне корисне радове. Наши суграђани православни и католици, — а нарочито православни елеменат наше земље — имају много да захвале своме свештенству, који је за народ и његово добро много радило и урадило. Ми муслимани пак с те стране имали смо врло мало користи, а томе је криво то, што наше законоше нису из медресе изнијеле ништа друго, осим мало површног знања о вјери и изнемогло, убијено тијело и умртвљен дух који желе само мира и мало бољег живота.”²⁴ На Ђикићевом примеру јасно се може сагледати чињеница како муслимански верски и културолошки спецификум није неускладив са српским националним опредељењем.

Без обзира на то што Ђикић није стекао широку подршку код босанскохерцеговачких муслимана, занимљиво је осмотри-ти како је, после изненадне смрти, испраћен у културном друштву које је толико задужио. На Десетој редовној скупштини културног друштва „Гајрет”, одржаној у Сарајеву 17. 7. 1912. године, прочитано је саопштење Управног одбора о смрти угледног члана и активисте: „Осман Ђикић, у цвату своје младости промијенио овај свијет бољим. Смрт Османа велики је и

²² О томе видети: Мухсин Ризвић, нав. дело, књ. 2/1, 263—286.

²³ Видети: *Гајрет*, год. 3, бр. 1, 5. 1. 1910, 1.

²⁴ Нав. дело, 2.

ненадокнадиви губитак како за друштво Гајрет тако и за цио исламски елеменат. Апстрахујући пјесника и књижевника, новинара и политичара, остаје нам Ђикић као културно-социјални радник на пољу народног добра. И заиста праву задаћу друштва Гајрет исповиједао је рахметли Осман још прије него је постао друштвени пословођа, а с Гајретом се управо онда срастао када је прешао праг друштвених просторија као његов пословођа. Многобројна занатлијска и друга друштва, читаонице и задруге, посвједочују данас Османову радиноћ. Марљив као пчела, устрајан као мрав, радио је неуморно за напредак овога друштва и подигао га на достојну висину, учинивши од њега неки центар око кога се креће наш културни привредни живот. Да благотворно дјеловање и утицај друштва Гајрет дође и до најзабитнијих крајева наше отаџбине, реформисао је друштвено гласило, лист 'Гајрет', и окупио око њега лијеп број наше омладине, приправљајући је тако на интензиван и плононосан рад у народу. Здраве и племените идеје, пуни и сочни чланци налазили су мјеста у листу који је био крвна мрежа у нашем културном животу. Служећи се девизом 'удруженим силама', радио је на културном и економском пољу да удружи старо и младо, богато и сиромашно како би сви скупа упрли и помогли да се наш живот крене бољим и сигурнијим правцем. У томе је донекле и успио, о чему свједочи напредак друштва и друштвене идеје, па је дужност да га се и овај пут на овом мјесту сјетимо и рахмет му предамо. Слава Осману."²⁵

Осман Ђикић представља један снажан путоказ у промишљању културолошких и нациотворних раскршћа босанско-херцеговачких муслимана. Нажалост, његов случај, као и случајеви већине писаца који су себе сматрали Србима мухамеданцима показују огромну небригу коју је доскорашња српска књижевна историографија према њима исказивала. Отуда Осман Ђикића, Османбега Сулејманпашића Скопљака и браћу Карабеговић, поготово у социјалистичком периоду, неће помињати ниједна од оних важнијих и утицајнијих историографских синтеза, укључујући и најобухватнији рад те врсте као што је *Историја српске књижевности* (1983) Јована Деретића. Невероватна је лакоћа са којом је српска књижевна историографија ове занимљиве писце и још занимљивије културолошке феномене препустила заборау. Није, при том, тешко за оваква огрешења пронаћи олакшавајуће околности у чињеници да је српска национална и културолошка самосвест била под веома снажним притиском владајуће марксистичке идео-

²⁵ Видети: *Споменица двадесетипетогодишњици Гајрета 1903—1928*, Издао Главни одбор Гајрета, Сарајево 1928, 80.

логије и да, једноставно, није ни смела да покаже интересовање за интеграцију муслимана у целину српске културе. У том периоду било је политички пројектовано да се српска нација и њена култура одрекну свих секундарних традицијских токова и да се укаже само њен централни ток са којим би потом било веома лако обрачунати се као са очигледним примером нетолерантног, крутог и агресивног рецидива неких архаичних облика схватања националног идентитета.

3. *Случајеви дубинских погледа изнутра: Хамза Хумо, Скендер Куленовић и Меша Селимовић*

Сасвим нове историјске околности настале су са формирањем вишенационалне државе засноване на југословенском политичком, државном и културолошком програму. У том периоду између два светска рата дошло је до релативно већег зближавања Срба и муслимана него муслимана и Хрвата, али је тај однос у великој мери био оптерећен синдромом државотворне нације који је Србима, хтели — не хтели, припадао, па су са тим атрибутом делили одговорност за све врлине, али и многе мане ове државне творевине Јужних Словена. Из тих разлога се најинтезивнија књижевна зближавања између муслимана и Срба и нису десила у сфери државне, монархистичке идеологије колико на плану левичарске, комунистичке идејне сфере. У том контексту веома је важна и чињеница јачања Београда као политичког, културног и књижевног средишта читаве државе Краљевине СХС/Краљевине Југославије и, касније, социјалистичке Југославије: у такав Београд, који је постепено попримао изглед и динамизам најважнијег јужнословенског културног центра, долазили су, те свој креативни допринос давали и писци муслиманске вероисповести.

1

Такав је, примера ради, био случај Хамзе Хума (1895—1970), књижевника који је не само сасвим близак београдским модернистичким круговима него је, објављујући током двадесетих година своје књиге у Београду, и сâм давао приметне доприносе тако интонираној књижевној делатности. Усред бурних културолошких прилика у којима су се преламале модернистичке и традиционалистичке интенције, Хумо је 1928. године, у Сарајеву, поводом 25-годишњице муслиманског културног друштва „Гајрет”, објавио веома интересантну и за судбину муслимана код нас важну расправу *Од њрелаза на ислам*

до нових видика. Збило се то само коју годину после Хумовог активирања у муслиманском културном друштву „Гајрет”, где је прво у Београду, а онда и у Сарајеву, преузео водећу улогу, укључујући и уредништво у часопису *Гајрет*. Хумо је, без сумње, један од најважнијих муслиманских писаца који се не само укључио у токове српске културе, него је уз то, у есејистичкој форми, испитивао и промишљао особености Босне и Херцеговине, те муслиманске културе у њој.²⁶

Студија *Од прелаза на ислам до нових видика*, као и читав низ других текстова јасно сведоче о Хумовом продубљеном погледу на прошлост, садашњост и будућност муслимана у оквиру јужнословенске заједнице народа. Хамза Хумо је, позивајући се на обављена истраживања Сафвета-бега Башагића *Бошњаци и Херцеговци у исламској књижевности* (1912), изложио сопствене погледе на културолошке особености и сложеност муслиманског наслеђа. Очигледно, пак, да у тим Хумовим текстовима — који имају занимљиву развојну линију, подстицајну за додатна испитивања — препознатљива је полазна основа сасвим налик оној коју је дефинисао Осман Бикић. Та полазна основа је превасходно свесна културолошке и менталитетске блискости муслимана и Срба. Занимљиво је, отуда, како Хумо види турску окупацију Србије, Босне, Херцеговине и других области, при чему он, као главне разлоге мирнога пада Босне и предаје без отпора, истиче два момента: безобзирност католичких мисионарских и освајачких амбиција спремних да огњем и мачем утврде своје недело, као и безобзирност домаће власти. Хумо, тако, у одељку под насловом *Традиција и њене посљедице у вези са прелазом на ислам*, каже: „Босна је и тад била граница гдје се сударио Исток и Запад, силом натурајући сваки своје тековине. Из тада моћног папинског Рима за-

²⁶ Поменута студија изашла је у оквиру свечане публикације *Споменица двадесетипетогодишњици „Гајрета” 1903—1928* (1928), а Хамза Хумо ту публикацију потписује као уредник. Сами текстови нису потписани, али нема разлога за сумњу у њихово ауторство. Споменица се састоји из три композиционе целине: први део представља поменута студија *Од прелаза на ислам до нових видика* (објављена ћиричним писмом), потом следи хроника *Двадесетипет година „Гајрета” дјеловања у ријечи — слици и броју и Табеларни преглед* (оба текста су објављена латиничним писмом). Ниједан текст није потписан, али први носи јасније трагове личнога стила, док су два преостала начињена административним стилем, без имало или са веома мало личних карактеристика. У *Библиографији и лијераитури о Хамзи Хуми* коју је начинила Медхија Мушовић, објављеној у оквиру Хумових Сабраних дјела (приредио Мухсин Ризвић), споменица *Гајрет 1903—1928* уврштена је међу Хумове књиге, али се у оквиру садржаја ове публикације помиње само расправа *Од прелаза на ислам до нових видика*; очигледно је да се само тај текст, с разлогом, сматра ауторским делом, а све остало као пуки административни извештај о раду ове муслиманске културне институције.

лијетале су се језуитске црне мантије да пролију братску крв својим интригама, а кад им то није успијевало, звали су у помоћ католичке мађарске краљеве да са својим хордама пустоше нашу земљу. Хришћански исток, много мање моћан, имао је своје присталице, а они прогоњени налазили су утјехе и ослонаца у вјери богумилској. Поред тога, моћ грамзиве властеле стварала је још ужаснији хаос и безнадну безизлазност. Зато, кад је на пролеће 1463. год. силни османлијски султан Фатих Мехмед II, са својом војском, стао на обале несртљиве Дрине, по Босни пуче глас о његову доласку и зарадоваше се широм цијеле Краљевине прогоњени и незаштићени, њих већина. Зарадоваше се Османлијама као заштитницима и против Рима и против сопствених угњетача чији се јарам није могао дуже да сноси. За илустрацију ових прилика, потребно је само да споменемо ријечи посљедњег босанског краља Стјепана Томашевића: да је половица босанског становништва, огорчена католичком безобзирношћу, вољела Турке него ли њега. Становништво је чак улазило у везу са Турцима и позивало их да исто поступају са Босном као што су поступили и са Србијом. Како по свему изгледа, овом расположењу спрам Турака највише је допринио Рим, а да је тако види се и по том што, при освајању Босне, није ни један јачи покрет за отпор избио на површину.”²⁷

У Хумовом тексту очигледан је напор да се дође до што дубљих и поузданијих историјских и културолошких увида у природу муслиманског становништва Босне и Херцеговине. И премда српска историографија у то време још увек није обавила темељитија истраживања, премда се ослонац могао наћи превасходно код хрватских историчара (М. Прелог, В. Клаић и др.), Хумо је излагао погледе који су умногоме утемељени у усменом наслеђу, наслеђу које веома често грешу у погледу чињеница, али мало грешу у погледу општег става и вредносних процена историјских збивања. Са таквим утисцима би, без сумње, и требало читати Хумове текстове. У наведеним Хумовима речима, примера ради, можемо препознати очигледни анахронизам, тј. историографску погрешку, када је тврдио да су у Босну пре пада под Турке често залазиле „језуитске црне мантије”, премда је веома добро позната историјска чињеница да је Игнацио де Лојола језуитски ред, тј. Друштво исусоваца, формирао 1534. године, а Босна је пала под Турке 1463. Таквих омашки ћемо наћи, али за Хумове расправе од чињеничне прецизности много је важнија интерпретативна за-

²⁷ Нав. дело, 7.

снованост знања у укупном историјском искуству, и то пре свега у искуству самих муслимана.

Хумо је у својој расправи *Од ѓрелаза на ислам до нових видика* указао како су се новонастали муслимани из Босне или Херцеговине релативно брзо почели укључивати у нови државни поредак завојевача, па су чак постајали „стубови османлијског царства”. Описујући животни пут Мехмед-паше Соколовића и његово напредовање на лествици турског великодоствојништва, Хумо ће истаћи да је Мехмед-паша „наш изразито расан тип”: „Услед непрестаних ратова, вођених са успјехом, одмах иза тога постане везир, а на његово мјесто ступи Пертев-паша Херцеговац. У то доба, на управи турске империје, као везире видимо три Србина и то: Семиз Али-пашу, родом из околине Праче; Рустен-пашу Опуковића и Мехмед-пашу Соколовића.”²⁸ Хумо, уз то, сведочи „о срдачним Соколовићевим односима са својом хришћанском родбином, и ако је познато да је он био добар муслиман”, као и о великом делу за народ из којег је потекао: „Поред Ђуприје на Дрини, коју је својој отаџбини подигао као архитектонску ријеткост оног доба, обновио је и Пећску патријаршију на молбу свог брата Макарија.”²⁹ Хумо не истиче, али је добро познато да је Мехмед-пашин брат Макарије, заправо, постао патријарх новоустановљене Пећке патријаршије. Два рођена брата нашла су се, тако, на челу највиших институција, државне и црквене, двају народа, окупаторског турског и поробљеног српског. Такви дубоки увиди о драматичним раскоlima унутар истога народа изазваће стваралачку машту неких од најмоћнијих писаца српске књижевности: Ива Андрића, Меше Селимовића, па и Хамзе Хума. Хумо је, дакле, имао доста јасну представу да је реч о, по много чему, истом народу који се нашао у различитим политичким и културолошким околностима, па су се указали и доста неизвесни исходи развојних, историјских процеса у које је тај народ био укључен.

Што се тиче књижевног стваралаштва, Хумо је, ослањајући се на Башагићева истраживања, у одељку *Величине источног ѓарнаса* указао на писце (Шири, Шејх Хамза Орловић, Зијаи, Ахмед Шемсудин Сарајлија, Суди, Алидеде ел Босневи, Дервиш-паша Бајазидагић, Хасан Кјафи Прушчак, Неркеси Ес-Сараји, Шехјујо, Сабит, Мехмед Шакир Куртћехајић, Ариф-бег Ризванбеговић-Сточевећ) који су се укључили у токове турске културе, постајући понекад и изванредни, цењени познаваоци оријенталне књижевности и науке. У одељку *Домаћи ѓисци који*

²⁸ Нав. дело, 19

²⁹ Нав. дело, 19.

су *писали на српском језику* Хумо је, пак, истакао допринос оних писаца (Умихана Ђујдина, Мухамед Хеваји Ускјуфи, Хасан Каимија, Кадија Хасан, Хаџи Мехмед Рази, Мула Мустафа Башескија, Сејид Вехаб Илхамија, Шејх Абдурахман Сирија, Ахмед ефендија Карахоџа, Омер ефендија Хумо) који су се, нарочито од 17. века, почели чешће опредељивати за писање на матерњем, а не на језику државног апарата, школског система и културе у којима су, на овај или онај начин, учествовали.

Чини се, дакле, да је Хумо, попут Османа Ђикића, настојао да свестрано сагледа муслимански културолошки спецификум не желећи да га одвоји од етничког стабла на којем се тај спецификум градио. Временом су се, ипак, прилике у великој мери мењале, а код самих муслимана, тачније у политичкој сфери те заједнице, све више је јачала тежња да се етничка основа сасвим запостави и да муслимански културолошки спецификум постане основа за пројекат формирања засебне нације, која свој идентитет гради на разликама у односу на етничку основу, па и на отворене сукобе са њом. То, међутим, није било становиште Хамзе Хума, а још мање Османа Ђикића. Отуда је приређивач Сабраних дела Хамзе Хума (1976), Мухсин Ризвић, био у доста деликатној ситуацији јер је желео да постигне више него што му Хумово дело стварно допушта. Морао је, примера ради, у Сабрана дела да унесе и расправу *Од њрелаза на ислам до нових видика* у целини, али је та расправа, очигледно, у себи садржавала неподношљиви вишак свести о етничкој и културолошкој блискости муслимана и Срба, ако баш не и експлицитно изречену свест о заједничком етничком пореклу. Истина, говориће Хумо и о улози богумила, али неку оштру разлику између Срба и муслимана ниједног тренутка није постављао. Зато ће из целе Хумове расправе Ризвић у Сабрана дела унети само текст *Величине источног њарнаса*, а све остало, укупључујући текст *Домаћи њисци који су писали на српском језику*, сасвим је елиминисао. Хумов лик, оваквим поступком, није баш сасвим деформисан, али су неке његове црте прилично засенчене и ретуширане.

Ипак, из неких других текстова доста јасно се може препознати шта је о тој културолошкој проблематици стварно мислио Хамза Хумо. Занимљиво је, примера ради, како Хумо разуме однос оријенталне и турске културе, с једне, те словенског бића и расних одлика, с друге стране. Евидентно је, тако, да Хумо предност даје оном древнијем и дубљем културолошком слоју, па ће отуда у огледу *Из заборављене књижевне Босне* закључити да „иако је источњачка литература имала значајног утицаја на ондашњу књижевну Босну, она није освојила

њену суштину. Та суштина остала је сачувана у дубокој традицији Босне и њене манифестације говориле су само њеним језиком, чак и кроз туђу форму. Оне су носиле словенски, ближе босански упачатак, са кореном још у славенској паганској давнини који је прекаљен богумилским аскетизмом и господством ислама.”³⁰

Истоветан увид Хумо истиче и у огледу *Ми, Босна и наши израз у речи*, тврдећи да је „источњачки карактер ... остао претежно спољна декорација”.³¹ Држећи да су они дубински слојеви етничког и културног бића у Босни јачи и моћнији од оних накнадних културолошких слојева, насталих турском окупацијом, Хумо се није могао сагласити са идејом подвајања православног и муслиманског народа. Отуда ће, свдећи билансе Ђикићевог прегнућа, он истаћи „да је политичко-културни правац рада Османа Ђикића био национални. Он је тежио да Муслимани дођу до сазнања о националној заједници са православним и да једни у другима виде браћу по крви и пријатеље.”³² Очигледно је да у Ђикићевом културолошком раду Хумо не само да не налази ништа проблематично него је и у великој мери сагласан са таквим начином резоновања и деловања.

Наведени текст је, заправо, последњи у низу Хумових расправа о деловању Османа Ђикића и његовом значају. Тај текст је најобимнији и најквалитетнији, а објављен је у *Српском књижевном гласнику* 1936. године. Остали Хумови текстови о Ђикићу знатно су пригоднијег карактера, краћи и сиромашнији у опису, али и експлицитнији у исказивању оцена о историјским и политичким приликама у којима живе муслимани. У тексту *Осман Ђикић. Поводом његове педесетогодишњице у Мосџару*, објављеном у *Полицији* 1927. године, Хумо изричито наглашава како су муслимани остали негде између два народа и две културе — туђи српском народу од којег су потекли, али и туђи турском народу чију су веру, током окупације, прихватили: „Још од преласка на ислам уз извесне привилегије, они су скоро кроз цело време турске владавине имали свој нарочити, више самосталан положај, свесни да им нема правог места међу истоверним, али њима туђим Османлијама. Тај свој положај они су често пута бранили и с оружјем у руци против надмоћних Туркаша, како су их они називали за разлику од Турака под којим се именом више разумевао

³⁰ Хамза Хумо, *Сабрана дјела*, књ. 6, приредио Мухсин Ризвић, „Свјетлост”, Сарајево 1976, 87.

³¹ Нав. дело, 122.

³² Видети текст: *Осман Ђикић*, нав. дело, 127.

појам вере. Са друге пак стране, како су се год туђили од Османлија као туђина, отуђивали се и од својих православних сународника ради вере, верских опрека и свог економски привилегисаног положаја. И напослетку дошло је до тог да су се нашли између мржње својих, домаћих и нераздевања од стране Османлија. Дакле у посебном положају, ни на једној ни на другој страни. И вековима они пркосе и једним и другима, учвршћујући овај свој положај и остављајући га у наслеђе познијим нараштајима.”³³

Од те збуњености и располућености муслимана нови, аустроугарски окупатори начиниће читав систем тако што ће даље подстицати њихову националну дезоријентацију: „Аустријска политика учује овај положај босанскохерцеговачких муслимана и мудро га навраћа на своје воде. Овај њихов положај напослетку успева у том да од њих створи уистину нешто нарочито, а најмаркантније то: да нису заправо знали којој нацији припадају. Називали се Турцима, а нису знали турски; називали се Босанцима, а делили се строго од Босанаца других вероисповести; говорили с њима истим језиком а нису ни помишљали на то да су исто шта и ми.”³⁴ Хумо, очигледно, муслимане сматра Србима исламске вероисповести, а то ће и рећи кад буде истакао да „борбе за верске аутономије код Срба обављају вера узимају маха доводећи их у јединствен фронт против Аустрије”.³⁵

По Хуму, појава Османа Ђикића је управо прекретничка: „Овде би могли да поставимо надгробну стену на петстогодишњу прошлост босанскохерцеговачких муслимана и да прогласимо нову еру: од буђења националне свести код њих, боље рећи од појаве Османа Ђикића.”³⁶ Аутор истиче Ђикићев утицај на младе, посебно преко културног друштва „Гајрет” у којем је био изузетно активан: „Сва напредна омладина пристаје отворено за њим, одгаја се у чисто националном духу и заједнички са српском православном омладином наставља борбу очајног отпора против Аустрије. Заправо тек сада муслимани Босне и Херцеговине почињу да посвема кидају са оним засебним положајем, не правећи разлику између себе и браће друге вероисповести.”³⁷

Какви су коначни успеси Ђикићеве акције Хумо изричито не каже. Коначно, није ни могао то да учини јер је реч о дуго-

³³ *Полишика*, бр. 6799, 30. 3. 1927, 1.

³⁴ Нав. дело, 2.

³⁵ Нав. дело, 2.

³⁶ Нав. дело, 2.

³⁷ Нав. дело, 2.

трајном процесу који би задуго морао систематски да буде вођен не би ли дао некакве јасније резултате. У тренуцима када је, о петнаестогодишњици Ђикићеве смрти, свођен биланс његове делатности, још је била премала временска дистанца да би се могли изводити неки коначни закључци. Ипак, он је свестан да је, по свему судећи, дејство овог процеса „национализовања муслимана” релативно ограничено: „Његова идеја о национализовању муслимана истина наилази извесног одзива поготово у Мостару, а донекле и у целој тадањој муслиманској организацији, али више поради заједничке борбе са православним Србима, него ли због правих осећања за нацију.”³⁸ Отвореније него игде Хумо у овом тексту истиче Ђикићеву политичку и културну делатност на буђењу националних осећања босанскохерцеговачких муслимана, а истовремено исказује и потпуно сагласје са таквим пројектом. У сваком случају, овај текст објављен у *Полицији* представља најотвореније исказан политички прилог тумачењу културолошког спецификаума босанскохерцеговачких муслимана, као и израз потпуне подршке Ђикићевој програмској делатности.

Остали Хумови текстови о Ђикићу знатно су мање смисаоне носивости. У хронолошки наредном прилогу под насловом *Прослава 15-годишњице смрти Османа Ђикића*, објављеном у дневном листу *Реч*, 1927. године, Хумо истиче да Ђикић сматра „да млађи свет мора да се оборуџа и знањем и јединственом национално-политичком свешћу, како би спреман дочекао велике дане народне слободе”, те да је он сâм „проповедао и улевао у омладинске душе борбеност и борбени национализам. Осман је сматрао да гајећи моралну снагу, подижући интелектуални ниво појединаца као и читавог народа, можемо тек онда да пркосимо свима прогонима непријатеља нашега рода, и да у дано време поднесемо највеће жртве за нашу Отаџбину.”³⁹ Рачунајући на извесне ефекте национализовања муслимана, Хумо је трагом Ђикићевих идеја сагледавао чак и коначне домете тога процеса, али их није до краја конкретизовао.

У часопису *Гајрет*, који у то време сâм уређује, Хумо ће написати још један пригодан текст о Ђикићу, а у њему, под насловом *Поводом 16. године по смрти Османа Ђикића* (1928) изричито саопштава корисност и поучност Ђикићевог деловања: „Да се сва генерација муслиманских интелегената за живота рахметли Османа Ђикића ставила под његов бајрак и прихватила његову идеју као једино спасоносну по нас мусли-

³⁸ Нав. дело, 2.

³⁹ *Реч*, Београд, бр. 925, 30. 4. 1927, 1.

мане у Босни и Херцеговини, ми би данас били и политички и културно зрелији, а што је главно и много способнији за данашње вријеме у ком живимо.”⁴⁰ Хумо Ђикића сматра „великим човјеком” „који је у души носио свој праведни идеал и био свјестан његова значаја. Зато је био велик. Његова сјен и његова идеја нека нам буде вођ у нашем раду.”⁴¹

Природу Ђикићеве политичке и културне мисије Хумо ће најпотпуније описати у већ поменутом тексту *Осман Ђикић* објављеном у *Српском књижевном гласнику* 1936. године. Ту ће, наиме, Хумо назначити сложеност Ђикићевог покрета који је био националан, социјалан, демократски и културно-просветни по карактеру. Нарочиту пажњу Хумо је посветио објашњењу разлога који су довели до Ђикићевог разлаза, па и сукоба са муслиманским земљопоседницима: „А за Османа Ђикића, и за његова социјално-политичка убеђења, више је значило 70 000 муслиманских тежачких породица, него неколико беговских феудалних фамилија. Зато је он, у аграрном питању био за компромис између становишта муслимана и Срба православних, зато на њ делује поразно случај кад се, на овом питању, разилазе, и политички, православни и муслимани.”⁴² Због тих разлика и сукоба Осман Ђикић ће, чак, међу муслиманима постати прилично изолован: „Али, после извојеване победе за верско-просветне аутономије, кад се вођство муслимана и Срба православних разилазе на питању аграрне реформе, Осман Ђикић напушта муслиманску организацију, коју воде бегови и који, под верским плаштом, воде борбу за своје феудалне интересе.”⁴³ После таквог развоја догађаја, уз Ђикића „остао је само круг грађанске, национално-демократске омладине који, због своје малобројности и због неразумевања од стране ширих муслиманских слојева, није могла да дође до изражаја, али која је остала као путоказ данашњој оријентацији босанско-херцеговачких муслимана”.⁴⁴ Хумо, дакле, сматра да Ђикићев покрет није до краја успео и да је остао изолован од широких народних маса, будући да његов сукоб са муслиманским феудалцима ти шири слојеви нису могли разумети. Али, он је истицао да је Ђикићев покрет, захваљујући „културно просветном деловању”, на омладину извршио утицај „пресудан у приликама за време и после светског рата”.⁴⁵ Хумо је,

⁴⁰ *Гајреј*, бр. 6, март 1928, 92.

⁴¹ Нав. дело, 92.

⁴² Видети: *Српски књижевни гласник*, нова серија, књ. XVII, бр. 6, 16. 3. 1936, 435; исто, Хамза Хумо: *Сабрана дјела*, књ. 6, Сарајево 1976, 127.

⁴³ Нав. дело, 436.

⁴⁴ Нав. дело, 436.

⁴⁵ Нав. дело, 437.

очигледно, држао да је Ђикић најкрупнија политичка и културна појава која је у живот муслимана унела неке прекретничке идеје и сасвим нови тип активизма.

Наведени текст из *Српског књижевног гласника*, под насловом *Осман Ђикић*, јесте једини Хумов текст о Ђикићи који налазимо у Сабраним делима; осталих текстова, једноставно, нема. Истина је да је вредност тих других прилога уочљиво мања, али је текст из *Полиџике* у тој мери важан за укупно разумевање и Ђикићеве и Хумова политичко-културне делатности да запрепашћује чињеница да је такав текст изостављен. С обзиром на то да је реч о Хумовим Сабраним делима, морали би се сви текстови обавезно наћи у њима, а не само неки од њих. У библиографском прилогу исте, шесте књиге Сабраних дела, у *Библиографији и лиџератури о Хамзи Хуми* који је приредила Медхија Мушовић, налазимо информацију да је о Ђикићу Хумо написао све ове текстове које смо разматрали. Информација, дакле, постоји, али самих текстова у Ризвићевом избору нема. На основу свега тога можемо само закључити да је приређивач Мухсин Ризвић хотимично и свесно деформисао слику о Хамзи Хуму, прикривајући текстове у којима је он одлучније исказао блискост православног и муслиманског народа. На тај начин приређивач је угрозио и озбиљно компромитовао научни дигнитет сопственог приређивачког подухвата, а читалац изгубио могућност да стекне потпуну представу о Хумовим политичким ставовима и о облицима његове културолошке аутореклесије. Без текста из *Полиџике* читалац неће моћи да закључи колико је Хумо разумевао и отворено подстицао ђикићевски схваћен процес национализовања муслимана.

2

Дубинска сагледавања муслиманског културолошког спецификаума је на веома убедљив начин обавио и Скендер Куленовић (1919—1978). У чисто књижевном дискурсу можемо у Куленовићевом опусу препознати овакве увиде у понекој песничкој слици, у лирској песми или у његовим поемама, потом у приповеткама и роману *Понорница*, те у више његових есеја. На интелектуално одиста узбудљив начин Куленовић је о томе проговорио у есеју *Моји сусрети са Мажуранићевим ејом*, првобитно објављеном у *Лешојису Мајице српске* 1963. године. Овај текст, фасцинантне снаге и проицљивости представља један од најважнијих српских есеја посвећених феномену читања и озбиљним биографским импликацијама читалачког акта. Полазећи од наоко једноставног проблема, Куленовић је

покренуо одиста моћну понорницу са мноштвом скривених, сасвим непознатих рукаваца. У том есеју показало се да разумевање Мажуранићевог епа, у којем се преламају јаке културолошке силнице турско-српских, муслиманско-православних, освајачко-слободарских релација, представља нешто невероватно сложено и многоструко оптерећујуће. Будући да је Куленовић био потпуно отворен и искрен, дошло је до чудесних увида због којих књижевност којој овај писац припада у таквом гесту и у његовом стваралачком продукту мора препознати тренутак бриљантне самоспознаје.

Скендер Куленовић, заправо, разматра разлоге који су довели до његових почетних неспоразума са Мажуранићем и његовим епом, као и разлоге због којих је, касније, дошло до суштинског разумевања и изразитих симпатија. Од самог почетка свога есеја Куленовић констатује да је реч о делу које изазива контроверзна мишљења. Тако је он, још као гимназијалац, присуствовао препирци матураната око овог Мажуранићевог дела. У тој препирци не само да је поменута она позната теза о спорном ауторству епа него су, као нешто разумљиво само по себи, поменуте типичне резерве муслимана према Мажуранићевом спеву. По том муслиманском тумачењу сматра се истином „како је читав спјев чиста лаж, како се ту благи ислам и уноси раздор међу истокрвну браћу”, а насупрот томе су припадници других конфесија сматрали истинитим расуђивањем „како је *Смаил-аџа* најљепши драгуљ наше поезије, како за њега, причај ти шта хоћеш, зна читава културна Европа”.⁴⁶

Те раздеобне линије погодиле су и младога гимназијалца Скендера Куленовића. У понеким стиховима (на пример, „Терплијен нокти разглабати сташе”), сценама, ликовима (на пример, Смаил-ага) и догађајима епа, могао се препознати критички став према читавој муслиманској заједници. У таквом, пак, суочавању са провокативним исказима зачала се код будућег песника изразита потреба да самога себе и колектив којем припада подвргне критичком превредновању. Тако се у њему указао динамички процес којим је, с једне стране, установљена природна идентификација са муслиманским колективом, али је, с друге стране, истовремено успостављена и танка линија индивидуалног, најчешће и породичног разликовања у односу на тај колектив. У том разликовању млади Скендер ће, међутим, пронаћи разлоге због којих он и његова породица не

⁴⁶ Скендер Куленовић, *Есеји*, Изабрана дјела књ. 6, приредио Енес Дураковић, „Свјетлост” — „Веселин Маслеша” — „Глас”, Сарајево — Бања Лука 1983, 25—26.

подлежу извесним негативним оценама којима је подвргнут читав колектив, али се лична увређеност и озлојеђеност неминовно јављала. Он је, додуше, знао да није типичан представник колектива, али то није отклањало сваку могућност идентификације са колективом и понеку негативну емоцију као последицу те идентификације.

Упечатљив стих „Тер плијен нокти разглабати сташе” изазвао је такву једну амбивалентну реакцију. Куленовић у својој аутоанализи вели: „Ја се осјећам увријеђен, мислим — он је то сигурно циљао на нас Муслимане. Муслимани, наиме, тада већином нису употребљавали нож и виљушку, него јели на стари оријентални начин, као и стари Грци и Римљани. У мојој кући, међутим, једе се ножем и виљушком, мрзим стари обичај, и увријеђен сам што ми се разредник овако неправедно руга...”⁴⁷ Тако се у Мажуранићевом стиху и у Куленовићевом разумевању тога стиха указала једна јака неуралгична тачка настала услед различите перцепције муслиманског спецификама.

Други детаљ који је непосредно именован тиче се природе главнога јунака Смаил-аге Ченгића, али и у том погледу се младоме Скендеру чинило да је стекао извесну породичну заштиту која, по свему судећи, ипак није била довољна. Чинило се, наиме, да је рудиментарни карактер Смаил-аге непосредни израз верске и социјалне структуре које се, без сумње, млади Скендер стиди и у односу на коју се изразито дистанцира. У опису ове неуралгичне тачке сопственог читалачког доживљаја и природе своје личности, Куленовић је био веома детаљан у опису, при чему се издвојио изузетно занимљив лик оца. „Са једним сам”, истиче Куленовић, „и данас потпуно начисто. Нимало ме од овога епа није одбијало то што се у њему као тако мрачан и крволочан насилник приказује један Муслиман, или можда један ага. У породици каква је била моја, у мени се према исламу рано уобличио однос умногоме друкчији од оног који је био код мојих муслиманских другова. Мој отац је у нашу кућу унио европски начин живота, и ја сам за друкчији сазнавао само код сусједа и рођака. Иако бег, није био образован, али је видио свијета, Цариград, Беч и Пешту, знао је турски и нешто њемачки, све је код њега било 'alla franca' (alla franca је значило: навијати сат по европском времену, јести виљушком и ножем итд.), и говор и начин одијевања; не само нас синове него — што је тад био риједак случај — и кћерку дао је на школе, хвалио Кемала, демонстративно носио шешир, кајао се што на вријеме није продао земљу и кметове па

⁴⁷ Нав. дело, 26.

све уложио у трговину, исмијавао због заосталости хоце, кадије, муфтије — све до реис-ул-улеме.”⁴⁸ Отац и његова отвореност према западноевропској култури представљали су ону кључну линију која је, и несвесно, подстицала младога Скендера на пут индивидуације.

Општији круг чињеница који је у читалачким доживљајима неминовно изазивао расколе тицао се непосредно саме религије — ислама. И у исламу је млади Скендер препознавао разлоге за амбивалентан доживљај: с једне стране, то је нешто узвишено, „једна мудрост над мудростима”, али и нешто странно, што не припада људском простору у којем постоји. Куленовић зато каже: „Ислам је за мене био нека далека езотерична арапска свјетлост, једна мудрост над мудростима и један начин живота над свим начинима, нешто што ми заправо не умијемо ни замислити, а код нас у Босни — то је било нешто убого, дозлабога примитивно, посељачено и покасабљено, потуркушено, нешто чега сам се пред својим иновјерним друговима и професорима неким дубоким, тужним и скривеним стидом стидио. (Страховито ме, на примјер, љутило то што сам Кур’ан морао учити напамет, не разумијевајући под богом ништа, препознавајући тек овдје-ондје понеку ријеч која је преко Турака, подомаћена, ушла у оптицај народног говора.)”⁴⁹ Разлог тихог стида који је млади Скендер осећао проистекао је из чињенице да је ислам, по њему, нешто страшно, премда на свој начин привлачно, нешто примитивно премда у својој мудрости узвишено.

У овом и оваквом судару препознајемо два сасвим различита културолошка модела: у једном, традиционалном и оријенталном, човек је схваћен само као објекат религијског система, припадник стада који треба да буде вођен жезлом ауторитета и који треба напамет да учи и оно што не разуме; у другом, просветитељском и европском, човек постаје активни субјекат који има права на критички став и слободни избор. У том, дакле, процепу у којем се нашао, млади Скендер, заправо, бира између света без слободе и света са слободом, између позиције пасивности и послушности, с једне, и позиције активности и трагалаштва, с друге стране.

Скендер Куленовић је, наравно, одабрао припадност модерној европској култури, а то је сасвим ослабило његове везе са муслиманством којем је рођењем припадао. Ослабило јесте, али их није сасвим покидало. Занимљива су, у том смислу, Куленовићева сведочења о томе како се он осећао због „оне

⁴⁸ Нав. дело, 29—30.

⁴⁹ Нав. дело, 30.

скривене, или понекад отворене ироније на рачун нас Муслимана, коју често нису могли да у себи задржа многи моји иноверни другови, те и неки учитељи и професори”.⁵⁰ У таквим ситуацијама, када је био изложен тихој или отвореној агресији, будило се и јачало осећање припадности колективу. С друге стране, он иноверницима не би никако могао опростити, заправо, био би озбиљно „погођен кад би иза ње (иза увреде или понеке ироније — примедба И. Н.) осјетио неку несхватљиву, подмукло опаку ћуд, нешто ’из чиста мира’ и ’на правди бога’.”⁵¹ Дакле, таква провала ирационалне злоће погађала је младога Скендера одиста снажно. Он о томе ништа не каже изричито, али та „опака ћуд” иноверника била је, заправо, израз истог оног примитивизма у односу на који се он дистанцирао унутар сопствене конфесионалне заједнице.

Још једна примедба иноверника жестоко је, више од свега осталог, погађала младога гимназијалца Скендера. Погађало га ја када би неко муслимане назвао Турцима: „Само према једном нисам у себи остајао равнодушан: кад би се неком омакло да нас назове Турцима, или кад би нам то неко намјерно бацио у лице. Ми — Турци?!”⁵² Млади Скендер је очигледно своју верску и културолошку идентификацију одвајао од етничке и националне: упркос припадности исламу и социјалној структури Турске империје (отац му је био бег, земљопоседник и власник кметова), он је дистанцу спрема те религијске и социјалне основе релативно рано успоставио. Заправо, успоставио ју је већ његов отац: „И сад ми је живо у слуху ријеч, и поспрдни тон те ријечи: Туркуша. Тако је мој отац називао једног трговца доказујући да му је породица из Турске. Туркуша, то је по њему било нешто од чега се разводњава крв, кваре ћуд и на све стране шири превара сваке врсте. А Муслиманима који би пред њим рекли да су Турци, или се у нечем позвали на ’лијепу турску вјеру’, бацао је одмах у брк да су ’хајвани’ (животиње).”⁵³ Такву дистанцу је у својој породици, од оца, стекао и млади Скендер: „За мене дјечака, ти Турци били су нешто незанимљиво, нешто можда тако ружно али давно и прошло, и зашто сад да се баш нама натичу на нос, кад мој рођени отац тако заједљиво и љутито пере руке од њих!”⁵⁴

Не разазнајући откуда веза између муслиманства и Турака, млади Скендер је сматрао да између колектива којем при-

⁵⁰ Нав. дело, 30.

⁵¹ Нав. дело, 30.

⁵² Нав. дело, 30.

⁵³ Нав. дело, 30.

⁵⁴ Нав. дело, 30.

пада и Смаил-аге такође нема никакве везе: „А тај Мажуранићев Смаил-ага, који у *Аџовању* ради то што ради и који је у *Ноћнику* починио то што је починио, ја заиста нисам друкчије ни схватио него да је, тамо негдје далеко и давно, неки прави правцати Турчин, окружен исто таквим Турцима, и ни у једном ми тренутку није пало на памет да би са мном и с нама могао имати било какве везе.”⁵⁵ На тај начин је млади гимназијалац одлучно исказао потребу за процесом индивидуације и за изградњом некаквог индивидуалног ја мимо свих образаца колективне задатости. Такво биће, које се запутило процесом изградње сопствене личности и истраживања својих стваралачких могућности, осећа како му ништа више није ни довољно ни утешно. Он осећа двоструку тескобу, па зато вели: „Нисам више могао остати у себи, а ван себе нисам имао куд...”⁵⁶ У том тражењу сопственог ја од огромног значаја постају духовне творевине у које човек пројектује сопствену личност, као што је за младога Скендера представљао Мажуранићев еп. Куленовић, чак, указује на важан каталог оних дела чије разумевање га је нагонило ка све потпунијим облицима сопственога зрења: „Тако сам тад осјећао и *Илијаду*, и *Енејиду*, и *Пакао*; у мене је, неким мутним али продорним, готово љубавничким зрацима зрачило из Видрића, Матоша, Ракића, Војислава, Пандуровића, Тина, Крлеже, Визнера, А. Б. Шимића ... и пробијао сам се већ у Бодлера.”⁵⁷

Скендер Куленовић је потпуно свестан колико је разумевање неког важног дела процес који се паралелно одвија са разумевањем самога себе и разумевањем другог: „Није тачно да човјек икад у животу заборави своје ја. Кажу да шкорпион, опкољен ватром, сам себе својим клијештима пререже. Човјек, кад се осјети опкољен животом као непријатељем, ако не може жеж, постаје шкољка, пуж, корњача. Ако дођу такве животне ситуације, или нахрупе таква времена, кад не може ни то, и кад наше ја види свој спас у готово анималном самоодбрамбеном загрљају с туђим ја, са низом других ја. Ми тада постанемо нови, непрепознатљиво нови, пуни разумијевања и за најмржег свога и за најгоре његово: себе видимо у другима и друге у себи. Очи нам се отворе за свијет изван нас, и као да се с њиме нађемо у заједничком крвотоку осјећања и мисли...”⁵⁸ Чини се да овим речима Куленовић описује пре свега процес изградње индивидуалног ја, али нема никаквих сметњи ни да

⁵⁵ Нав. дело, 30—31.

⁵⁶ Нав. дело, 40.

⁵⁷ Нав. дело, 40.

⁵⁸ Нав. дело, 42.

се у њима, исто тако, може препознати основни образац историјског настанка босанскохерцеговачких муслимана као последице присног додира са освајачком, окупаторском психичком матрицом.

Чини се, стога, да је суочење младога Скендера са Мажуранићевим епом довело до несагледивих последица и до таквих дубинских увида које свест није успела до краја да изнесе до чистих и јасних спознаја. Ма колико Куленовићев есеј био моћан и снажан, чини се да је доста тога остало недоречено и мутно. Коначан исход, пак, довео је дотле да је Куленовић, упркос необичностима на језичком плану Мажуранићевог спева, ипак, у једном тренутку сопственог зрења, почео да препознаје управо оне загонетне вредности које су представљале израз нашег културолошког специфика. Оно недоречено и мутно постало је не више разлог за неспоразуме колико разлог за осећање присности и неке болне трагичности: „Огромне заиста могућности лежале су у овом нашем pjesнику, и мене је увијек хватала сјета над његовим трагичним торзом. Торзо је и Микеланђелов *Мојсије*, али око наших торза лебди једна специфична болна трагика: у оним њиховим невидљивим, недограђеним дијеловима стоје дани и ноћи књижевно изгубљених борби, сналажења и клонућа у политичким ковитлацима хрвања за националн опстанак.”⁵⁹

Скендерова борба са Мажуранићевим епом у великој мери је почивала на његовој одлучности да се бескомпромисно суочи са самим собом и сопственим културолошким наслеђем. О неким интимним тренуцима самоспознаје Скендера Куленовића може се доста сазнати из биографије *Скендерова шрајања* (1998) коју је написала Куленовићева супруга Вера Црвенчанин. Као припадник комунистичког покрета још од студентских дана (члан је СКОЈ-а од 1933, а КПЈ од 1935. године), Куленовић је, примера ради, одлучио да се 1940. године ожени са Аном Прокоп, и то по шеријатском праву, с тим да је супруга добила име Амира. То се, пак, десило у време његовог привременог искључења из партије, када се, држећи да му је нанесена неправда, повукао у себе и пао у депресију.⁶⁰ Када је, пак, током рата и народноослободилачке борбе поново утврђена његова веза са партијом и комунистичким покретом, али и са устаничким српским народом у Босанској Крајини, уследиће гестови којима је Скендер Куленовић недвосмислено утвр-

⁵⁹ Нав. дело, 48.

⁶⁰ Вера Црвенчанин, *Скендерова шрајања*, Књижевне новине, Београд 1998, 139.

дио свој однос како према исламу и муслиманској култури тако и према Србима и српској култури.

Из те ситуације спонтано ће произаћи и неке друге чињенице. Када му се, у браку са Вером Црвенчанин, у Сарајеву буде родио син, а у Београду кћер, он ће им дати имена Вук и Биљана, а ти гестови имају веома јасно културолошко значење. Он је тога био потпуно свестан, а поготово стога што се његов отац, Салих-бег, због таквог именовања озбиљно љутио, али „блудни син” није променио своје одлуке.⁶¹ Упркос оваквим одлукама, Скендер Куленовић није постао Србин по националном опредељењу, али није ни подржавао процес конституисања муслимана као засебне нације. Себе је сматрао Југословеном, а држао је — по речима Vere Црвенчанин — „да се муслимански босански свет не сме одвајати од своје хришћанске браће, ни са верских ни са политичких разлога, ако уопште жели да се ишчупа из страшне заосталости у коју су Турци, као монголски освајачи, бацили цео муслимански свет по уништењу велике арапске културе. У томе смислу он је увек гледао у муслиманском прозелитизму, као уосталом и у сваком другом верском прозелитизму, страшну духовну опасност по цео муслимански свет у Босни, као што је у химеричној носталгији за муслиманском политичком премоћи гледао више него опасан рецидив оног варварства које деградира муслимански свет на марионетску улогу у паноптикуму балканске и европске политике.”⁶² Скендер Куленовић је, дакле, Југословен српске културолошке опредељености. Он је дубоко био свестан спецификаума босанскохерцеговачких муслимана, а целокупно своје књижевно дело изградио је на таквим основама. Из таквих уверења и дубоког разумевања муслимана није никако могла настати подршка за процес изградње засебне нације.

3

Случај националне и културолошке опредељености Меше Селимовића (1910—1982) за нијансу је јаснији и изразитији. Самога себе, себи и другима, Селимовић је до краја и без икаквих копрена објаснио у својим мемоарима под насловом *Сјећања* (1972). Но, и пре тога он је, различитим поводима, узгредно и фрагментарно, дотицао питања посебности муслимана у Босни и Херцеговини као питање властитог културолошког кода. Занимљива су, отуда, Селимовићева опажања о

⁶¹ Нав. дело, 251—252.

⁶² Нав. дело, 503—504.

природи људи из Босне и Херцеговине, а он наглашава нескладност порива и јаке противуречности: „Давно је речено да су Босанци чудни људи. Чудни су зато што су веома противурјечни, што их раздире безброј различитих хтијења, порива, нагона, тражења, несигурности, поноса, туге, наглих излива радости, ината, душевне мекоће, неочекиване суровости, судара оног што је укоријењено наслеђем и оног што наилази с временом, и та заиста компликована и комплексна психологија може се наћи у Босни на сваком кораку.”⁶³

Селимовић је на разним местима и различитим приликама, а најчешће поводом својих романа, пре свега *Дервиша и смрти*, истицао колико је тај противуречни дух Босанаца одредио свет његових дела, колико је тај дух уграђен у њега као писца и колико је суштинским, префињеним нитима све то повезано. Зато ће, на једном другом месту, рећи да Босну осећа у сопственом крвотоку: „Босна је моја велика стална љубав и моја повремена болна мржња. Безброј пута сам покушавао да побјегнем од ње и увијек остајао, иако није важно гдје човек физички живи: Босна је у мени, као крвоток. Није то само необјашњива веза између нас и завичаја, већ и колоплет наслеђа, историје, цјелокупног животног искуства везаног за овај крај, искуства мог и туђег, далеког, које је постало моје. Виђена извана и без љубави, Босна је груба и тешка, виђена изнутра и са љубављу, коју заслужује, она је људски богата иако у себи несазнана потпуно.”⁶⁴ Сазнавању те насазнате стварности Селимовић је дао огроман допринос, и то не само сопственим књижевним делима него и узгредним експлицитним исказима и развијеним културолошким расправама. Он све то чини зато што за њега Босна представља „родно тло” и извор свих његових осећања: „Босна је за мене родно тле, извор свега што сам и осјећам, њу највише волим и њој највише предбацујем. Због љубави.”⁶⁵

У тим расправама о Босни и Босанцима Селимовић је, веома често, дотицао питање босанскохерцеговачких муслимана, њихове историје и њиховог културолошког спецификаума. Још у својој расправи о Хасану Кикићу (1952) он је, описујући Кикићево доба, тј. време између два светска рата, указао на

⁶³ „Писање је немилосрдан посао”, разговор Предрага Јирсака са Мешом Селимовићем, објављен у *Телеграму* 14. 6. 1967; Меша Селимовић, *Писци, мишљења и разговори*, Сабрана дела, „Слобода”, Београд 1977, 305.

⁶⁴ „Босна је разлог што су моје личности компликоване”, разговор Асима Грухоњића са Мешом Селимовићем, *НИН* 5. 9. 1967; Меша Селимовић, нав. дело, 322—323.

⁶⁵ „Моја филозофија је из овог тла, из мога муслиманског коријена”, *Прејорд* 1972; Меша Селимовић, нав. дело, 403.

изузетно тежак живот народа Босне и Херцеговине, а нарочито муслимана: „Страшно сиромаштво огромног дијела нашег народа, фантастично малена производност рада, најамно ропство које је прелазило у праву колонијалну експлоатацију, како констатује Кикићев *Пушоказ*, незапосленост, алкохолизам, ендемије и епидемије, проституција, то су били проблеми Босне, а нарочито муслимана у Кикићево вријеме. Двије трећине необезбијеђене дјеце у Босни било је муслиманске; двије трећине сифилистичне дјеце било је муслиманске. Стање је било такво да је један малодушник 1928. године рекао да је муслиманска заједница жив мртвац којем би већ сад требало клањати цензу.”⁶⁶ Такво тешко стање, очигледно, понукало је Селимовића да наду потражи у левичарској идеологији и револуционарном елану, због којег је постао један од носилаца партизанског покрета у свом, тузланском крају.

Што се тиче културолошких увида у особености босанскохерцеговачких муслимана, код Меше Селимовића можемо приметити необичну амбиваленцију, над којом би се требало замислити. Занимљиво је, тако, да на више места он просто одбија тврдње о искључивој везаности његових дела за свет оријенталне мудрости, религије и филозофије. Делује, отуда, прилично провокативно када истиче како он, заправо, не познаје Куран или како га не цитира да би потврдио оно што та света књига изворно говори него то чини из неких других разлога. На једном месту ће, примера ради, рећи овако: „Око тумачења мојег дјела било је и неспоразума. Говорили су и писали да сам преписао Коран и источњачку филозофију. Ја ни једно ни друго не познајем. Коран сам узео као симбол, као канон. Људи који немају своју мисао посежу за туђом.”⁶⁷ Основано се може закључити да је Селимовић пренаглашавао своје наводно непознавање не само Курана него и целокупног оријенталног наслеђа, али је он то чинио са јаким разлозима и начелним ставом. Те разлоге и погледе можемо назрети у завршним речима цитираног пасуса: „Људи који немају своју мисао посежу за туђом.” Просто преузимање туђих књига и култура није нешто што би Меша Селимовић одобравао, јер је он у својем књижевном делу вазда био у потрази за матерњом језичком мелодијом и изразом родног тла. Отуда у његовим расправама средишње место увек заузима језик и његови изражајни валери настали у дугом, поступном сазревању кроз време и историјске мене човека нашег тла. Њему се, из тих раз-

⁶⁶ Нав. дело, 65.

⁶⁷ „О злу и о добру”, разговор Мирослава Ђуровића и Зувдије Хоџића са Мешом Селимовићем, Меша Селимовић, нав. дело, 286.

лога, ниједна света књига не чини довољним аргументом за кочење и умртвљавање истинских креативних потенцијала нашега човека. У том погледу је његов став декларисаног атеиста истоветан како према Курану тако и према Библији, Талмуду и канонским списима свих других религија света. Духовна вредност других култура треба тек да подстакне, а не да подјарми несумњиве стваралачке моћи нашег човека.

Та дистанца спрам нечег што нам искључиво долази са неке друге стране, из страних култура, присутна је на свим местима на којима Селимовић сведочи о присуству Курана и оријенталне филозофије. На таквим местима где говори о спољашњим културолошким подстицајима, он увек наглашава по неки детаљ који указује на специфичност нашег бића и на неопходност потраге за нашим властитим изразом. У једном интервјуу он ће, примера ради, рећи: „Што се тиче источне филозофије, већ сам негдје рекао да нисам тежио да је експлицирам. Уколико и постоји, она једним дијелом потјече из неколико цитата Кур-ана, што је чиста случајност, а можда и из природе мога бића, из онога што је петстогодишње присуство једног погледа на свијет на овом простору оставило трага и у мени.”⁶⁸ Није, дакле, у питању само оријентални дух него и начин његовог укорјењивања на овом простору, што подразумева сложене облике његовог разумевања и прилагођавања домаћем тлу. Отуда је Селимовићево дело неопходно тумачити тако што би се непрестано указивало на херменеутичке финесе уз чију помоћ аутор не преноси пасивно најсветију исламску књигу него ступа у дијалог са њом. Строго узев, таква слобода је, са становишта верника, богохулна, али са становишта аутентичног ствараоца једино могућа. Ту дијалошку природу свога односа према Курану Селимовић отворено исказује: „Цитате из Кур-ана не треба схватити сувише озбиљно, ја се према њима односим иронично, као према тежњи несигурних људи, који немају свога мишљења, да се ослоне на неки ауторитет.”⁶⁹ Меша Селимовић трага, дакле, за слободом коју никаква мисао неће моћи да спута осим мисли о људском бићу и највишем духовном хоризонту његовог постојања.

Ту највишу тачку човековог постојања Селимовић препознаје у прожимању различитих традиција и у способности комуницирања без ограничења, у сфери чистога духа који се, да како, највише испољава у светим књигама, али и на неким другим благословеним местима. Зато о настанку романа *Дервиш и смрт* он каже: „Свој роман не бих написао да није било

⁶⁸ „Писање је немилосрдан посао”, Меша Селимовић, нав. дело, 304.

⁶⁹ „Писање је немилосрдан посао”, Меша Селимовић, нав. дело, 304.

Кур-ана, Библије, Лао Цеа, Есхила, Шекспира, Достојевског, Томаса Вулфа, Андрића и толико других писаца и текстова. А коришћење десетак реченица Кур-ана у моме роману изазвало је чудне неспоразуме. Кур-ан цијеним као један од стубова људске мисли у развоју и тражењу, никако као апсолутну истину, јер је нема. Међутим, многи критичари нису видјели да ја не цитирам Кур-ан да бих афирмисао куранску истину, или да унесем у нашу литературу источњачку филозофију и слично, већ да укажем на навику и потребу несигурних људи да се увијек ослањају на неки ауторитет и да своју мртву, шаблонску мисао поткрепљују јачом, канонизираним, стерилизирајући свој и туђи дух. Зар то не чине у Кини са Мао Це Тунгом? Зар то не чине комунисти са Марксом? Зар то не чине људи кроз стољећа, цитирајући Библију, или ма који други канон? Та моја критичко-иронична намјера је прилично јасна и провидна, и чудно је што морам да је објашњавам. Веома сам задовољан што су ту очевидну ствар обични читаоци лако уочили.”⁷⁰ Селимовићева мисао је, очигледно, трансцендирала сва културолошка ограничења и допрла до темељних антрополошких увида који у разним религијама могу задобити колико подршке и похвале толико и осуде и казне. Подршку и похвалу могу исказати само духови способни да мисле неспутано и слободно, док спутану и ограничену мисао овакве стваралачке слободе могу само да изазивају на строгу осуду и казну.

У тим релацијама Исток—Запад Селимовић ће у неким приликама, чак, одлучније истаћи присуство западњачког духа, јер је он мање уочљив и дискретније присутан. Тако ће у једном интервјуу, описавши свој однос према Курану, одмах додати: „Иначе, мени се чини да је мој начин мишљења, па и филозофија, ако хоћете, ближи савременом, западном, а суштина му је у ироничној скепси према људским односима, и у хуманизму као излазу из праисторијског примитивизма.”⁷¹ На другом месту он ће истаћи своју наклоност егзистенцијалистичкој филозофији: „Лично, свиђа ми се филозофија егзистенцијализма. Живот је апсурдан, а ипак ћу да живим, упркос свему. Ту ја налазим ону једру, енергичну одбрану од сваке слабости коју би тежину живота могла да наметне. Волим оно Камијево: имам право да се убијем, али нећу. Живјети муци у инат, како би казали моји босански сељаци.”⁷² Узети засебно, ни Исток ни Запад нису достатни Меши Селимовићу, па се у

⁷⁰ „Споменик људској патњи”, разговор Данила Ераковића са Мешом Селимовићем, у: Меша Селимовић, нав. дело, 345.

⁷¹ „Писање је немилосрдан посао”, Меша Селимовић, нав. дело, 305.

⁷² „О злу и о добру”, Меша Селимовић, нав. дело, 288.

његовом духу препознају потребе суочавања и са Истоком и са Западом. Држећи се мудрости да од две ствари треба узети обе (Ернст Блох), Меша Селимовић је сматрао да у сударима Истока и Запада, исламског и хришћанског света треба развити чежњу за целовитошћу и обухватношћу, али и тананошћу и загонетношћу стварности.

У томе су, дакле, корени Селимовићеве дистанце према Курану и оријенталној филозофији из које, очигледно, његови романи највише црпе искуства и мудрости. Такав свој став он није оставио неизречен и неуобличен. Културолошки подстицај са Истока, отуда, имаће за њега смисла само уколико је пропраћен стваралачким изразом и способношћу човека нашега тла. Меша Селимовић сматра да треба да примамо уколико смо способни да примимо и да у том примању останемо своји, али преображени. Формула сучељавања Истока и Запада чинила му се довољно изражајном да обухвати и овакве случајеве босанскохерцеговачких муслимана: „Моје личности нису импрегниране филозофијом Истока, бар не чистом. За нас у Босни, па и за јунаке мојих романа, карактеристична је мисаона тангента, настала сударом Истока, већим дијелом, и Запада. Али не смијемо заборавити да је, уз претежну исламску филозофију, значајна и наша словенска компонента. Тако је, уз све утицаје, на овом размеђу свијетова, босанска мисао — синтеза туђег и свога, аутохтона и универзална. Раније јаче изражена, потиснута у XIX вијеку, та мисао се данас уклапа у заједничке токове, користећи сва духовна достигнућа свијета, али не заборављајући своју традицију.”⁷³ У овом интервјуу из 1972. године Селимовић већ признаје да је исламска филозофија „претежна”, што је, без сумње, сасвим тачно. Али чим то призна, он домеће и оно друго што се не сме заборавити, а то је словенска компонента и прожимање Истока и Запада на босанском тлу.

Без обзира на повремену потребу за дистанцом, Меша Селимовић се никада није одрекао свога муслиманског културолошког наслеђа. Штавише, он је и своју потребу за отвореним културолошким видицима и за неслућеним просторима слободе мотивисао управо појмом ’мерхамета’, који има изразито оријентално порекло. О томе он говори на неколико места, а на једном вели: „Што се тиче „мерхамета”, то је оријентални појам, веома широк, који значи отвореност према свим људима, ослобођеност од предрасуда, националних, социјалних и свих других, које удаљују човјека од човјека. Мислим да

⁷³ „Моја филозофија је из овог тла, из мога муслиманског корјена”, Меша Селимовић, нав. дело, 401.

свака изолација значи осиромашење оног који се изолује. Деформације у затвореним цјелинама веома су опасне, и могу да уроде потезима штетним прије свега за околину, за сусједе, али и за оне који их чине. Примјера за то има безброј, и није их потребно наводити, а свако отварање, прожимање туђим културама, могућност комуницирања са животом око нас, значи обогаћивање, и то је једини пут којим народи треба да иду у своме интересу.”⁷⁴ У појму мерхамета Селимовић је препознао нешто за њега суштински важно, а то је „широка отвореност према свим људима, тежња ка једном универзалном хуманизму, као одбрана од своје издвојености”.⁷⁵ Но, та идеја није значајна само за појединца, поготово не само за писца који стреми пуном стваралачком изразу; она је значајна и за читаве народе, па и за босанскохерцеговачке муслимане. Њих Меша Селимовић жели да види у пуној отворености према другим културама, а никако затворене у верски и културолошки гето из којег не би желели да комуницирају са другим народима и културама.

Културолошки спецификум босанскохерцеговачких муслимана је неоспорна и Селимовићу суштински важна, драгоцен категорија. Но, то ништа не каже о његовом националном осећању и опредељењу.⁷⁶ Евидентно је, већ и на основу анализе његових исказа датих у разним интервјуима, да он никако не може пристати на изједначавање верског и националног бића; односно, да не може прихватити заснивање националног идентитета на темељу искључиво верских посебности. Отуда је он, у суочењу са верским чиниоцима увек истицао нешто још дубље и темељније што задире у питања менталитета и распрострањених колективних особина, порекла и историје, језика и традиције, мисли и духа. У сваком случају, он је имао израђен однос према феномену нације и националне припадности, па је чак тај, у комунистичко доба прокажен појам, бранио крајње разложно и темељно. У свом тексту-саопштењу *Међунационални односи у култури* из 1967. године он је записао: „Национално осјећање сматрам, наравно, елементарним човјековим правом, и веома ексцитативном суштином његова бића, разлогом сигурности и одбраном од усамљености, врло ефикасним мада најчешће емоционалним па и ирационалним

⁷⁴ „Писање је немилосрдан посао”, Меша Селимовић, нав. дело, 308—309.

⁷⁵ „Босна је разлог што су моје личности компликоване”, Меша Селимовић, нав. дело, 323.

⁷⁶ О томе видети: Станиша Тутњевић, *Национална свијест и књижевност Муслимана*, „Народна књига”—Институт за књижевност и уметност, Београд 2004, 115—133; Душко Бабић, *Меша Селимовић и бошњачиство*, у: *Лейойис Машце српске*, октобар 2008.

покретачем на заједничке акције у оквиру нације. Оно је заједнички коријен, заједнички језик, историја, политичко-економски интереси. Стварањем сличних општих услова (уза све огромне друштвене и класне разлике, још и данас!) нација условљава одређени начин сваког појединачног мишљења, опште карактеристике менталитета, смјер и интензитет реаговања на питања релевантна за нацију. Она преноси акумулирано искуство, чува достигнути ниво или подсјећа на њега, постаје могућа и стварна заједница људи блиско повезаних разноврсним везама, заједница која амалгамира исконско и актуелно и у прилично трајна национална својства.”⁷⁷

Излишно је, дакако, нагађати како би Меша Селимовић поступао у неким историјским ситуацијама које није доживео, али је савршено јасно да није одобравао формирање засебне нације утемељене, пре свега, на верској, исламској компоненти. Сопствени случај културолошког и националног одређења је у великој мери описао у својој књизи *Сјећања* (1972). И у овој књизи, као и у романима *Дервиш и смрт* и *Тврђава*, Селимовић је исказао суштинско и дубоко, топло и благонаклоно разумевање света босанскохерцеговачких муслимана. Са тим светом се он, у културолошком смислу, у потпуности идентификује, сматрајући да су целокупни његов поглед на свет, сложеност менталитета и тананост доживљаја укореењени управо у таквом амбијенту. О муслиманима он никада не говори однекуд са стране и споља, него је увек у срцу ствари, јер читав свет муслимана осећа првенствено у себи, у својој породици и сопственом животном простору. У културолошким и менталитетским особеностима муслимана аутор *Сјећања* препознаје ситуацију изузетно подстицајну за уметничко, посебно књижевно стваралаштво: „Ја сам везан за своје босанско и муслиманско поријекло, и увјерен сам да је наша сложеност (због дугогодишњих туђих навика које смо прихватили, због чудне историје, због створених комплекса, због хиљаду сплетених чворова) изузетно богата стваралачким могућностима.”⁷⁸

Та културолошка особеност муслимана веома је поштована у његовој породици, премда је, напоредо са тим, сачувано сведочанство о хришћанским коренима и о преласку на ислам. О свом оцу Алији Меша Селимовић ће записати: „По националном осјећању био је Србин, и знао је за неразговоријетно породично предање о поријеклу из источне Херцеговине или сјеверне Црне Горе. Био је пријатељ Авде Хасанбеговића и по-

⁷⁷ Меша Селимовић, нав. дело, 258.

⁷⁸ Меша Селимовић, *Сјећања*, Сабрана дела, књ. 9, „Слобода” — „Отокар Кершовани”, Београд—Ријека 1976, 21.

братим Хамида Кукића, дугогодишњег секретара 'Гајрета', али је био сувише комотан да би се у политици живље заинтересовао."⁷⁹ Свет књиге и читања оцу Алији није био нарочито близак, али су драгоцено, повлашћено место, осим новина, имали једино часопис *Гајреџ* и „дјела Сафвет-бега Башагића, са дјелима нејасног наслова *Трофанда* и сл."⁸⁰ Алијини синови су, дакако, читали много више и разноврсније, али оцу су била довољна управо она дела која су у том времену исказивала највишу меру културолошке самосвести босанскохерцеговачких муслимана.

У својој непосредној близини, унутар породице, млади Мехмед Селимовић се сусрео и са пуном верском посвећеношћу својих ближњих. У том погледу је уочљиво присуство обредних чинова обављаних у време верских празника, а поготово рамазанског и курбанског Бајрама. Традиционалан начин живота и важност обичаја за муслиманску заједницу очитовала се у тим приликама на много начина, а све њих је млади Меша упијао срцем и душом. Отац Алија, за којег писац вели да „није био религиозан, али смо славили главне вјерске празнике”,⁸¹ био је у средишту тих обреда као главни протагониста којем сви треба да одају пажњу и поштовање.

С друге стране, млади Меша се могао осведочити и у тиху, молитвену посвећеност своје баке по оцу (нене, како су је звали), а донекле и своје мајке. Свет ислама, дакле, упознао је аутор *Дервиша и смрти* изнутра, сам је себе сматрао у културолошком смислу муслиманом, премда је изричито наглашавао да је по убеђењу атеиста. По сопственом признању он се рано определио за марксистички поглед на свет, а до тог је „дошло непосредно последије религиозне егзалтације, што је трајало неколико мјесеци у мојој четрнаестој години”.⁸² И сам Меша је, дакле, прошао интензивнија религиозна искушења, али она нису потрајала дуго и брзо су компензована идеалима праведног друштва на овоме свету.

Селимовићева *Сјећања* обилују исказима који сведоче колико је писац суштински и дубоко разумевао свет босанскохерцеговачких муслимана. Он, међутим, зна да се особености тога света најјасније указују управо на подлози културе из које су се издвојили, а он, при том, има на уму ону културну традицију створену „у динарском, племенском региону, који обухвата Црну Гору, далматинску Загору и дијелове Херцеговине

⁷⁹ Нав. дело, 39.

⁸⁰ Нав. дело, 34.

⁸¹ Нав. дело, 81.

⁸² Нав. дело, 173.

и Лике”.⁸³ Ту традицију неће изричито назвати српском, али познаваоцу етничке мапе Блакана није тешко да препозна да је о Србима и српској култури реч. Поготово стога што се ту непрестано говори о „борби и освети за Косово”, о ослободилачком идеалу, борбеном менталитету и сл. У таквом одређењу Меша Селимовић види једну врсту екстрема, док „екстрем у другом смјеру су они који су дуго били под османлијским и исламским утицајем”.⁸⁴ У таквом муслиманском друштвеном контексту, насупрот културе обележене Косовским заветом и етосом слободе, развијао се један сасвим другачији тип културе обележен посвећеношћу приватној сфери живота и субјективним доживљајима различитих врста. Меша Селимовић, примера ради, указује на то да такво „тло је погодно за лична задовољства”, те да „’важност лепоте’, ’мерака’, преузета са оријенталном традицијом, погодује љубави”.⁸⁵ Аутор *Сјећања* ће, међутим, указати и на далеко шири учинак те културолошке разлике коју доноси утицај ислама и присуство османске империје, па вели да је „повјесни положај босанских муслимана погодовао развоју психе и емоционалног живота. Вијековима првенствено окренути религији, они су, у часовима растерећења, више страсти испољавали у личној, приватној сфери него у јавним и народним пословима, који нису били битно везани за њихово народно биће. Али је погрешно схватање да је то само еротска област; готово је израженија сублимирана емоционална сфера, чији су најљепши израз муслиманске народне баладе. Мислим да је то продор у могућу, дозвољену, слободну област, *refugium*, прибјежиште, психолошко и емотивно, у недостатку других, друштвених, колективних аспирација. Након Револуције, ослобођени идеолошке, психолошке, културолошке и других једностраности, почели су да испољавају своју стваралачку свестраност.”⁸⁶ По Селимовићевом мишљењу, један сасвим посебан, другачији поглед на свет и сензибилитет стварао се у муслиманском културолошком амбијенту, а та разлика је просто захтевала пре свега уметничку, књижевну артикулацију.

Да ли таква специфичност за Селимовића нужно мора водити ка далекосежнијим последицама од чисто културолошких? Да ли таква особеност неминовно води ка остварењу засебне нације? По свему ономе што знамо о Мешу Селимовићу, његов одговор на ово и овакво питање је недвосмислено

⁸³ Нав. дело, 38.

⁸⁴ Нав. дело, 38.

⁸⁵ Нав. дело, 38.

⁸⁶ Нав. дело, 38—39.

негативан. Пре свега, очигледно је да он културолошки спецификум босанскохерцеговачких муслимана сагледава на фону српске историје и културе, јасно именујући ту разлику као последицу отпадништва, конвертитства.⁸⁷ Током дуге, петовековне историје присисутва ислама на просторима Балкана и под окупаторским јармом османског царства,⁸⁸ муслимани као верски отпадници, конвертити били су на различите начине навођени, па и приморавани на потпуни прекид са етничким стаблом из којег су потекли. Колико је то неприродно, Меша Селимовић је јасно увиђао, а то није крио ни од себе ни од других.

Зато ће он, у једној фусноти (не само овај, него и многи други драгоцени увиди у *Сјећањима* су управо тако, крајње дискретно изнесени, готово да су прокријумчарени) читаоцу скренути пажњу на начин којим се у оквиру верске наставе говорило с децом о самим темељима њиховог колективног идентитета. Помињући књиге које су се у школама налазиле, Селимовић указује на *Суал и џеваб*, који бележи питања и одговоре у онаквом облику какав би ученици требало да знају, а онда о томе каже: „’Питање и одговори’ — Књига о основама вјере. Наставник, хоца поставља питање, ђак одговара, на пример: — Шта си ти? — Ја сам Турчин, мумин, муслим, елхамдулилах. (Турчин, вјерник, муслиман, хвала богу) Послије 1918. та је књига повучена из употребе.”⁸⁹ Овај запис аутор *Сјећања* не коментарише посебно, али се неки увиди намећу сами по себи. На то је, у времену кад се у социјалистичкој Југославији о неким темама није смело отворено говорити, Селимовић сасвим сигурно и рачунао. Желео је, наиме, да и примером потврди како је отпадништво муслимана подразумевало не само промену вере него и потпуни прекид са народом из којег се потекло. Муслимани су, хтели-не хтели, морали себе сматрати Турцима и на то су учени у верским школама од малог малена. С обзиром на то да су они сами себе звали Турцима, онда се никако не може и не сме замерити Србима који су то самоименовање временом прихватили, па онда све муслимане тако називали.

Тешко је рећи коликом броју муслимана, процентуално посматрано, такво самоименовање/именовање смета и вређа им елементарно достојанство. Јасно је, међутим, да су Осман

⁸⁷ Видети одломак његовог разговора са Абдулахом Шкаљићем, у: Меша Селимовић, *Сјећања*, 21—23.

⁸⁸ О томе видети: Дарко Танасковић, *Исламско у књижевности и култури балканских народа*, у: *Лейопис Матице српске*, октобар 2008.

⁸⁹ Нав. дело, 56.

Бикић, Хамза Хумо, Скендер Куленовић, Меша Селимовић такви, изразито јаки, самосвесни умови који не пристају да граде идентитет босанскохерцеговачких муслимана по моделу — вољне или невољне, свеједно — идентификације жртава са насилницима и окупаторима. Сви они настоје да очувају препознатљиви српски етос слободе, те да заједно са њим своје културолошке посебности уграђују у будуће нациотворне процесе. Уз то, они су јасно разликовали, с једне стране, бригу о културолошким посебностима и, с друге стране, бригу о неговању свести о етничком пореклу и националној припадности. Сви су они сматрали да партиципација босанскохерцеговачких муслимана у исламу као великом међународном религијском, идејном и културолошком систему треба да буде чинилац подстицања и богаћења, а не националног збуњивања и затирања корена.

Меша Селимовић је, примера ради, био веома изричит у том погледу. Он се, тихо али одлучно, опирао покушајима који су у социјалистичкој Југославији довели до, из партијских структура наметнутих, захтева да босанскохерцеговачки муслимани своје посебности не окончају на нивоу културолошких посебности и аутономија него да се такав процес радикализује до реализације идеје о засебној нацији. При том, не сме се сметнути с ума да је управо он, Селимовић, врло изразито, чак пресудно подстакао сагледавање свеколиког наслеђа муслиманске књижевности и културе. У том контексту муслимански идеолози су веома важну улогу наменили богумилској традицији, као чиниоцу који је, слабљењем православног и католичког поретка, наводно, омогућио брзи и лаки продор ислама. Селимовић, међутим, не прихвата такву идентификацију са богумилством, јер и у њему он види једну страну појаву која се наметнула однекуд споља, која се није примила на домаћем тлу и није дуго трајала. Богумилство, као и ислам, „није ни изворно босанска појава нити се само у Босни задржала, и исто је толико увезена колико и ма која идеологија на туђем тлу”.⁹⁰ Јер, пита се Селимовић, „зашто би се интернационална идеологија проглашавала и сматрала искључиво нашом? Она је занимљива као и све што се дешавало на нашем тлу, као и православље, католицизам, ислам, појава сефарда, али никако више. То је затрапавање бола који настаје од повјесног вакуума, али на основу историјских чињеница које је тешко и једним документом потврдити: то је пројижацирање бошњаштва и босанског заједништва у прошлост где их није било.”⁹¹

⁹⁰ Нав. дело, 25.

⁹¹ Нав. дело, 91.

Те велике историјске и културолошке разлике Меша Селимовић је сагледавао као противуречан спој, с једне стране, изузетно снажних креативних подстицаја, а, с друге, и изузетно опасних деструктивних порива. Медијални, углавном неодређен и недефинисан положај муслимана он је најпотпуније изразио Хасановим речима у роману *Дервиш и смрт*, а касније у *Сјећањима* на то је подсетио: „Повјесна драма босанско-херцеговачких муслимана већ стољећима се одвијала на овим просторима, са Исламом који је у нашим крајевима продро на Запад Европе, оставши на размеђу свијетова, мост и граница Истока и Запада. Хасан у *Дервишу и смрти* каже о томе: ’Ни с ким историја није направила такву шалу као с нама. До јуче смо били оно што данас желимо да заборавимо. Али нисмо постали ни нешто друго. Стали смо на пола пута забезекнути. Не можемо више никуд. Отргнути смо, а нисмо прихваћени. Као рукавац што га је бујица одвојила од мајке ријеке, и нема више тока ни ушћа, сувише мален да буде језеро, сувише велик да га земља упије. С нејасним осјећањем стида због поријекла, и кривице због отпадништва, нећемо да гледамо уназад, а немамо куд да гледамо унапријед, зато задржавамо вријеме у страху од ма каквог рјешења.’”⁹² Истина о муслиманима је у овим Селимовићевим речима више него убедљива, а поетски снажно исказана, тако да свакоме буде јасна и схватљива.

Појава романа *Дервиш и смрт* 1966. године је, заједно са збирком *Камени сјавач* Мака Диздара, књижевним аргументима подстакла процес националне еманципације босанскохерцеговачких муслимана.⁹³ Тај пројекат, пак, почивао је на очигледном превиђању разлика између културолошких и националних специфичности, разлика којих је Меша Селимовић био изузетно свестан. Он је, наиме, држао да културолошке специфичности не треба неминовно и нужно да воде ка националној посебности, него да их ваља артикулисати унутар постојећих националних заједница. Како су друштвени процеси кренули сасвим другим правцем од оних које би он сâм могао подржати, како су 1971. године муслимани произведени у посебну нацију са великим почетним словом „М”,⁹⁴ Селимовићу ништа друго није преостало него да, још јасније и одлучније него у *Сјећањима*, декларише сопствени став: став о истовременом поштовању како муслиманског културолошког спецификаума тако и српског националног идентитета.

⁹² Нав. дело, 24—25.

⁹³ О томе видети: Станиша Тутњевић, *Национална свијест и књижевност Муслимана*, 115—133.

⁹⁴ Видети текст: „Између м и М”, у: Дарко Танасковић, *У дијалогу с исламом*, „Дече новине”, Горњи Милановац 1992, 67—72.

Године 1976. Меша Селимовић упућује Српској академији наука и уметности писмо-тестамент „са изричитим захтјевом да се оно сматра пуноважним аутобиографским податком”.⁹⁵ У том документу он јасно дефинише сопствену позицију која уважава како чињеницу припадности муслиманству као културолошком, верском и регионалном чиниоцу Босне и Херцеговине, тј. тла са којег је потекао, тако и чињеницу припадности српству као националној, културолошкој и књижевној целини. Нико није тако јасно и чисто видео ову одиста тешку и крупну сложену која многим, нарочито онима који су склони лову у мутном, представља големо искушење. Меша Селимовић, одлучан је да, избегавши разне облике симплификација и деформација, сагледа свеколику сложеност стварности, те да за вечита времена запише своју опоруку: „Потичем из муслиманске породице, из Босне, а по националној припадности сам Србин. Припадам српској литератури, док књижевно стваралаштво у Босни и Херцеговини, коме такође припадам, сматрам само завичајним књижевним центром, а не посебном књижевношћу српскохрватског језика. Једнако поштујем своје поријекло и своје опредјељење, јер сам везан за све оно што је одредило моју личност и мој рад. Сваки покушај да се то раздваја, у било какве сврхе, сматрао сам злоупотребом свог основног права, загарантованог Уставом. Припадам, дакле, нацији и књижевности Вука, Матавуља, Стевана Сремца, Борисава Станковића, Петра Кочића, Ива Андрића, а своје најдубље сродство са њима нема потребе да доказујем.”⁹⁶ Тако је формула о Србима мухамеданске вероисповести у новим околностима преобликована у став о Србима муслиманске културолошке посебности. С обзиром на то да је управо најумнији и креативно најмоћнији муслимански писац тај став обликовао, онда је јасно да је реч о далекосежној поставци која нас, доказујући сопствену постојаност и виталност, нагони да закључимо како, конституисањем засебне нације, проблем босанскохерцеговачких муслимана није ни заокружен ни окончан. Над њиме ћемо се, стога, и убудуће морати наносити.

4. *Српска књижевност* *муслиманског културолошког кода*

Све дотле док постоје писци који се, премда произашли из муслиманског културолошког амбијента, из различитих раз-

⁹⁵ Станиша Тутњевић, нав. дело, 119. Тај често помињани и цитирани тестамент Тутњевић у целини наводи у својој књизи.

⁹⁶ Видети: Тутњевић, нав. дело, 118—119.

лога одлучују на припадност српској књижевности, све дотле док постоји свест о значају дела Османа Ђикића, браће Карабеговић, Хамзе Хума, Скендера Куленовића, Меше Селимовића, али и Ђамила Сијарића, Хусеина Тахмишчића и других, све док се у том стваралачком духу остварују нека нова дела, постојаће и обавеза српске књижевности као институције да изгради развијену свест о специфичностима овог културолошког кода. У условима репресивних механизма социјалистичке Југославије говорити о тим делима и писцима као чиниоцима српске културе било је, од краја 60-их и почетка 70-их година, скопчано са многим проблемима и опасностима, што представља још један доказ више о систематском раду на растројству српске културе као целине.

У периоду транзиције, када демократски поредак не би смео суспендовати право на слободу јавне речи, српска књижевност треба да се избори за право и обавезу суочавања са засебним, аутономним сегментом сопственог корпуса обележеног муслиманством као културолошким кодом. Тај сегмент ће српска књижевност морати да сагледа као особену целину која сопствене развојне токове утемељује на интензивној дијалогској релацији колико ка целини српске књижевности толико и ка целини муслиманског културолошког специфика. Овај сегмент српске књижевности рачуна са крајње особеним културолошким кодовима, а њих је у херменеутичким процедурама неопходно веома пажљиво објаснити и протумачити. На тај начин српска књижевност муслиманског културолошког кода изразито доприноси богатству и разноврсности матичне књижевности, показујући да је она, та матична књижевност, управо оно што и јесте: моћна, полицентрична културолошка целина изузетно подстицајна за аутентичне стваралачке изазове и узлете.

То што је свест о културолошкој специфичности босанскохерцеговачких муслимана уграђена и у пројекат изградње засебне нације и то што се у том процесу прилично одмакло, није никако разлог да српска књижевност као институција буде због свега тога посебно оптерећена и фрустрирана. Сваки писац има право да партиципира у оним културолошким системима у којима има разлога да партиципира. У српски књижевни корпус муслимански писци су приступали и приступаће по неколико различитих основа. Има писаца који су се национално опредељивали као Срби, јер су били свесни свог етничког порекла, а често и породичног родослова. Има писаца који су се опредељивали по основу своје пуне блискости по менталитету или по извесним духовно-историјским сродностима. Понеки међу писцима осећају пуну блискост са српским језич-

ким стандардом и извесним поетичким обрасцима актуелизованим у српској књижевности. Има писаца који су рођењем и животним околностима непрестано били упућени на српски народ и његову културу. Понеки писци, премда припадници других нација и националних књижевности, имају, повремено бар, посебан однос према српској књижевности који заслужује да буде свестрано изучен и објашњен. А кад се томе дода и чињеница да је доминантни традицијски ток српске књижевности непрестано био отворен за сагледавање културолошких ефеката исламског и османског наслеђа, онда постаје савршено јасно да се ова културолошка релација, све и да се хоће, не може никако избећи. У сваком случају, конституисањем јасне представе о српској књижевности муслиманског културолошког кода остварају се једна савршено природна, схватљива обавеза која, ваљаним поставкама, позитивно доприноси да се сложена питања идентитета и разлике унутар српског културног бића сагледају на потпун и адекватан начин.

У самоосвешћењу овог, задуго запостављаног сегмента српске књижевности не треба имати никаквих посебних стрепњи због могућих негативних реакција из центрипетално оријентисаних бошњачких националних кругова. Ентузијазам и заслепљеност нове нације мораће кад-тад да се помири са чињеницом да извештајни сегмент муслиманских културолошких кодова неизоставно припада српској култури. Има случајева где такви сегменти, чак, припадају само српској књижевности и ниједној другој, али ће у највећем броју случајева бити реч о појавама двоструке припадности појединих писаца. У сваком случају, треба пре свега истаћи да би у периоду транзиције било одиста неопходно да се јасно легитимише феномен српске књижевности муслиманског културолошког кода. Све и да ничега другога нема осим *Грозданиног кикоша* Хамзе Хума, Селимовићевог *Дервиша и смрти* и *Тврђаве*, Куленовићевих сонета и пема, те романа *Понорница*, Сијарићевих *Бихораца*, *Рашке земље* *Расције* и *Француског љамука*, да не ређамо даље, а имало би се, све и да ничега другога нема, само због таквих вредности морала би се јасно артикулисати свест о особеној припадности и културолошким специфичностима оних који су таква дела стварали, као и оних који су у тим делима препознавали високе естетске вредности. Таквим књижевним особеностима не само да има места у српској култури него њима припада позиција највишега реда. И та је позиција, немојмо заборавити, много пута потврђена на најизразитије начине. Сетимо се, примера ради, да је *Дервиш и смрт* Меше Селимовића не само 1966. године добио *НИН*-ову награду него је и 2004. године, у избору најбољих романа *НИН*-ове награде, на челно место

изабрано управо Селимовићево ремек-дело. Змајева награда Матице српске за 1976. годину додељена је, с јаким разлозима, Скендеру Куленовићу за збирку *Сонети*, а Андрићева награда за 1981. годину Ђамилу Сијарићу за књигу *Француски ђамук*. Муслимански културолошки код чврсто и дубоко је уграђен у српску књижевност тако да без њега не можемо разумети силне противуречности српског човека, његове историје и културе.

РАЈКО ПЕТРОВ НОГО

ХОДОЧАШЋЕ ФОЧИ

Данас, на дан Покрова Пресвете Богородице у Фочи, док крај нас на замјерке ниче храм Светога Саве, помолимо се да нас Пресвета својим Покровом закрили од злих очију, онако како је у визији Андреја Јуродивог закрилила хришћане на молитви. Бијаше то у храму у Цариграду у десетом вијеку. Да нас закрили нарочито од оних који су намјерили да нам бришу памћење. Ход часни старој Хотчи, а затим Фотчи, стопу по стопу поновимо ходочастећи Фочи.

Подсјетимо се, а нека нам се сјећања никада не избришу, да је древна Хотча имала двије цркве. Једну изнад Пазаришта, коју су око 1500. године Турци срушили и на њеним темељима подигли Цареву цамију, и другу на десној обали Ђехотине, на пољу које ће, након што су и ту цркву порушили, језик памтити као Каурско поље. Некадашње црквено земљиште — да се заборави и да је црквено и да је каурско — сада се неутрално зове Ливаде. Ливаде су свачије.

Храм Светога Саве на Врачару тако је дуго ницао можда и зато да се, када је најзад израстао, голим оком види, ко зна да гледа, и из Сентандреје и из Скадра.

Овдје у Фочи, дуго се, најчешће криомице, пјевало: „Хоћемо ли, чоче, чоче, / Градит цркву насред Фоче.” А када се најзад могло градити, није се градило, већ се и даље пјевало. Можда и зато што је лакше пркосити, и спорити се, него творити. Сад, кад се увељико твори, нека буде речено да се храм не гради никоме заинат, већ вјерујућих ради.

Био сам у многим храмовима Светога Саве на готово свим континентима земнога шара, камо нас је историја расијала, а светосавска црква сабирала, као што нас овдје и данас сабира — од београдског Врачара до Дугог поља у Фочи, и све горе до мојих Борија и прокаженог Калиновика. Није случајно

што светосавских храмова има више у расијању него у отаџбини. Светосавље — та српска редакција православља — сабира нас свугдје гдје смо расијани. А у збјегу смо, ево, и у сопственој земљи. Пламеном Савиних костију Срби се даљински грију.

Ктиторске композиције у нашим старим црквама, то су личне карте наших царева, краљева и велможа. Стара наша „грчка” гробља, то су камене читанке предака, тапије које не горе, читава једна ћириличка епитафска књижевност и ликовност са које би ваљало обрисати пухор заборавља и разагнати тмушу велике лажи. Што није урадила наука, мораће, изгледа, поезија.

На стећцима, на средњовјековним мраморима, сва су знамења хришћанска. Они који се у то већма разумију тврде да тамо нема ниједног убједљивог јеретичкога знака. Лаж је као коров обрасла големе надгробне каменове. Наши се учењаци, и свјетовни и црквени, тој лажи нису опирали. Потцијенили су енергију лажи са којом су, као са истином на уснама, ономадне гинули младићи, којих се та лаж нарочито примила. Бошњаци су били увјеравани да су само они старинци и аутохтонци, а да је све друго, православно, па и католичко, ту избацио империјални талас. Оне што посвајају што њихово није, једном ће неко морати да припита како су уопште дошли до идеје да под стећцима, ако већ нису заједнички, леже њихови а не наши преци. Зашто су им толико привлачни туђи гробови? Напаст самопредстављања је узела маха да савремени „паралелни историчари” пишу, а да не трепну, да је долазак Османлија на Балкан заправо био њихов „повратак кући”!

Зато сам, као нарочито уздарје што сте ме узвисили да данас са овога мјеста бесједим, донио неколике кратке каже у којима се ни са ким не спорим, већ покушавам да творим. Док их казујем, молим вас да заједнички, заједничарски, обришемо пухор са старих мрамора и тако обновимо памћење.

О старом гробљу

Прво, мало поиздаље, отуда од Стоца, који се некада звао Видоштак, а рјечица Видошка, а поље испред Стоца Видово поље. Барем вас не треба подсећати ко је свети Вид и шта свакоме Србину значи Видовдан. У томе Видовоме пољу има пространо средњовјековно гробље и у гробљу пет војвода из чувене породице Храбрена-Милорадовића, оних што ће доцније бити ктитори манастира Житомислић. Један од њих обрео се као генерал код Кутузова. Зато што у гробљу леже војводе, гробље се звало Војводина. Под једним великим крстом

— коме је одбијен дио деснога крака, а ономе ко је на том крсту оличен одбијено је десно стопало — лежи Рабрен-Милорадовић који на наша питања одговара овако:

*Од којих си мио рабро Од Рабрена
А где су ти војеводо деца жена
У Видову Пољу ми је сва родбина
По нама се зробље зваще Војводина
Под који се камен лего Милораде
Под крст с кога прозире се све што раде
Подиго сам руку сунцу кад је сћало
Одбише ми десно крило и сћојало
Зашто што у нашем храму жишо мисли
Жишомислић зајалише с ума сишли
Низ Видошку још оћичу ове очи
У лицају и ранама док сведочим
На Радимљи на ничијој свој а чужди
Помени ме у молићви свећу уждиј*

(„Милорадовићи”)

Од Видова поља, Видоштака и Видошке, од војвода Рабрена-Милорадовића у гробној Војводини, миц по миц, стигли смо до Радимље која је, баш као и ваше Ливаде, ничија па свачија, а понајмање оних чија је.

О Херцеговој цркви

У Сопотници, ту уз Горажде, има рушена па обнављана црква Светога Георгија. У рушењима се срећом сачувао свечаном немањићком ћирилицом у мрамор над вратима уклесан ктиторски запис:

*†В лешо 1454. аз раб Христју богу зосјодин херцеџ Сѣефан
ваздвигох храм свѣтаџо великомученика Христјова Георџија. Моле
јему да помолит се о мене зрешном владици мојему Христју.†*

Овај „несрећни владар”, „херцег од светога Саве”, по чијој се титули и зове Херцеговина, „Тоскана нашега језика”, ту је титулу узео још док је свети Сава чудотворио у Милешеву. А ето, и поред својих задужбина, Херцег слови као богумил. (Богумили су, пише Милорад Екмечић, једна мала и безначајна секта иза које ништа није остало.) Зар зато што му је на двору, нешто као министар вањских послова, дуго био Гост

Радин? Чак је и један обазрив и педантан, озбиљан историчар написао: „Ма колико необично звучало, ризично је категорички тврдити да је херцег од св. Саве умро као православни.” Заиста звучи необично, код толиких очигледности:

*Аз раб Христѹ боџу херцеџ Сѣфан ѓрешни
Ваздвиџох храм свейом мученику Борђу
Сойоѣ Сойоѣнице сви извори ѣрешни
Дрине и ѣланине кроза ме да ѣрођу
Не мођу ме сѣициѣѣ Доче Неуѣшени
Ко кад црнорисци на молиѣву ѣођу
А Гојсав и Радин мрсни и усѣшени
Колено ѣреклоне ѣред моџ ѣуѣовођу
И кад нисам јавно ѣѣио веру исѣу
Са Свейим назирах Сунце у дну ѣаме
Том виделу диџох ѣокајницу чисѣу
Да у дан рождесѣва ѣросѣрем мало сламе
И молим се ѣеби да се молиѣ за ме
Свейи Георгѣје владици мом Христѹ*

(„Херцег Светог Саве”)

О Милуѣину из Хумскоѣ

Горе, уз Бехотину, у Хумском, стајао је „на стећку стојећак” из 1318. године, док га нису пренијели у врт Земаљског музеја у Сарајеву. Ту је са камена гледао окати и кошчати старчић, са крстатим штапом у једној и јеванђељем у другој руци, и огрлицом око врата са које је висио крст. У дугој ризи, потпасан каишем, тај риболики Лепенац, јамачно божји човек, родом Црничан, ваљда зато што је у Хумско дошао у госте, и ту скончао друкчије, а не по милости божјој, опет унаточ очигледностима, произведен је у јеретичког првосвештеника. А ту лијепо, читко, ћирилским писменима пише да је „все видомо”, све знано:

Ва име ѣвоје ѣричисѣа Тројице. Госѣодина ѓосѣа Милуѣина билиџ, родом Црничан. Поџибе ино, неџо ли милосѣи божѣјеји. Жиѣије: А жих у часѣе босанске ѓосѣоде. Примих дарове од велике ѓосѣоде и власѣеле и од ѓрчке ѓосѣоде. А все видомо:

*Када ѣрими даре велике ѓосѣоде
Босанске и ѓрчке с ѣрайорцем милосѣи
У Хумско код Фоче безазлени оде
И ѣоџибе ино оѣљачкан до косѣи*

У скићници божјак и у сѣарцу дешѣ
 Пошукач из Црнче с ѿјасом од коже
 Век за веком ѿшѣа ко му вражду сѣлѣте
 Кад је нишчи био ѿвој службеник Божѣ
 Пречисѣа Тројице ѿеби је све знано
 Како сѣече благо и ш њѣѣа ѿѣибе
 И ѿу ѣде омрче како је освано
 На сѣећку сѣојећак са очима рибе
 Сирѣи Милућин ѣосѣ ѣосѣоде веље
 Особени знаци шѣаѣ и јеванћѣље

(„У Хумском Милутин“)

О Зимоњићевој чићанци

Да би свијет био разговијетан и читљив, ваљало би ову ћириличку епитафску књижевност онако како пише и прочитати. А боље, дубље и тачније од наших историчара ту је камѣну читанку прочитао Богдан Зимоњић, свѣштеник и кнез поробљеног народа, онај којега је у роману *Омерѣаца Лаѣас*, у поглављу *Аудијенција*, Иво Андрић онако узвисио. Зимоњић је знао зашто се пољана уз Гацко зове Метохија, а сходно томе и да је Србиново прво родно мјесто на Косову. Шта су стари мрамори по Херцеговини до вијести оних што су отуда у ове горе убјежали. По свједочењу Ђира Трухелке у Великој Гареву код Гацка, другом родном а и вјечном мјесту Богдана Зимоњића, у порти гаревачке цркве, у Богданову гробницу, а по његовој жељи, уграђене су двије плоче, два стара мрамора, на којима је уклесано:

*А се лежи Марћин Вуја, војеведе син, Црноѣорац. А се лежи
 раб божи Рашко Радовчић.
 А сеји лежи Дена, маѣи ѿѿа Вукашина.*

Овај Рашко и Вуја и Дена из петнаестог и шеснаестог вијека, када се замало нисмо истражили, Зимоњићев су, а и наш, род рођени. Чујемо ли их како на свакој литургији живну — у веселом царству поезије:

*Кад је Боѣ Богдана оноликоѣ дао
 С два месѣа рођења и два мѣѣра расѣа
 Мѣѣош свѣѣѣѣ Саве јамачно је знао
 Да у ѿѣј јайѣји сѣара рана срасѣа
 Да Гареву ѿише Самодрѣжу ѿамѣи*

*А шреће му значе сѣара ѓробна слова
У каменом жиѓу Јер харѣија ѣламѣи
Па кнез ѣе мраморе ѣу весѣ са Косова
У свој ѓроб узиди и надом уѣврди
Неколика века насамо са Христом
Сад Раѣко и Вуја чѣѣко да свак види
Са Богданом ѣоју и крѣе се крѣѣом
А снисходи Дена маѣи Вукаѣина
И овај да ѣо ѣѣом не ѣадне ѣраѣина
И овај да по том не падне праѣина*

(„Зимоњићева читанка”)

Ето то сам хтио да вам кажем. Да ће камена књига предака трајати док се не наврши вријеме.

На модре очи светога Саве Срби су прогледали и у Божје се народе уписали. Храм Светога Саве обасјаће „Фочу поточљиву” и у Фочи ове двије рајске ријеке, животодајним врачарским сажигом Свечевих моштију, оним пламеном и супретом којим се свуда — у простор и у вријеме расијани — Срби даљински грију.

Имаће ко а имаће и рашта да ходочасти Фочи.*

* Изговорено уз тек изникле зидове храма Светога Саве у Фочи, 14. октобра 2007. године.

ДРАГАН ХАМОВИЋ

ЗАПИС О ШАНТИЋУ

Према Алекси Шантићу, и савременици и потомци сатворили су један (на двојак начин) присан однос, и када су га величали и оправдавали, и кад су га занемаривали и склањали у страну, у провинцијални простор српске поезије. *Нехај и немар*, уосталом, чаша је што не мимоилази никога од српских првака, независно од заслуга и степена остварености.

Присносћ је, ипак, међу првим ознакама која би у неком могућем асоцијативном речнику стајала уз одредницу *Шантић*. Шантићеве тумачи нису одолевали потреби да буду не само тумачи поезије него и портретисти једне умногоне засебне људске појаве. И Дучић и Слијепчевић и Црњански. У наше доба, Рајко Ного свој есеј о Шантићу лирско-мемоарски подлаже, па га и насловљава *Шантић. Једна усјомена*. Свеједно, таква интонација сасвим приања уз предмет савесно и прецизно обухваћен, припомаже бољем укупном осветљењу.

(Као лични мемоарски прилог наводим далеки звук очевих декламација Шантићеве најчувеније песме, којим је, поред осталих поетских и историјских пасажа, знао да ме заскочи у пресном дечачком свакодневљу. Та ми је песма емотивно засновала представу о очевом завичају, и мојој оскудној постојбини, и звучала као стални благи призив којем се одазвати мора. „На овом камену сам сједио ја, на овом Алекса Шантић”, одјекују и, кроз очев смех, цитиране речи Миха Хамовића, у часу кад му старина показује тврде и неме сведоке свога саучешћа у историји.)

Један део из поменутог Ноговог есеја заправо може бити прави почетак овога кратког осврта на поезију и не само поезију Алексе Шантића: „У школи нас је, са зида, између брадаћих и намрштених, инквизиторски строгих физиономија, гледао свијетао, прозрчан и благ Шантићев лик. Многи су били

без родитеља. Отац је у сну добивао Шантићево обличје. У сну је тако понекад и данас.”

И сада долази главни акценат навода и иницијални моме-нат даљег говора у смеру који ће посебно окупирати писца ових редова: „Благородан, кротак, добростив — неки наш општи идеални предак.” Није реч само о ефектном увођењу песничког лика у једну интимну причу, у тој слици слегло се, сажело, оно сушто зарад чега дело Алексе Шантића, и поред извесних лирских недостатака и анахронизама, и даље у обзору српске књижевне меморије дискретно али упорно зрачи.

Неки наш ошћити идеални йредак. Преци су иначе једна од стожерних речи Шантићевих стихова и стожер његове песничке слике света, најпре у стиховима где и данас (камоли у часу објаве) песник одјекује изразито, најсвојственије. То су песме простог а дубинског поистовећења са народом и тлом чији је изданак. Није ту реч само о некаквој опсесији породичним и завичајним окриљем, него о једној дубље и шире схваћеној духовној заједници, чија је почетна инстанца породица и дом. Од блиских предака „из онијех страна”, „колиба груби”, „тимора тије” у позном сонету *Моји очеви*, до искупљујуће слике из *Песме с Вардара*: „ми дођосмо само у домове старе, / у њима да мртве опојемо претке”, захваћен је распон једне помне идентификације, завичајне колико и националноисторијске, самим тим хришћанске и православне.

Тумачи су обично разлучивали социјалну од завичајно-патриотске компоненте, уз обазриви припомен религиозног тона у Шантићевим песмама. А не смеју се разлучивати, јер су, сваки од тих елемената, код Шантића, као доследног баштиника наше традиционалне културе, сложени у једно. Ако је Перо Слијепчевић, пошто га је означио „божјим човеком”, готово летимице прошао кроз ставку *йобожности* у Шантићевој поезији (јамачно због неактуелности теме у доба размаханог научног култа), а Милан Богдановић ту ставку скрајнуо из идеолошких побуда, тек се у новије доба „православност” Шантићеве поетике могла озбиљније и мирније тематизовати. Поред других тачних али узгредних увида, тему је непосредније начео Ранко Поповић, не тако давно, у раду о Шантићу и Сладоју.

Тежиште нашег указивања овде није на лирским сликама епифанијске нарави, попут оних у песми *Сијачи*, или у песмама где се Син Човечији појављује као лирски јунак (*Христос йлаче*, *Христов йуић*), или у стиховима у којима се исповеда лични однос према вери отаца. Ту су ствари јасне, јер су изричите. Сматрамо да је важније за укупно поимање смисаоног обухвата средишњице Шантићеве поезије да се преиспита сво-

ђење низа његових темељних песама на социјалну димензију. Другим речима, Шантић је исказивао снажну емпатију према тежачком свету своје Херцеговине не зато што је био социјалиста, него је социјално осетљив стога што је сржно хришћанин. И није Шантићево човекољубље било усмерено само на оне који у муци и оскудици живе, него је своје „благоразумевање” (да се послужимо Десанкиним изразом) ширио и на људе који нису притиснути социјалним тегобама. Слијепчевић је, рецимо, дотакао племениту црту у ставу онога који у тријумфу свога народа бодри поражене, дојучерашње господаре и тлачитеље (*Песма с Вардара*).

Тумачи су, у опису животне и песничке перспективе Алексе Шантића, помињали некакве северњачке, руске и детиње душевне црте. Сматрамо да је реч о нечем другом, што дубље има везе са нама него што смо били склони да приметимо. Шантић је, наиме, не само религиозан и родољубив, него је темељно заснован на културном моделу, што је, без обзира на прекиде и раскиде које нам је историјски удес донео, основ нашег личног и колективног идентитета. То је модел који, по врх свих слојева, подразумева православну хришћанску вертикалу. И слојеви те културе *симфонично* су изражени у карактеристичним песмама Алексе Шантића. Отуда, он и јесте оличење *нашег ойшћеџ идеалноџ ѝрейка*. Свет предаштва, уже и шире, завичајно и национално схваћен, подвргава, разуме се, наглашеној идеализацији, али то не значи да тај свет губи реалне обресе. Таква стилизација предаштва одвија се код Шантића у исказу духовне равни њихове егзистенције. Најбоље се то види у поменутој песми *Моји очеви*, где се у својеврстан контрапункт доводе слике драстичне и сурове непосредне стварности, са стварношћу вишег реда која исијава из ове прве. Тако је и у другим песмама завичајне амбијентације: тегобан рад сејача уздиже се у литургијски ступањ, ковач постаје „симбол снаге недоступне”, а сељацима приликом молитвеног обеда, место звона, звони „невидљив ланац” на рукама.

Познато је да управо духовни доживљај стварности јесте једна од кључних компоненти православне поетике, обликоване још у средњовековној књижевности, уткане потом у народну песничку баштину. Такве примере обилато и маркантно носе Шантићеви стихови на теме из херцеговачког живота, досад читани поглавито у социјалном или родољубивом кључу.

Колико је Шантић заснован на православној „семиози” показују и његове „породичне” песме. Лик оца, од реалних контура постепено поприма елементе општег оца, *идеалноџ ѝрейка*. У сонету *Мој оџац* евокована је жива слика, саткана од појединости, из доба када је отац био у животу. Слично је и са

очевим ликом у уводном делу *Претпразничке вечери*, мада је његов лик саставни део једне дубље означене слике — дома као храма. Између конкретног лика оца и слике предака „из оније страна”, нит је која спаја два света, светова који су, за православну културу, у вечитом споју и прожимању. У другим песмама, свет мртвих предака одређујући је, опомињући и усмеравајући чинилац живота потомака. Тако је у песми *Осијајте овдје* („Свуда су гробља ваших прадедова”), а тај мотив варира се и у песмама *Сеоба*, *На убогом њољу*, као и у другим песмама, готово као опште место родољубиве лирике, али чије је порекло у представи трансцендентне заједнице предака и потомака.

Поменули смо слику дома као храма. Таква се слика код Шантића не мора учитавати, она је белодано дата. У описима родне куће, у свакој песми где је тај мотив заступљен, налази се икона. Икона је симболичко средиште. Тако је у сонету *Моја соба*, икона уз слику мајке, која је и сама иконом озрачена. У сонету *Наш сџари доме* икона је „прашљива и сама”, и у песника „гледа и шапће из рама, / о добу среће, дјетињства, милоште”. С друге стране, у песми *Претпразничко вече* икона, с кандилом које гори, мистична је спона између два времена, доба детињства и породичне саборности и доба старости и осаме. Након тако постављеног увода, расплет ове дуге песме одвија се кроз епифанијску слику „јата благодатних” поезије, што се декларишу самотном песнику као његова „света и жива породица”. *Срећни њлач*, којим се завршава једна од најзнатнијих песама српске поезије уопште, суштински је православно разрешење, на овој страни, нерешиве драме.

Алекса Шантић је песник који собом, својим најбољим делом, сведочи и исијава узорити духовни састав баштињене српске православне културе. Зато је и прихватљиво одређење Рајка Нога за којим се овде више пута посезало, да је лик Алексе Шантића, и биографски колико и песнички, оличење, *иџосџас* „неког нашег општег идеалног претка”. Такву представу, извесно је да време неће нарушити, само ће допринети да то потпуније сагледамо и у Шантићевим стиховима. Осим ако из „практичних”, или којих других разлога, одлучимо да престанемо да тежимо ономе што је био Алекса Шантић.

МИЛИВОЈ НЕНИН

О „БОСАНСКОЈ ВИЛИ”

Када сам почео читање књиге Борјанке Трајковић *Никола Т. Кашиковић* (поднаслов *Животи и дело*, издавач Народна библиотека Србије, Београд 2006), учинило ми се како би ту као поднаслов сјајно пристајао поднаслов из Костићеве књиге *О Јовану Јовановићу Змају (Змајови) — његову ђевању, мишљењу и њисању, и његову добу*. Јер, уистину има те ширине у овој књизи. Међутим, како је читање одмицало све више ми се намећао само другачији наслов (без поднаслова): *Босанска вила*. И ништа више. Јер, ово је најпре књига о *Босанској вили*, а Никола Т. Кашиковић је овде неко ко је свој живот (и живот своје породице) потпуно посветио *Босанској вили*.

Ово је, морам признати, унеколико застрашујућа књига. Узгред, ово је докторска дисертација, коју је под насловом *Животи и стваралаштво Николе Т. Кашиковића (са њерсоналном биографијом)*, ауторка одбранила на Филозофском факултету у Српском Сарајеву крајем 2003. године. Ако се рачуна и научна апаратура, књига има преко 650 страница; препуна је, условно речено, „статистичких” података; врви од разноврсних детаља; много је ту и понављања; коначно, краси је и оно опште место о исправљању књижевноисторијских неправди... Много је ту „чистих” докумената, преписке, потврда и уверења... Понављам, све то делује застрашујуће.

Али, књига се лепо и лако чита, јер је мајсторски написана. Једноставно, овде је богат материјал (огроман истраживачки рад избија из сваког ретка), вешто укомпонован у једну дирљиву причу и изведен до краја. (Чак се и она понављања складно уклапају у књигу, као специфично везивно ткиво.)

Почевши од заплета везаних за покретање часописа — а покрећу га четири учитеља (Стева Калуђерчић, Божидар Никашиновић, Никола Шумоња и Никола Т. Кашиковић) од којих

је један — то се касније сазнаје — шпијун; дакле, почевши од заплета па преко „одрастања” часописа и израстања у часопис модерне европске оријентације имамо једну узбудљиву причу. Заправо у једном тренутку, у годинама пред Први светски рат, *Босанска вила* је и најубедљивији српски књижевни часопис. Јер, у то време *Српски књижевни гласник* као да посустаје, *Лейтхойс Мајице српске* се усправља на климаве литерарне ноге, *Бранково коло* је остало без најбољег уредника... А *Босанска вила* је појачала уредништво у тим тренуцима. (У првим деценијама XX века заједно са Кашиковићем у уредничком послу су се смењивали Владимир Ђоровић, Петар Кочић и Димитрије Митриновић, да и не набрајамо имена људи који су се налазили у уредништву.) И оно што је посебно важно, *Босанска вила* се није уплашила ни времена ни тешких литерарних питања.

Али, вратимо се на трен правом наслову књиге. Ко је био Никола Т. Кашиковић, уредник и власник *Босанске виле* у периоду од 1885. до 1914. године? Био је сакупљач народних умотворина, бележи Борјанка Трајковић, затим верни следбеник Вукове идеје о чувању и неговању народног језика и писма, борац за национална права Срба у Босни и Херцеговини. (Повремено је, то сазнајемо из ове књиге, имао аустријског агента који се буквално није одвајао од њега.) Али, најпре је био човек који се потпуно посветио *Босанској вили*. У почетку је *Босанска вила* била часопис који је био потпуно окренут фолклору да би се касније више окренула модерној, савременој књижевности и да би проговорила о питањима које је *Српски књижевни гласник* обилазио у великом луку.

Ова књига је ризница на неки начин, односно путоказ будућим истраживачима. На пример, овде је начето толико подстицајних питања да би се на трагу ове књиге могао исписати читав низ студија о мање познатим темама у српској књижевности. Али, истовремено би се могао направити и леп избор анегдота из ове књиге. Скренућемо пажњу само на сналажљивост Милорада Павловића Крпе, који је, заноћивши у стану Николе Кашиковића сутрадан у трену измислио да је био у куплерају са тада првим човеком босанске полиције. А ко ће то проверавати? Али, независно од тог анегдотског дела, документ се овде поштује; а узима се у руке — и најпажљивије проучава — сваки који је на било који начин везан за *Босанску вилу*. Једном речју, једна богата и занимљива историја часописа, испраћена превасходно преко живота њеног власника и главног уредника. Али, овде имамо податке и о тиражу; о сарадницима, о томе да су се за време аустроугарске владавине огромне паре издвајале за шпијунажу. (Заправо највише новца је одлазило на тај, парафразираћу једног другог аутора, *лак али*

одговоран посао.) Лепа је прича и о повереницима часописа (људима који су сакупљали претплатнике за часопис.) И ту морам да застанем и изнесем невероватан податак о младом поверенику Дамјану Карићу, који је у Београду прикупио близу 1.000 претплатника на *Босанску вилу*. Његова прерана смрт (умро је у 19-ој години) била је шок и за *Босанску вилу*. (Можда сам због тог младог човека и пожелео да напишем овај огољени приказ ове књиге.)

Сви аутори *Босанске виле* су пописани; они редовнији су добили и посебна поглавља; забележено је и шта је *Босанска вила* објавила о њима; забележена су чак и прештампавања у осталим часописима... Говори се овде, на читавом низу примера, и о озбиљности часописа; најупечатљивији је онај кад часопис не жели да објави критику о књизи коју уредништво није имало у рукама... Али, поново у први план стављам оно иза кулиса; онај истраживачки рад који читаоци *Босанске виле* неће видети. На пример, мање је познато да је број *Босанске виле* посвећен Скерлићу уништен сутрадан после атентата Гаврила Принципа... И да не набрајам више.

Желео сам, у овом кратком приказу, само да скренем пажњу на постојање једне изузетне књиге, која се може користити као пример како обрадити и систематизовати документе и као такве их поново уткати у књижевну студију, али која се најпре мора истицати као пример како се — обухватно — може писати о књижевном часопису.

Овој мајсторски написаној књизи, природно, место у библиотеци је поред књиге Драгише Витошевића о *Српском књижевном гласнику*.

КЊИЖЕВНЕ НАГРАДЕ

МАТИЈА БЕЋКОВИЋ

УСПОМЕНИ СКЕНДЕРА КУЛЕНОВИЋА

Александар Зарин је творац најуспелијих споменика нашим песницима: Бранку на Калимегдану, Змају у Новом Саду, Ђури у Српској Црњи, Десанки у Ваљеву...

Осамдесетих година, у његовом атељеу близу Топчидерске звезде, сваке недеље око подне састајало се неколико пријатеља међу којима су редовно били и Стеван Раичковић и онај који ово пише и повремено Скендер Куленовић и Душан Радовић. Тада је наш домаћин дошао на идеју да по живим моделима, поред осталих, овековечи и четири пријатеља — песника.

Са Раичковићем је Зарин био најприснији и готово сам сигуран да је њихова заједничка и та идеја и избор ликова. Своју бисту Раичковић је, чини ми се, вајао колико и скулптор, хватајући га сваки час за руку, контролишући сваки покрет и црту, како би копија била што веродостојнија и вернија оригиналу. То је мотив и циклуса песама *Разговор с иловачом* које је читао и као своју приступну беседу у Академији.

У то време ја сам носио подужу косу коју сам скратио некако чим је одливена у бронзи. Деликатном Зарину то није промакло па је, готово не скривајући разочарање, дискретно приметио да сам се тако одмакао од његовог дела и одвојио од свог младићског лика.

И бакенбарде Скендера Куленовића Зарин је овековечио, а мени се чинило да их је Скендер последњих година живота носио као почаст Ивану Мажуранићу чијег је *Смаил аџу* „доживео као задивљујуће, ни на једном месту изневерено јединство органског ритма.” Благо поистовећење с Мажуранићевим ликом било је истовремено указивање на сродност Мажуранићевог спева и сопствених поема у којима се, такође, „варијација радње увек изрази као варијација ритма”.

Стих „Тихо и глухо, поред тисијех, глусијех тмина” постао је једна од Скендерових узречица. А ниједна седељка и вечеринка није прошла а да није пропраћена речју „тер плијен нокти разглабати сташе”.

Стојећи поред живог Скендера Куленовића, док се у глини рађао, у атељеу Александра Зарина, нисам слутио да ћу поред ње, без Скендера и Зарина, стајати на Козари и сведочити онима који га нису знали да је то његова „одсечена глава”.

Скендер Куленовић је „умео да изгледа”. Ко год га је видео имао је шта видети, а ко га је гледао и слушао како говори *Стојанку мајку Кнежойољку* имао је шта и чути и видети.

Ја сам и ту срећу имао, поводом једне друге бисте. Било је то приликом обележавања 600-годишњице Крушевца, када је, тим поводом, у центру града, откривена Његошева биста, рад Сретена Стојановића.

Код сличних свечаних откривања, не једном сам гледао како се радознала и узбуђена публика скљока како угледа дело које је чекала да буде откривено.

Овога пута није било тако. Чим је Десанка Максимовић развезала чвор и повукла заставу, Његош је снажно замахнуо каменом главом, подижући увис окупљени народ, који је затечен и понесен, френетично аплаудирао.

Потом је пред Његоша искорачио и својом главом замахнуо Скендер Куленовић. Чини ми се да је у потпуној тишини први стих *Стојанке* изговарао читаву вечност.

„Сва три сте ми на сиси ћапћала — јој — благодатно сунце кнешпољско...”

Јој није било јој, већ се до у бескрај разлегло *јоооо* којим је *Стојанка мајка Кнежойољка*, пред Његошем и над Крушевцем, кроз уста Скенедера Куленовића изјакала и изгрцала своју јауковку.

Нахрупила хука на песникову широко отворена уста, а свако слово излазило је из њих светло и окупано. Помишљао сам да су тако још једино могли изгледати најславнији рапсоди на агори.

Скендер Куленовић није језичке двоумице решавао по слуху, како је уобичајено међу песницима, већ је био зналац и законодавац који је узимао реч у најстручнијим филолошким расправама. Био је и један од потписника Новосадског књижевног договора.

У посвети уз своја *Сабрана дела* која ми је даривао 8. фебруара 1972. године је написао:

„Драгом Матији Бећковићу са молбом да о овоме напише озбиљну студију после 50 година.”

Остало је још 14 година до тог рока а ових неколико речи само је подсећање на Скендера Куленовића и тај неодужени дуг.*

СВЕТОЗАР КОЉЕВИЋ

О ПЕСНИШТВУ УЋУТКАНОГ И РАСКОКОДАКАНОГ ГОВОРА

У својој поезији Матија Бећковић, као најдуховитији и најкомуникативнији српски песник свог времена, оставио је у раскошном језичком ткању неизбрисиве шаре своје епохе, као времена у којем ућуткани језик, каткад и са Распећа, песнички проговара. Разуме се, вредност аутентичне речи у таквим околностима постаје неупоредиво већа, као што и радозналост према ономе што се каже неумитно расте. Поред исконске људске чежње да се све каже и искаже, има ли човек икакве веће језичке потребе него да проговори и запушених уста? У знаку те сласти забрањеног говора настајали су у разним временима разни облици езоповског језика, који су у нашој књижевности препознатљиви, у доста безазленој форми, рецимо, код Домановића у *Вођи*, код раног Андрића у *Писму из Јајана*, а у новије време код Владимира Булатовића Виба и наших афористичара у другој половини двадесетог века.

У Бећковићевом песничком говору у знаку ућутканог језика преплићу се асоцијације прошлости и садашњости, узлета слободне мисли и приземних подрепашких облика лицемерја, у оркестрацији која остаје залог огромне моралне и имагинативне енергије. Та енергија раскринкава неке елементарне облике идеолошке буке своје епохе, па, рекло би се, и оног што долази, у светлости наговештаја који излазе из свог окружења и на тај начин, каткад наизглед двосмисленим, али у ствари сасвим јасним говором, прецизно назначује пределе моралне чистоте у свеопштем расулу елементарних људских вредности.

„Наивност” као привидно обележје песничког језика у таквим Бећковићевим песмама увек је дорасла подмуклости и прљавштину оног о чему говори — рецимо, кад се неки глас,

* Реч Матије Бећковића, овогодишњег добитника награде Књижевни вијенац Козаре, изговорена испред бисте Скендера Куленовића на Козари, 27. септембра 2008. године.

ко зна чији, у његошевској интонацији, вајка у некој дубокој забити, здушно жалећи свог саплеменика, полицијског доушника у Ровцима:

*Ниђе није лако шпијун бићи,
А камоли ће шајне и нема!¹*

Зар се тај глас потмуло, иронично не дозива и с језиком *Горског вијенца*:

*Св'јет̄ је овај тиран тиранину,
а камоли души благородној!²*

Па и иза Бећковићевих дечачки безазлених питања — као што је: „Чији си ти, мали?“³ — чује се потмула жека нама лако препознатљиве, а често и сурове братоубилачке историје.

Код Бећковића се ситуација потмулог, замумуљеног и затутуљеног, али клинички прецизног и јасног говора, као обележја епохе, можда понајјасније огледа у песми *Писмо* у којој слушамо глас човека који моли пријатеља да му пошаље неку „сумњиву“ књигу, вероватно „опасну“, можда и забрањену, па утолико занимљивију:

*Ти знаш зашто
Пошаљи ми је
Ти знаш како
Ја је нећу друкчије набављати
А ти ћеш то лако.⁴*

Да ли су ти кореспонденти неки „реакционари“, или, пак, ратни другови који су прогледали, а ко зна — можда је само један од њих прогледао и „спузнуо“ са положаја, па почео за свашта саблажњиво да се занима, док онај други изгледа још увек стоји тако високо да може лако да дође и до „опасне“ књиге? И да ли је књига збиља опасна, или је можда само писац писма толико испрепадан да тако мисли? И да ли је писмо уопште послано, па и написано, или је само замишљено — у страху су велике очи? У сваком случају, оно је израз једног времена, и не само једног времена, израз страха који подразу-

¹ Матија Бећковић, „Шпијун у Ровцима“, *Рече ми један чоек* (шесто издање), „Просвета“, Београд 1977, 98.

² *Горски вијенац*, стихови 2499—2500.

³ „Чији си ти, мали?“, *Чији си ти, мали?* (четврто издање), БИГЗ, Београд 1989, 16.

⁴ „Писмо“, *Хлеба и језика*, БИГЗ, Београд 1997, 7.

мева ућутканост језика, али и радозналост којој је, изгледа, можда више стало до језика него до хлеба. А та дилема између „хлеба” и „језика” је у средишту пажње код Матије Бећковића — као што се види и по наслову једне његове песме, и по наслову једне његове збирке песама, као и по наслову недавно објављеног тротомног издања његових песама.⁵ Уосталом, постоје одвајкада разна схватања о односу „хлеба” и „језика”; како то Елиот рече: „У почетку беше Реч”,⁶ као што то и прва поглавља Старог завета потврђују.⁷ Међутим, када је — истина поодавно — свет почео да проходава у правцу потрошачког друштва, изгледа да је „хлеб” за неке људе постао важнији од „језика”, па већ у Јеванђељу по Матеју налазимо опомену да не живи човек „о самом хљебу” него и од „ријечи”, али, дакако, не од било какве речи, него од „ријечи која излази из уста Божијих”.⁸

Каткад је, међутим, у Бећковићевој поезији та дилема у ироничној сенци свеопште и бесмислене идеолошке буке, као, на пример, у песми *Ово и оно*.⁹ Шта ли је „ово”, а шта ли је тек „оно”? Да ли је ту реч о судбоносном сукобу партизана и четника, или о наставку тог сукоба у окружењу у коме су обе ове политичке карте већ одавно проигране? Или пак о „демократским” временима која ће доћи тек нешто касније, коју годину после објављивања ове песме? У сваком случају „оно” што је било као да је увек лепше од „овог” што јесте:

*Цркли сће за ово
Сад би хћели оно.
Кукаћете за овим
Ако дође оно.*

У тој загонетној, а лако препознатљивој политичкој препирци, која се, ето, може данас и на различите начине читати, на крају један од два типична наша херојска анонимна гласа буса се у прса да је дао сина за „ово”, други се вајка да му се кућа „ископала за оно”, да би у завршној коди имагинарни песнички глас крикнуо да не би дао „никога” — „низашто”, а камоли сина „за ово и оно”, него би покопао и „ово” и „оно” за спас свога народа:

⁵ *Хлеба и језика*, Изабране и нове песме, 1—3, Избор Селимир Радуловић, „Orpheus” („Прометеј”), Нови Сад 2007.

⁶ „In the beginning was the Word”, „Mr. Eliot’s Sunday Morning Service”, *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot*, Faber and Faber, London 1975 (1969), 54.

⁷ Прва књига Мојсијева, 1, 1—26.

⁸ Јеванђеље по Матеју, 4, 4.

⁹ „Ово и оно”, *Хлеба и језика*, БИГЗ, Београд 1997, 145—147.

*Расцејога
На ово
И оно.*

А ту већ говор ућутканог језика песнички излази у чудесне просторе виђења националне судбине као идеолошког Распећа.

У тим просторима као да се креће Бећковићев песнички језик и у евокацији његове посете Хиландару 1976. године у песми *Богородица Тројеручица*,¹⁰ у којој се евоцира време рата, братоубиства и потоњих раскола и лажи, уз напомену да се, ето, у Хиландару песник нашао на месту на коме се осам векова „на мом језику моли без застанка” и „не лаже ништа”:

*И кад би ми земљу и језик збрисали,
Све, сем ове стиоје на којој сад стијом,
Знам: још се из људи нисмо исцисали,
А док тебе има да и ја постојим.*

Другим речима, слободна људска реч, а не реч као воловска вуча упрегнута у нечија кола, залог је човековог духовног опстанка:

*Кад језика нема,
Ни чоека нема,*

како то каже Бећковић у песми *Хлеба и језика*.¹¹

Међутим, песничког језика има код Бећковића и тамо где „чоека” нема, а можда не може ни да буде. Не само у прохујалим временима и просторима ућутканог језика него и данас, у време раскоодаканог, празноглавог језика неких помодних, савремених идеала на прагу двадесет и првог века. Тако се у последњој Бећковићевој поеми *Кад будем млађи* — не, дакле, „кад бих био млађи”, па чак не ни „ако будем млађи”, него у доследној апсурдистичкој структури поеме „кад будем млађи” — неки постарији, некада ваљда типичан „наш” човек, гурман који је некада имао „фикс на шарену сланину”,¹² уживао у петнаестак дана крчканом „свадбарском купусу”,¹³ заветује се, да ће бити у свему у тренду, да ће, као прво, постати „свештеник жвакања” здраве хране,¹⁴ да ће сваки залогaј прожвакати „најмање тридесет шест пута”,¹⁵ да „никад ништа неће сања-

¹⁰ *Очинство*, „Грамастик”, Подгорица 2000, 253.

¹¹ „Хлеба и језика”, *Хлеба и језика*, БИГЗ, Београд 1997, 21.

¹² *Кад будем млађи*, Матица српска, Нови Сад 2007, 35.

¹³ Исто, 31.

¹⁴ Исто, 49.

¹⁵ Исто, 48.

ти”,¹⁶ да ће бити сам „врх” света: „*In* и фит”.¹⁷ Укратко, „глобално дизајниран”, „еколошки моралан”,¹⁸ негдашњи гурман и ваљда патриота, постаће нови човек: „*New man*”,¹⁹ кога „не занима” сопствено мишљење „о било чему”, коме је све „кул”²⁰: Косово му није „фикс”,²¹ што се тиче ћирилице: „Марш бре”,²² а Матице српске: „Никад чуо”.²³ Укратко, кад буде млађи, решио је да буде Американац — ваљда то неће бити „*oui*” кад дође његово време, а што се тиче жена, с њима ће комуницирати искључиво „преко миша и тастатуре”.²⁴

Али ако човек може, а понекад можда и мора, да поклекне под теретом свог историјског искуства, свакодневице свог ућутканог говора или раскокодаканог ћеретања, песнички језик, као трајни белег, осмишљава његово поклекнуће и наговештава, макар посредно, и свест о некој другој и другачијој могућности живота или бар погледа на свет и живот. Од провинцијских и сељачких гласова из „ровачке” забити, преко приземно урбаних, подрепашких, каткад и „страњских” исказа до његошевских и библијских интонација, као да нам Бећковићев песнички језик на сваком кораку својом изражајном снагом говори:

*што год дође ја сам му наредан.**

¹⁶ Исто, 78

¹⁷ Исто, 17.

¹⁸ Исто, 123.

¹⁹ Исто, 15.

²⁰ Исто, 75.

²¹ Исто, 136.

²² Исто, 138.

²³ Исто, 139.

²⁴ Исто, 86.

²⁵ *Горски вијенац*, стих 2492.

* Реч на књижевној вечери приликом уручења награде „Књижевни вијенац Козаре” Матији Бећковићу, у Приједору, 27. септембра 2008. године.

НЕНАД ГРУЈИЧИЋ

ЛИРСКО САЋЕ ЈЕЗИКА

Запис о Скендеру Куленовићу

„Бадава све, без боли би тек живот био тужан”, вели млади Скендер Куленовић у својим *Јесенским водама*, лирској прози написаној годину дана после *Оцвалих њримула*, букета од пет сонета разбокорених у адолесцентским годинама у травничкој гимназији. Ту се већ на невероватно зрео начин зачео велики песник рембоовске младости и силине. „У другом гимназије јавила се у мени жлијезда писања”, исповеда се Скендер и додаје, „да не престане никад послије.”

У српској поезији, још је један песник, тако млад, наоко зелен, у седамнаестој својој години, написао незаборавни првенац *Зайвореник у ружи*. Драган Колунџија, песник који је, на прворазредан начин, у лирске просторе српскога језика, одмах после Скендера, високо виноу легендарну Козару. „На брег сам из матере пао”, букнуо је братским песничким одговором Скендеру козарски Орфеј, вечити младић из Горњег Водичева.

Скендер Куленовић је *poeta vates* и *poeta doctus*, у исти мах, песник надахнућа и учености, прекогнитиван и рационалан. У битном и обимном есеју под насловом *Ајсолућни Крајциник Скендер Куленовић* (1980), Радомир Константиновић је експлицитно и прецизно поставио ствари на своје место. Да — поезија увек и незауостављиво црпи сокове из фантазмагоричних слика детињства. Свако наглашено бежање од завичаја редовно води у помодни осип језика. Скендер је то и те како знао. Отуда његова удивљеност раним годинама живота, првим сензацијама и чудесима.

Скендер је знао да завичајност носи архетипски амблем универзалног, да нема локалне речи, да свака дотиче искон, да таква реч долива звучну боју тек подигнутој скели песме. Зато његово дело зрцали у понорним струјама матерњег језика, у милинама коренске лексике, увек отворено за нову координату погледа и увида, а за непатворен и силан доживљај. У једном интервјуу, Скендер вели: „Све је моје из Босне... ово што сада пишем такође је везано за Босну, за мој Петровац, за моју Крајину.”

Чувена поема *Стојанка мајка Кнежжойолка*, хиперсензибилна творевина написана за једну ноћ на Козари, уз излапелу батеријску лампу, а прочитана народу клонулом од стравичне несреће, сутрадан, 21. августа 1942. године на Палежу, већ у првом стиху доноси реч каква се пре Скендера није појавила у српској поезији: „Сватри сте ми на сиси ћапћала... Јооој, / три года српска у мом вијеку, / три Обилића у мом млијеку”. Глагол „ћапћати” идеалан је пример поклапања фоничне и значењске ауре речи, звучна слика која има иницијацијску моћ да прене и покрене, да дух подоји и осветли. Поема је исписана чистом српском поткозарском лексиком: *вамилија* уместо фамилија, *рсак*, а не хрсак, *ука* од хука, *ршум*, а не хршум, *амбар* од хамбар, *алайљиво* спрам халапљиво, и тако даље. „Као суза сузу, стих стиже стих, један пишем, други већ шапћем”, присећа се Скендер божанског надахнућа те чудесне ноћи, „пишем и Бога молим да се настави.”

Мајстор сонета разноврсног метра и стопе, раскошно озвучених римаријума, Скендер је, израна, престар за своје године, током целог века показивао умеће за принчевско газдовање овом непотрошивом формом. Широки распони тема и мотива чине његове сонете „малим романом”, лирском причом са главом и репом. У есеју *Пјесничко искуство*, Скендер манифестно каже: „Ја не умијем да пишем прозу без поезије. Неке своје пјесме могао сам написати и као приповјетке, а неке приповјетке и као пјесме.”

И кад је мисаон, Скендеров сонет је прошаран јарком емоцијом. А кад је наглашено чулан, стих му је стегнут снагом ума. У филозофском сажетку сонета *Барух Бенедиктус де Синоза брусач* засјају звучне слике попут дистиха: „Звонки драгуљ жудње под брусом славуја / И пчела жедница нектара и бруја”. Метапоетска места, на пример, у сонету *Пјесма од два руба*, недре моћну представу о поезији и бескрају: „Гле мојих стихова — стубови бетона, / гле, дуг или кратак — крај му васиона”.

Скендер је песник који поседује редак таленат за таленат, способност за артикулацију урођеног дара, ултрасвест о песми

у чину настајања и, потом, занат који подразумева подвижничко бдење и самодисциплину. Он се непрестано преиспитивао и рвао са преосталим значењима једне једине речи, тражио јој контекст где ће да легне као дете у пелене, у слатки сан. Скендеров контакт са речима тактилне је природе, нека врста видовитог ероса. Знао је шта је „стрњика ријечи” спремане „звездане млијечи”.

Есеј *Из хумуса (џенега једне џјесме)*, о ојкачкој певанији у старом козарском колу на Палежу на којем се песник нашао након двадесет пет година, представља најблиставије тренутке Скендеровог, у свим правцима размаханог, дара. Невиђене слике земаљског раја у вековној „високо завитлаој пјесми коју при предаху једних одмах продужују други”! Ту се језик упошлио и поистоветио са чудом које приказује па се не зна ко је коме пасторак: „Куд тијело, туд нек и језик — бобу боб, попу поп, коловође у сировом дистиху, почну да гризу крушке испод женских кошуља и да исмијавају присуство женских гаћа, а удовице, па с њима и дјевојке, не остају им дужне, одговоре им за мјеру сировије, кобилом и кобиљим репом, те настане распусно натпјевање.” Тако Скендер, као сваки велики песник — чисто и јасно, без пуританског саблажњавања.

У поеми *Покривање куће* аутора овог текста, нека ми буде допуштено, на два места су уграђене реченице из тог Скендеровог есеја који је, дало се одмах видети, чиста поезија. То су сад ови стихови: „А пјесник на Палежу ономад рече: / Неколико дјевојака сучелице коловођама, запјевима са усамљеног плетива, / са јастука несанице, / са бистрог перила, / прожмарају коло мутним љубавним трепетом”. Затим: „А пјесник са Палежа каже: / Покрети се клижу / као на зејтину у зглобовима, / надлактице се траже и налазе са дојкама, / дјевојке и младе удовице / заостају лијевом ногом / па се као тобож стога искошавају / мушкарцима иза себе — / као да им се подмјештају”.

У поеми *Писмо љреко мора*, једној од седам, из циклуса *Писма Јове Сјанивука*, Скендер се лаћа и десетерачког народног двостиха: „Што ме ниси, орловачо горо, / узгојила да ти будем оро... Ој, зекуљо, слободна ти паша, / да је твоје варенике чаша”. А онда: „О, сунчева из таласâ звијезда, / да сам вјетар па да јездим јездом”. Маг језика, Скендер је рашљар-откривалац лековитих зденаца у рудачи народне лексике, у којима бриди сачувана реч, она која ће живнути цео поетски хабитус и дати му замајац за нове досеге. Скендер вешто уобручује реч у „распрс грла”, цеди и пирка до усијања — да заблиста попут дијаманта. То се нарочито читује у сјајној поеми *Шева*.

Ту је реч „врућа рана”, „распрх перја”, ту језик клија, кипи, рађа и мирише.

Несвакидашњи посвећенички однос према речи, језику и песми, створили су код Скендера својеврсну лирску религиозност која је отворила пунину једне непоновљиве судбине однинане на таласима земаљске релативности. Пипаво, нервно и надахнуто, Скендер је кушао и спајао концентричне кругове стваралачког процеса у саће поезије где зује формуле архетипских матрица живота и света.

ДРАГОМИР БРАЈКОВИЋ

МАГИЈА ПИСАНЕ РЕЧИ

Запис о Ђамилу Сијарићу

Сијарић је почео као песник, књижевно име је стекао као романописац, а по природи је рођени приповедач. Крај из којег је потекао дуго је, не без разлога, називан невидбог. И није то била само срећно нађена књижевна метафора. Далеко од света и путева, заборављен од Бога и од људи, скрајнут, затурен и заметен, дуго је тај крај живео животом оскудним у свему, само не у машти, причи, фантазији...

Онај који га је скрајнуо заузврат га обдари невиђеним красотами: горама и водама, висинама и питомим удолинама, горским вихорима, али и тишинама, дакле свакојаким контрастима, а насели га људима преким и племенитим, богобојажљивим и богохулним, ћудљивим, али и питомим, затомљеним, али и причљивим, у сваком случају — обележеним. Не одмичући далеко од кућног прага и огњишта где се причало и приповедало, ни од вода одакле је прича разношена, и сами су затурали причу и у њу уводили пре свега, оно што их окружује али и оно у њима затомљено, ткано од страхова, надања и празноверја, а код оних смелијих и казивању вичних, знало и дрвеће да прохода и прозбори. У њиховим казивањима дошаптавале су се и ромориле воде, зборио је камен, све је било у некој вези и све у неком складу. И за оно што је одумирало имало је места у причи. За њега посебно!

Крај у коме је написано *Мирослављево јеванђеље*, Полимље и његово шире залеђе, дао је у дугом низу векова знамените преписиваче књига и писце, пре свега песнике. Са Ристом Ратковићем зачиње се дуга колона прозних писаца, а у њој

најистакнутија места заузимају Михаило Лалић, Ђамил Сијарић и Миодраг Булатовић.

Изузетно умеће приповедања извело је Ђамила Сијарића и Миодрага Булатовића, два санџачка сиротана, на истакнуто место српске књижевности. То их је умеће уврстило међу пице који су у матичном току наше књижевности.

Одрастао и стасао у крају где је прича души посланица, где се све чега недостаје (а недостаје безмало свега) од приче гради и причом сагради, Ђамил Сијарић се, још дететом, предао чари приче и лепотама приповедања. Осведочио се да је ономе који уме приповедати место међу бираницима, у прочељу. И сам је у усменим и писменим разговорима одговарајући на питања љубопитљивих новинара и других знатижељника казивао да је завичај његовог умећа приповедања тамо одакле је потекао.

Обдарен изузетно ретким књижевним даром Сијарић није много лутао: брзо се пронашао, а још брже усавршио и избрусио урођену му способност и умешност вођења и свођења прича.

Санџак из којег је потекао Ђамил Сијарић обилује причаоцима и разговорџијама, али је првог великог приповедача добио тек у њему. За разлику од Булатовићевог, такође изузетног умећа, Сијарићево приповедање, иако потекло са усменог народног врела, од њега се удаљило мајсторском пишчевом наградњом. Сијарић је усмени образац стилизовао, дао му печат личног умећа и доживљаја, оплеменио га извесним лиризмом, начинио га уметношћу.

Пошто Бихор најбоље познаје и најдубље га осећа, Сијарић за јунаке често одабира људе из тог краја. Затећи ће се у његовој причи и по који намерник и извањац, тек да унесе очуђење и запитаност, да промени устаљени ток живљења и да, макар мало одшкрине врата према другим световима. Јунаци његових прича и кад се нађу у великом и белом свету слика су краја из којег су потекли.

У том, у основи скученом простору, живи се оскудно, али не и духовно сапето. Читав се космос стекао на том узаном простору, а мука целог човечанства као да се слегла у то мало људи. А из то мало Сијарић је одабрао оно најкарактеристичније, најзанимљивије, најболније... Уводећи га у причу, увео га је у други живот који не познаје ни временске ни просторне границе и који има своје законитости.

Велико поверење у причу, у запис, у трајање у слову исказаће овај писац кроз судбине и уста својих јунака. У причи *Нијесам ништа однио* записаће да „људска имена не остају ако се писмом не ухвате, ништа не остане што се не запише. Пад-

не у заборав.” Избављајући из заборава или спасавајући од њега Сијарићева прича жури да писму повери многе судбине и забележи бројне занимљивости. У причи *Вода ѓромуклица* Сијарић ће забележити како све што постоји у том окружењу, а у оквиру његове приче, траје и нестаје природно, по некој законитости или налогу више силе. „А болест је у старцу ко и ватра у пању: тиња, тиња док пањ не изгори.” Пратећи и живо учествујући у том сагоревању Сијарићева прича ће увек бити крај ватре где се сагорева или крај воде где се прича о свему, па и о сагоревању и гашењу живота.

Разговор је свуда на цени и њему нема замене, а разговорцији премца. У причи *Хасан, син Хусеинов* поред осталог, Сијарић ће кроз уста свога јунака изрећи да „кад би мртви могли да се кајемо што живи нијесмо учинили, то би било што нијесмо причали...”

Тамил Сијарић, тамо где је сада, нема разлога за кајање — причао је и испричао многе приче и у причу објединио многе необичне судбине. У њима, баш као и у онима што су се чуле од Хасана, сина Хусеинова, причини се да „оно што би, у његовој причи, могло бити истина учини вам се измишљено, а оно што је измишљено, учини вам се да је истина, и ви никада нисте ни овамо... ни онамо... него у рукама Хасановим који вас љуља и тамо и овамо као да сте у колијевци.”

А ту колевку саградило је и зањихало Сијарићево умеће приповедања, ткања и нићења приче, изводећи из невидбога, на чистину, у причу и Хасана, сина Хусеинова, и несрећну снајку чији се живот клати на кратком простору између удаје и вешала, и Шерифа, и Демка (жељног братства и братскога разговора и загрљаја), и путника на путу, и воду крај пута једнако као ону у бунару о коме сања Џимшир, и коња остарела за трке али не помиреног са тим, и хрта који окончава загледан у небо, дакле, све оне што ходе земљом тврдом и досуђеном им стазом а сањају небеске висине. И упорно, упркос свему, ка њима стреме.

Ако се (како Сијарић кроз уста Хасана, сина Хусеинова приповеда) причајући и слушајући два пута живи, његови су читаоци даривани бар са три живота. Јер када приповеда и о каквој множини, Сијарић у њој види оне обележене, издвојене, усамљене, проказане и потказане. А кад прича о појединачном, он прича о општем. Приповедајући о бору, он пише о самоћи и усамљености која прожима сваку ствар. Усамљеност је издвојила и обележила и бор, и хрта, и коња, и козу, и птицу, а врхуни усамљеношћу мукиње и брекиње. У крају где их никад није било никле су и проживеле живот обележен издвојеношћу, постајући симболи, а прича о њима као да је па-

рабола о људском роду. Па, ипак, све у овим причама, и када је чудо над чудима, казано је са неком природношћу и неком помиреношћу са судбином. Ни смрт није неки драматичан догађај већ гашење и стишавање, улазак у тишину или настањивање у причу. И смрт је човекова, рећи ће кроз уста једног од својих јунака Сијарић, као кад са ораха падне лист.

Стиче се утисак да Сијарић, ма о чему приповедао, приповеда о породици. Та породица може бити крвна, људска заједница повезана пореклом, али најчешће је схваћена и замишљена много шире, као веза свега постојећег и разговор свега: живих створова и предмета, биљака и људи, па и воде која даље разноси причу. Догоди се да биљке тананије осећају и наговештавају догађаје од људи. У причи о ораху који не само да наговештава, већ и доноси несрећу домаћину, препознатљив је начин усменог проповедања. И Сијарићев орах (баш као онај Шантићев из песме *Претййразнично вече*) сведок је раздешавања породице и насељавања пустоши у породични дом. Али код Сијарића орах није само весник и сведок пустоши, већ и његов узрок. Све се, за свога времена, ипак своди на исто: само се у причи и песми траје, било да орах „бије у окна грањем замрзнутим”, било да падањем листа наговештава скору домаћинovu смрт.

У антологијској причи *Бунар* Сијарић говори о онима које на небу носе снови, а чврсто их за земљу вежу обавезе. Њихов се живот своди на то да треба прећи досуђену им стазу и нестати на хоризонтима. Њихово ће се живљење стопити са пределом, они ће једноставно у њему згаснути. Слика путника на путу, древна парабола, упуслена је у причама Тамила Сијарића на изванредан начин. Све се креће, спорим или убрзаним корацима, а човек је слика и прилика путника на путу, неизбежном, досуђеном му. Сијарић и иначе упошљава у приче богата и разноврсна искуства из етнологије, етнографије и народног предања. Али она су примењена и прилагођена потребама саме приче.

Сраслост са природом даје Сијарећевим јунацима снаге да истрају, чини их животнијим, уверљивијим, оне не делују извештачено и анахроно. Посебан дар приповедачки, учинио је да локални миље у његовим причама постане светска позорница.

И биљке, и животиње и сва божија створења, и дрво и камен, налазе разлога постојању само ако имају какав сан. Макар и неостварив. И мукиње и брекиње, што личе час на невесту час на одиву безродницу, одиву којој нема ко да дође ни у првиче, још су једна парабола и потврда да Сијарић одабира не само необична, већ упечатљива поређења. Све су то бојја

створења која горе у лепоти сна, а скончавају у патњи јер без оживљака нема никога на белом свету. Ово је сазнање у Сијарићевим причама казано мирно, јер он ни о умирању не говори драматично. Нису се његови јунаци помирили са затеченим, али они живе обележени, као да је туга нестајања трошена рационално, целог живота. Сијарићеви јунаци су се са неспокојством сродили. Оно је најчешће мотивисано сапетошћу и ограниченошћу живота, ускраћеношћу за неку жељу, повредом неког сна. Често су машта и сан, макар и неостварив, излаз из стешњеног живота. Ограничења су пре свега обичајна, долазе од људи и од више силе. Тако је, јер је тако суђено. Човек поживи и проживи и онако како му је писано и онако како му је суђено.

Код Сијарића је све од основних елемената: воде, ватре и ваздуха, и све је опточено причом и оковано златом језика. У нас се тако нити пише, нити приповеда, па, и поред тога, Сијарић приповедач не звучи анахроно, већ као откривено острво на коме се тек зачиње живот саопштавајући се жубором. Тамо, на том острву, зборе и роморе и гора и вода, а са усана невидљивог приповедача и казивача тече прича чијој је чари тешко одолети.

ВУК КРЊЕВИЋ

ТАХМИШЧИЋЕВ БУМЕРАНГ

Када се појавила посљедња објављена књига стихова Хусеина Тахмишчића за живота пјесниковог, године 1999, *Запад-но од истока* у издању београдске „Просвете”, није имала никаквога одјека у књижевној јавности, ни у Босни ни у Србији. Између осталог, узрок томе је чињеница да је Тахмишчић провео овај апсурдни рат у Прагу као унутарњи емигрант, а нове околности су тражиле ангазоване пјеснике са националистичким предзнаком, и с једне и са друге стране, што је потпуно супротно основном осјећању свијета и живота овога пјесника. Наиме, као и сваки модерни пјесник који је стасао послје Другог свјетског рата, Тахмишчић је свијет и живот доживљавао и пјевао као бесмисао поучен Сартровом формулацијом да је сваки рат не само нехуман, већ и прљав у моралном смислу. А нове друштвене околности послје овог рата у Босни, а посебно у Сарајеву, рата који је био и грађански и националистички, а и вјерски мотивисан, искале су друштвени ангажман другачије врсте. Његово физиолошко сљепоило давало му је духовну снагу преточену у пјесме.

Због тога, вријеме Тахмишчићеве поезије, када се страсти примире, а ране колико толико зацијеле, тек долази. Увјерен сам у то.

Постоји у поезији Хусеина Тахмишчића једна ријеч, ријеч *расвјетљење*, која, мислим, одређује основу „певања и мишљења” овога пјесника. Та ријеч се може узети као основна одредбеница при покушају дефинисања начина доживљавања свијета у поезији Тахмишчићевој, али се пуни њен смисао тек проналази у Тахмишчићевој пјесми, у њеној бити. Јер пјесма, у Тахмишчићевом случају, није исписивање нечега што је већ завршено у пјеснику, што је већ остварено и осмишљено, па се пјесмом само дефинише. Тахмишчићева пјесма је процес

остваривања, расвјетљење. Пјесма је једини начин успостављања односа између свијета и пјесника, пјесма је насушна. Или, како би рекао сам пјесник у једној пјесми: „У овом пределу песма је једина логика”.

То повјерење у пјесму произлази из једне друге особине Тахмишчићеве, из једног својства које изнутра одређује смисао поезије, њен морални смисао: пјесма је расвјетљавање истине, трагање за истином. Пјесма је одгонетка смисла живота. Отуда у овој поезији толико напора да се „певање и мишљење” претворе у једно, у пјесму. Али пјесма неће да буде илузија, засањивање. Напротив. Њена је жеља, њена је потреба да буде будно свједочанство живота, људскога искуства, неовисно од резултата, неовисно од онога што ће собом донијети.

Отуда храброст није ријеч која може одредити поезију Тахмишчићеву. Тај се термин мора одредити једном другом назнаком, знаком која подразумијева унутарњу снагу човјекову да храброст манифестује превазилажењем пораза. Тахмишчићева поезија се непрекидно креће на рубу пораза, по оној граничној линији која је у дослуху са поразом, али је она, исто тако, и пут да се тај пораз премости и одагна. У том превазилажењу има извјесног горког, крајњег напора, неке херметичне тегобе, али никада нема препуштања. Ако бих покушао да дефинишем основу ове игре живота и смрти која се стално одвија у Тахмишчићевој поезији, онда не бих никако могао да мимоиђем једну ријеч: *инаџ*. Ту ријеч треба схватити судбински, људски. Она је човјекова потреба да се супротставља, да се остварује у свијету супротстављањем. Оно што је у њој људски трајно то је непристајање на мир, то је постојани позив на акцију, на трагање. Тахмишчић доживљава човјека као побуну, као отпор имајући на уму и чињеницу да та побуна не смије бити јалова, нејака, себична. Она мора бити радикална.

У тим релацијама и побуна доводи саму себе у питање јер тренутак људске побуне у заустављеним координатама је људских смисао те исте храбрости. На тај начин, пјесма је доведена у ситуацију или да буде побуна или да изгуби смисао, свој насушни људски смисао. Али та побуна није изван онога што бисмо назвали људским искуством изгнанника. Она је усмјерена у то искуство. Она је самообрачун.

Тај се процес може најлакше пратити у Тахмишчићевој поетској ревалоризацији дјетињства. Дјетињство је стална опсесија Тахмишчићева, рана са непрекидним крварењем, истинољубивост пјесме ће доћи на извор бола проналазећи узроке трауми. Записао је овај пјесник један стих који, мислим, најпрецизније карактерише *начин* његова трагања у прошлост:

*Ово враћање треба
ослободити бола.*

Управо та спремност да се ослобађа и јесте прави начин трагања, трагања које није утјеха него истина. На тај начин рашчињено, дјетињство се претвара у опомену, побуну против свега онога што га је одређивало:

*Ко је још видео на
изралицима очи од јеска
И зенице од ветра, ко је видео
да се игра змилицама пейела?
Враћите нас играчкама, очеви,
иа верујте у сан.*

*Шта ће вам, кад је за њих ваш
шери шесан.
Ви ћушите и буљите а игра само
што није почела.*

А та игра времена и простора у којој човјек учествује хтио он то или не, та игра неумољиво и непрекидно даје праву мјеру свему човјековом. Она одређује човјеков ужас пролазности и узалудности. И није зато случајно што је Тахмишчић у лику Прометеја пронашао праву чврсту тачку својему трагању за смислом свијета. Управо својом побуном, својом крађом ватре, својим инатом, Прометеј је остварио оно битно људско: остварио се у отпору. Прометеј је постигао онај прави склад својега унутарњега одређења и свијета у којему се нашао. Тај склад, остварен жртвом, отворио је Прометеју могућност да истовремено буде и побједник и поражени.

Принцип расвјетљења који је карактеристичан за Тахмишчићев начин доживљавања присутан је и у структури његове пјесме. Она је заснована на визијама на такав начин да развој пјесме значи оснаживање визуелне основе која се раствара према завршетку пјесме. У развоју Тахмишчићеве поезије, од њених почетака па до данас, видим исти тај принцип расвјетљавања пјесме и на једном другом плану. Наиме, од пјесме из *Будне вршешке*, па до најновијих стихова присуствујемо превазилажењу психолошке сфере и сазријевању једне трајније, филозофске сфере унутар пјесништва Хусеина Тахмишчића. Ово расвјетљавање означава духовни раст овога пјесника, сазријевање поетских спознаја на чијем се трагу нашао Тахмишчић на почетку својега пјевања. У првој својој пјесничкој фази Тахмишчић је изражавао емоционална стања. У новијој својој по-

вијести он проналази могућности да та стања превазилази, и расвјетљује, увидом у најдубље поноре човјекове.

А то је пут да се оствари савремено „певање и мишљење”.

ГОРАН БАБИЋ

КОМУНИЗАМ СУТРА!

Неколике успомене на старијег друга

Писати данас, из ове перспективе, ма којим поводом о Изету (Кики) Сарајлићу, за мене може у битном смислу значити само једно — присјећати се младости и то не било које и било чије, већ властите младости у Мостару, у поратној сиромашној Херцеговини, у оно дјетиње доба кад су поезија и револуција засигурно, упорно и свакодневно, радиле на тоталној измјени постојећег свијета, на његовом преображају у имагинарно и несумњиво боље друштво. Јер шта би уопште оне, тако најважније, и могле радити осим најважнијег?

Сарајлић је за нас (млађарију) представљао од раног пубертета па кроз све адолесцентске године истински симбол, заштитни знак управо тог јуриша на небо, те реалне јурњаве за непостојећим. У његовим се стиховима веома јасно препознавала симбиоза оног стварног и нестварног, могућег и немогућег, оног што је младој души у исто вријеме и на дохват руке и бескрајно далеко. А нама тадашњима, у недостатку рубрика за криминал (и жуте штампе опћенито) ништа осим поезије и није преостајало. Ако и нисмо знали шта хоћемо, барем смо то, пословично, хтјели одмах.

Младост, као што је познато, за разлику од старости може све, па и немогуће. Бадава смо касније мало помало сагледавали сурову збиљу звану реалност, упознавали (по скупу цијену) њене многобројне смицалице и заблуде, странпутице и провалије, залуду смо читали друге (можда и боље) пјеснике кад је наше срце остало уз прву љубав, уз оно непоновљиво „мала велика моја, вечерас ћемо за њих волети”. Ево је прошло педесетак свакаквих година, а ја и даље памтим да је њих било

осам или двадесет и осам или пет хиљада двадесет и осам или враг би га знао колико и да се нису вратили и да ми, умјесто њих, ове вечери треба да водимо љубав. Јер су Кикин рођени брат Ешо (коме је посвећена пјесма) и бројни његови другови стрељани, а били су наших година, били су наши вршњаци. Уосталом, исти или сличан мотив можемо препознати и у његовој каснијој сјетној пјесми о Љиљи Брик, која наводно сваког дана пролази поред споменика (своме) Волођи Мајаковском. Јер је она сваким даном све старија, а њему је (јер се убио) непрекидно „тридесет и седам само”.

Истине ради ваља рећи још и нешто што се (кад је ријеч о Кики) каткад заборави. Он је, наиме, читавог свог вијека остао до посљедњег даха вјеран поезији и само поезији. Као да га ништа друго суштински није занимало, као да је на живот и човјечанство гледао искључиво кроз онај дјечји калеидоскоп са шареним стаклићима. Да сам није ништа написао, да није дуги низ година био уредник часописа, да је само пообјављивао оно неколико бриљантних наслова у својој едицији поезије у „Маслеша”, већ то би за ствар нашег језика и његовог савременог пјесништва било више него довољно. Јер, толики не учине ништа, а годинама мрче хартију и грију уредничке столице.

Писао је (стихове) екавицом. Бар је тако било у оно прво доба кад су и многи од нас најмлађих једнако тако писали а да се притом ни најмање нисмо руководили политичким (ни политикантским) разлозима. Напросто, били смо Југославени и сматрали да се можемо слободно и несметано служити огромним а заједничким лексичким благом свију Срба и Хрвата. Умјесто ситних и поганих, јадњикавих националистичких зађевица, умјесто кавги јалних кавгација (и мутивода из плејаде Крстић — Губерининих „рјечника разлика” и раздора), били су нам ближи Даничић, Маретић и Скок, сви којима је на срцу и души било органско јединство нашег блиставог језика и његово безмјерно богатство. У томе ставу, дакле, Сарајлић у Босни и Херцеговини тих година никако није био осамљен. И многи други су тако писали, не придавајући томе неку специјалну пажњу ни посебну важност. Уосталом, зар и Антун Бранко Шимић није писао екавски? Зар Алекса Шантић, с друге стране, није писао ијекавски? Зар Ујевић није своје двије прве (и најбоље) збирке објавио у Београду, на екавици и ћирилици? Зар је то *Лелеку себра* и *Колајни* икад икако сметало? Напокон, Мијо Мирковић (Мате Балота), тај највећи Истранин новијег доба, своју капиталну монографију о Матији Влачићу Илирику — Флациусу (свакако водећем Истријанину читаве реформације, односно средњег вијека) објављује године

1967, у Београду, у „Нолиту”, на екавици и на ћирилици! Зар су због тога Влачић и Мирковић били мање Хрвати од којекваквог ватиканског светојеронимског слугераја?

Не, у нашим младим данима није било браће пуриста ни других прљавих чистунаца те је и Кико имао слободу да пише како хоће и да другује са свима, а понајвећма са својим српским друговима од којих га је при крају живота раздвојио један туђ и неразуман, суров, прљав и бјесомучан рат. Рат с којим добричина Сарајлић, осим муке, несреће и невоље, није имао ништа. И као што је некоћ давно његов *Сиви викенд* представљао неку врсту дневника једног мирнодопског друштва и времена тако је посљедња књига (*В. П.*, посвећена Микици) заправо инвентар најновијих, жалосних и трагичних сарајевских дана. Бијаше то нека врста записа на трагу скромног башчаршијског писара Мула Мустафе Башескије из прве половине осамнаестог стољећа.

Судбина је, иначе, Сарајлићу додијелила значајно друштво, изузетне савременике. Као да је испред себе имао Мака (Диздара), а иза себе Авду Сидрана, док је Хусеин Тахмишчић „газио” некако паралелно с њим. Наравно, у исто вријеме су писали и бројни други аутори (подједнако српски и хрватски а сви везани за БиХ), али сад је ријеч о људима чија је вјера ислам, некадашњим Муслиманима, односно данашњим Бошњацима. Било је у овој епохи, прије и послеје, и других имена (Хамза Хумо, Тамил Сијарић, Дервиш Сушић, Шукрија Панџо, Саит Ораховац, Мухамед Абдагић, Алија Исаковић, Неџад Ибришимовић итд.), али се магистрална линија знала од почетка.

Управо због тога (због те имагинарне магистралне линије — Кико би свакако рекао „линије Мажино” јер је волио хисторијске топониме) додуше са одређеним закашњењем настаје и овај текст. Има нека тајна веза — многи знају тај чувени стих нашег (Кикиног и мог) такође покојног друга Душка Трифуновића — али их још више има а да не знају у чему се та „тајна веза” све крије, који је њен стварни, дубоки и непознати темељ. А кад се већ говори о ономе што нас је у животу спајало и раздвајало, свакако је боље да о томе зборе сами актери док су живи, него накнадни непоуздани свјedoци, који су на неку ствар (за њена живота) гледали или из друге/треће руке или сасвим из прикрајка.

Елем, негдје крајем седамдесетих (у сваком случају у вријеме кад сам се, захваљујући покојном Шувару, привремено био примакнуо власти у Загребу) до мене је неким чудом допрла тзв. информација службе сигурности према којој је у Југославији управо формирана тајна неоинформбироовска ску-

пина (организација) међу писцима, књижевницима. Као чланове („злочиначког” и, претпоставља се, проруског удружења) „информација” је набрајала шесторицу еминентних чланова и то: из Београда Стевана Раичковића и Бранислава Петровића, из Подорице (Титограда) Јеврема Брковића, из Сарајева Изета Сарајлића и Абдулаха Сидрана те, напосред, из Загреба мене лично и особно.

Сада, када је прошло тридесет година и кад већ половина наводних „чланова” више није на животу, јасно се види да је и то била тек једна од славних смицалица помоћу којих су наши увијек будни чувари оправдавали своје постојање и релативно пристојна скромна примања. Не сјећам се јесам ли, осим једном покојном Стевану, икојем другом (од наводних „чланова” тајнога кружока) кроз све ове године о томе штогод казивао, а није ни важно. Такав нам је био живот, спајала нас је очито не само поезија, већ и невидљив флуид што је око свега, као прамен магле, лебдио.

Данас више можда нису могући писци какав је био наш друг Изет Сарајлић. Није у питању само промјена начина живота, облик комуникације, поплава често сувишних информација, цивилизацијске новотарије и свеопшта ужурбаност. Нешто је друго, много дубље и значајније управљало његовим (и нашим) мјерилима. Можда је и питању била чврста вјера, стамена увјереност у исправност свог пута, недостатак посвемашње сумње што, ево, сваким даном све жешће прожима и преплављује све веће људско мноштво. Не знам, нисам сигуран, знам тек толико да је Кико за мото своје задње књиге узео кратки двостих Галчињског:

*Хиџо бих и йламен наше ламйе
да сйасим од заборава.*

9. 7. 2008

МИРОСЛАВ ТОХОЉ

РАТНИЦИ: КРАТКЕ СЕНКЕ

Дневник уз роман „Кућа Павловића”

Ноћу се хладим, дању опет грејем, као морски каменчић.
Обрнуто: ноћу у мени гори, дању трне — као у капели на малом сеоском гробљу.

Да кренем баш одатле?

Да напoкoн oкoнчaм бoј?

Да излистам белешке, остављане минулих година, за нешто што би једном требало да су повести ратне?

Да. *Одавде* (јануар 1999).

Назначити историјску вертикалу и сјајну меру страдања.

Одговорити на кукавичко пренемагање оног дела српске литературе који се углавном руководио *антиидеологијом* претвореном у *једину исправну идеологију*.

Повући границу између себе и света какав су створили не узимајући у обзир моје (другачије) емоционалне, рационалне и историјске разлоге.

Указати на блистав сјај појединачног жртвовања.

С курвинским сојем отворити рат незауостављив до истребљења. Рат који ће се продужити све док један од два принципа, курвински или херојски, не потоне.

Ово је простор преиспитивања општег оквира у којем се дешава обрачун.

У III поглављу: *Фра Илија Мамин њадао је у огањ само када би неко сџао да цара њо Крлежи. Двесџа Крлежиних џомова и сџворено је, ваљда, да би џа се џимало и разайџњало на кџи-жевним џоселима, ма џиџа мислио џрайисџ Илија Мамин. Крле-*

жа — јестī једнако Евроја; Крлежа — јестī једнако Евроја ирој-
кана боџумилском јереси са Балкана као шћо је сир иројкан зе-
леном илесни Бурџоње... Манише се идиошизма, уиозоравали су
андришевици. И шћу би мој шура Милкан снова искушавао своје
иамћење ипробајући да се иприсеиши некоџ месџа из Проклете авли-
је, ѓде се иомињаху „два сџрашна свеиша осуђена на вечиши раиш у
хиљаду облика... а између њих један човек који је, на свој начин, у
раишу са оба иша зараћена свеиша”, видећи у шћом „једном човеку”
— себе, будућеџ иисца који корачаше Андришевим сџојама.

У V поглављу: И баш вас ипројица да сџасаваше свеиш — ѓо-
ворила је Маја након шћио бих иокушао да јој објасним оиасношћи
које су се надвиле над Евројом, ионад Балкана, и над нама. Дво-
јица моје браће и ши, мужу. Бриџа мене за Евроју. Кучка каква
хоће нека се коиши на Балкану, шћиша ја имам с шћим.

У VI поглављу: Сем шћоџ — ѓовораше — овај сулуди раиш
уоишћише нема лоџике. Евроја је, веруј ми, и иначе велики зашћвор,
једни беже одонуд, а друџи их сачекују на излазу и кољу кличући:
У Еуроју!

У VII поглављу: Слушај ва-мо! — урла Лука. — Ми Јужни
Словени били смо и јесмо најбољи војници Евроје. Је ли ишако?
Дабоме да је ишако и ишако ипреба да буде.

У XVII поглављу: Но, сврх њеџа, шћоџ језика маишеринскоџ,
као шћио бесилодан зајерак на врежи никне, шћоком иошћоњеџ бал-
канскоџ крклџанца изродио се новоџговор једино кадар да сумира
свима разумљиво нишћиша, да сабере од свакоџ скоиша ио мало до-
сољавана лажуцкања, колективни иренемаџање шћобожњеџ нацио-
на без имена, и њиме да се, бар једном у веку и бар на коју хеф-
шћу, „изрази” ћелави археишии одједном евројскоџ малоџраћанина.
Казане ишћим језиком, све исћине биле су државне и официјелне.

У XXVII поглављу: Какав слом, Госиоде, ипрожмаше хрие
оноџ шћио неџда беху евројски романсијери! Гле, ѓле, и Крлежа је
шћу. ... О, Свеиша мајко, како су иоџружени Фокнер, дебели Бал-
зак и ћелави Монишењ. Како иоднадуо Данше на флисџаишу на-
дојеном мокраћом белџијскоџ унирофорца. Како никакав ирак-
шћични иринциј не беше кадар да савлада ѓнусно неиросветљени
дух Шексџировоџ ионишћишавања. ... Сироиши Геише, учен и надарен
човек, ма колико да се уљудно ипрућаше да задржи „меншћално
месћио” на самом ободу худе ипровалије, иприсусћивом одбачене вој-
ничке чизме и иполишћичких умовања бесиризорноџ словеначкоџа
комесара и сџраишеџа, осуђен бејаше на вечно и незавидно коир-
цање. Да ли је збиља ипрезирао Вука, или је Вук ипрезирао исћоџ,
шћо више не имаћаше никаквоџа значаја. Ене ѓа, Цојс! Избачен из
корица и хелвейшћике у злаишћиску, свима нам мили Ирац Цојс
ишћрсио се да ѓолоишћињу завије маншћилом розе женске доколенице,
свеишећи се басмом о оишћишем бесмислу заблуделе цивилизације.

У XXXI поглављу: *Обични трговци најушћали су шезге да би се на бистру руку у мушном часу претворили у мајоре, пуковнике, генерале, не пролазећи кроз војне школе Вест Поинџа. Међуштим, ускоро су у рајној вештини досићли колеге са старог континента, те су, као и они, досићили победе, захваљујући томе што нису шћедели ни ћулад, ни новац, ни људе. Али оно у чему су превазишли Европљане била је балистика. Не због тога што је њихово оружје досићгло виши степен савршености, већ зато што је добило необичне димензије и до шад нејознај до-
меш.*

У XLVIII поглављу: *Одлазим на разговор код представника једне богате европске земље чији су лоше маскирани окупацјски ајетнији још видљиви на мојој кожи. ... У шом трену ствар се сасвим разбистрила: европски изасланик желео је докторов предлоћ претворити у моју мученичку молбу, са, по могућности, што више колонијалног очаја и жорчине.*

Један мој давнашњи пријатељ, шта год да га питају, у шали би казао: „Ето, баш сам јуче мислио о томе.”

— Да ли су се код нас укорениле европске идеје? — Ето, баш сам јуче мислио о томе!

Ми Срби, у основи, и немамо друго наслеђе осим европског у ширем, бољем и дословном смислу.

Погледајмо ту тезу са аспекта система вредности који у нашим представама подразумева европска архидеја. Етичка и естетска основа огромног дела српског културног наслеђа директно је произишла из античког односа на коме је заснована целокупна европска цивилизација као један од најбитнијих глобалних ентитета.

Срби су партиципирали у свим процесима унутар европске цивилизације. Историја приватног живота код Срба, иако проштепана нитима словенског паганства, ни по чему не противуречи ономе што налазимо код других европских народа. Начин мишљења је у основи европски. Језик, као супстанца мишљења, такође припада кругу европских језика. Језичке реформе, језичка „експлоатација”, укоренење су у европске процесе. Није случајно да се модерно штампарство, европска тековина, одмах уградило у српску културну историју и одредило њену природу зависном од европских токова. Основне српске књиге штапане су у српским забитима, једнако као и у штапаријама Беча и Венеције. Модерна музика, модерно сликарство — не видим да ту ишта одступа од принципа на којима је утемељен европски систем класичних вредности. Све је, дакле, самеравано мерилима која су важила и за друге европске нације.

Када се ствари сагледају са историјског аспекта, код нас се, стицајем историјских околности, формирала трауматична ситуација. Наиме, у време док се код већине европских народа формирала такозвана европска самосвест, као виши ниво националне свести, углавном у периоду од петнаестог до деветнаестог века, Срби су изложени снажном утицају источњачких цивилизација, али ни тада — у оквирима Отоманског царства — овде нису замрли европско осећање и европски дух. Не умањујући значај вредностима које су стигле с источне стране — од кулинарства, елемената у архитектури, до војне организације — источњачки принцип није потиснуо европски дух, сем можда у деловима Косова, Босне и Старе Србије, где траума још траје.

У извесном смислу постоји код нас страх од Европе, вештачки изазван страх. Народу који се налази у срцу европске цивилизације, од пада Берлинског зида стално понављају како треба да „иде у Европу”. Али тамо где би овај народ „требало да иде”, то више није простор аутентичне европске цивилизације, већ простор у којем посустали европски дух надокнађују ултимативном американизацијом, ултимативном глобализацијом — како год да то зовемо. Тај, Европи стран модел, намеће јој се као нова идеологија.

Идеологизми нису својствени европском духу, мада су му се дешавали, али су и поражавани њим самим. У случају Срба, свеједно одакле су стизали, сви идеологизми попримали су најнижи и „најпрљавији” облик.

Данашњи европски идеологизам у Србији представља, у ствари, збир свих досадашњих идеологија и идолопоклонства. Радикалне идеологије су азијска тековина, европском духу својствен је индивидуализам као опозиција свим идеологизмима, као својеврстан одбрамбени механизам. Погледајмо ко би то у Србији, лично и персонално, да Србе „води у Европу”. Јесу ли то заиста демократе европског типа, или заиста азијатске карикатуре? Јесу ли то личности чији су животи уродили истинским плодовима у чистом европском духу, или доказани и неостварени сатрапи? Јесу ли то филозофи европске идеје, или политиканти балканског типа?

Постоји још нешто. Европско католичанство у својим милитантним екскурзијама, попут крсташких похода, незаслужено се легитимишући као једини носилац европске идеје, поткопавало је наше европско самопоуздање. Уништитељ Византије, главосеча из два светска рата, међу Србима није баш оставио веродостојне препоруке да се ослобађамо инстинкта опрезности који се понекад тумачи као српска самоизолација.

Ко је, у суштини, онај лик који говори босанским ратним „новоговором”? Како се тај зове? Спахић, то би можда сасвим одговарало. Потомак отоманских спахића, веома важног војног реда, којима су повераване извесне *џраћанске* службе. Овај Спахић савршено се уклапа у речени образац. У отоманском вакту, као и данас, спахићи су награђивани тако што им је држава уступала извесне приходе с државне земље. Одредили би мању или већу област и давали их спахићима (*Спахића џимар*) са које су спахићи на име пореза на туђу муку убирали десетину од рода. То су данас они делови Босне у којима Срба више уопште нема, ти „ослобођени квадратни километри” без имена. Сем тог, спахићи су имали право и на новчане таксе или, што би се данас казало, на „чисти кеш”. Од висине „кеша” зависило је да ли ће спахић у војску сам или с оружаном пратњом, под каквим оклопом и са каквом опремом, с колико пратилаца (муџахедина) и чиме опремљених и наоружаних, и да ли ће носити чадор.

За нашу Двадесет другу лаку ударну бригаду Милкан Павловић у шали дрекне: „Што лакша!...”, а Срђа, његов брат, из свег се гласа надовеже: „То и боља!” Језик прегризли. Ипак, што се тиче поступка „надовезивања”, изведен је тако да прост слушалац никада не би имао разлога да негодује: то су две различите личности, два живота, две судбине, најзад — два гласа различита по боји, два скривена контекста што се дотакну у једном случајном трену, у једној баксузној реченици.

Док се уобличава, уобичајио сам, сиже је изложен свакојаким спољним утицајима. Оставим га као рибарску мрежу на обали, нека га прожму буре и кише свих случајних, свих неумитних збивања, свих спољних утицаја. Његове нити задржаће оно што недостаје, а у сваком случају — оно што припада сижејној клупчади. Та мрежа и цела њена прича више неће бити прича једног немарног рибара, већ модел целе рибарске колоније. Шетач (будући читалац) ту више неће подразумевати једног, већ све мештане ове рибарске колоније, њихове претке и традицију, њихове потомке и наслеђе. Универзална вредност сижеа стављена је тако на пробу, па нека издржи. Што дуже „зрева” изван мојих складишта, што „хвата” више спољашње плесни, све даља је од првобитних стерилних хтења и мојих замисли.

Сусретао сам надреалисте из времена догађања која су некада називана народноослободилачком борбом (НОБ), шкр-

гугали су зубима, јер и њих је захватио нови утицај, многи од њих тек у позним годинама сазревали су за велика дела.

„Шпанац је, хтели ми то признати или не, знао неке опасне ствари!”, покушавали су дешифровати прве „постмодернистичке” назнаке из прве половине потоњег миленијумског столећа.

На телевизији целосатни интервју с писцем Угриновим. Пропустио сам, сем једног, да прочитам његове обимне романе, не знам њихову вредност, а стављам му на проверу своје тренутне замисли с уверењем да је његов интервју један од механизма помоћу којег се у мени самоартикулише прича о Павловићима. Угринов говори о љубави, природи, свету богова, детињству, на сувише личан и мени неразумљив начин. Његови вербални „додаци” пред телевизијском камером ваљда допуњују оно што је исписивао у књигама, али мени као слушаоцу не пружају никакав подстицај. Откуда потреба да се каже и једна додатна реч онеме што је већ речено? Заокружене, целовите појаве, као и заокружена уметничка дела не трпе накнадна тумачења, не трпе додатне ауторске примедбе, сем ако заувек нисмо населили тај салаш на Тиси, пун драгих и гордих, нарцисоидних и невоспитаних баналности. У ту напаст и клопку, ево, и сâм сам, изгледа, пао.

Официри. У *Стиду* је то Нашабајић, *овде* — Бајић. Антиподи су њих двојица. Ипак, једна страна Бајићевог личног, социјалног и професионалног карактера похрањена је у очигледној супротности Нашабајићевог карактера и статуса.

„Ланац” приче о Павловићима, с времена на време, чине карактерно разнородни ликови добровољаца у првом ударном батаљону, и то су солидно изведена поглавља. Зато што се солидно уклапају у свој природан оквир. У технички увек погодан „албум” за слике „плоснатих” јунака.

Пеђа Илчић, Надин и Чедомиров, илити Пинч, командант батаљона, нити куди нити хвали. Не би, дабоме, уверљиво звучале његове похвале као ни примедбе на држање бораца. Било би то готово исто као да похваљује бројеве због збира који дају.

За „моју” жену, Мају: Пре рата, редовно је одлазила на зелену пијаци, али у својој ташни увек је имала малу мрежицу, цегер, који код других беху замениле пластичне кесе. Док „траје рат” њен одлазак на пијаци у мојим очима је подвиг чија изузетност захтева новелу или цело поглавље.

„Ти око Маје као херувими око Господа?!“ — говорио је њен брат Милкан Павловић.

Марко Миљанов је приповедао о Мари Рашовић што се својом вољом даде за Турчина Елеза Брковића ког иста смаче јер јој на браћу удари: „Још ће, мрцино, фрешке крви врти око куле Елезове, па ћеш виђети како каурка плаћа; но кажи паши Соколовићу нека купи доста сватова, мушка је невеста, биће меса за све сватове код куле Елезове.“

Говорио сам Срђи, Мајином млађем брату: У питању су наше главе; а он се смешкао гледајући ме у уста: „Увек, зецко, да знаш, постоји неко решење!“

Та реченица звучала је једноставно и обично као позив у крчму, у неко целовечерње пијанство после којег је Срђа, заиста, и налазио прикладна решења; права идеја сама од себе је долазила, али с пићем мене би обузимала жестока паника: И последњи ће нам воз умаћи, последњи воз!, те док сам у слуху слутио трештање бандажа и дозивао несвестицу, Срђа се смешкао: „Смири се, зецко, ионако ће умаћи!“

Зец из доба чедности, из времена одсуства свести о губитку и губитницима — он је дубоко у мени, он је у „мојој“ надимачној метафори „зецко“ која би пре требало да одрази сродство са Срђом и Милканом.

Идући у необележеном правцу, из оног што су филозофи руског формалног метода сматрали трећим видом стварности (подручје још несазнатих уметничких идеја), а по принципу који је Андрић именовao „сусретањима духова“, након што ће роман већ бити штампан налазим у мемоарима Панте М. Драшкића опис једног детаља у вези са операцијама српских јединица у балканском рату 1912. године. „Пук се заљуља и рашири по Прилепском пољу као огромна лепеза. Одједном, испред пука пројури зец. Наста галама међу војницима, она иста која се дешава кад се зец појави на мирнодопском вежбалишту. Поред мене поднаредник Радојица Исаковић гласно је размишљао: Мајку му кусу, неће добро бити што нам сабајле пређе пут.“

Шћућуреног у порозном оклопу неизмирених рачуна с општим Творцем, с времена на време потреса ме удар неизреченог бола Животиње, бола који, с моје тачке гледишта, нема израз, сврху, ни име.

Зеца међу топове и хаубице; лисицу међу градске фасаде и мртваце.

Кад је о топовима реч — места о калибрима, живином фулминату, иницијалним капислама, и осталом, иако разбацана по књизи, и не чине ми се толико лошима. Само да пронађем синониме за сурови језик технологије. Као што је, на пример, она Игоова опаска о потреби да се за смакнуће Луја Шеснаестог излије топ калибра краљеве главе. Ту идеју изложио је Телвије, члан Конвента који је доносио одлуку о погубљењу.

Јесте рат, али у предасима моји људи читају оно што им допадне шака. Комад хартије, неколико истргнутих поглавља обиђе цео батаљон и поново се враћа на његов почетак. И то је увек добар знак.

На парчету новинског листа неко од њих подвукао пасус паришких бележака М. Данојлића:

„Онда сам, на телевизији, видео неке мршаве људе како гласају против не знам којег и каквог ултиматума. Цео свет је био против њих, па нећу, ваљда, и ја бити против! Кад год сам се слагао с целим светом осећао сам како понижавам своју памет и загађујем своју душу.”

Ето, ми „мршави људи” размишљали смо тада, гледајући у светлу таму планинске ноћи у којој је над слободним брдима јуришна ескадрила северноатлантског Ган-клуба изводила задивљујуће акробације, још један од талентованих српских писца није против нас. „Цео свет” није више баш сасвим „цео”. Знак који је стигао из даљине нагло је зацељивао зев безнађа што се понекад отвори усред ноћи. Сада је унеколико лакше, из муке је никла и мрва поноса, изабрали смо тешке и ризичне прилике, треба да наставимо истим путем. Рачун који плаћамо, потпун је и коначан, неће морати да се доплаћује. Лични подвизи понекад се мере случајном речју другог човека.

Горело је испред нас, сећам се, тридесетак кућа, цело предграђе. ... Запалила га је хрватска војска. „Ово је мој обрачун с њима”, сетих се Крлеже. У том рату, иначе, допадало ми се што нико, када цитира, не наводи извор који цитира. Никада, истини за вољу, нисам волео фусноте. Стотинама пута сам се срушио саплићући се о њих. А овде треба брзо претрчати тих неколико судбоносних корака, иначе си Богин, иначе те нема.

На вратима дечје собе, изглављеним из довратка и укусо положеним у гомили шута, покушавам да реконструишем: *Иван, Наташа*. Не: Иван и Наташа, не: Наташа, Иван, или: Наташа

и Иван, већ шовинистички: *Иван, Наџаша*. Женска предњачност у том напису није поштована. На вратима родитељске избе: *Они*, мајка и отац. Једно *Они* — као несавршена целина.

Тај породични ребус, нејасан за госта и за странца, био је, очигледно, весео за укућане. Волео бих да знам шта је о томе мислио хрватски војник који је полагао експлозив.

Франц Кафка и у Дервенти: „Дан или два након тога, он је (хрватски војник) вани рафалом покосио Стјепановић Бору, а онда је извео све нас из учионице, постројио нас у три врсте: изводи Марковић Бору из села Жеравац, наређује му да зине и, пред свима, испаљује му метак у уста.”

Ово је документ за који ваља захвалити случају, али пре свега — учесталости призора.

Лежао је у бунилу држећи се за танушну нит сна, а она је ушла у собу, узела нешто и, излазећи, снажно закуцала на вратима као неко ко управо најављује долазак. Пробудивши се, будући да беше донекле и свестан како је она малочас била ту и да је закуцати на вратима могла само она, али под тежином навике да после куцања на вратима треба очекивати незнанца, расанио се сасвим и промуклим гласом питао: „Ко је?!” Када је, разбуђен властитом речју, постао сасвим свестан, није више осећао љутњу због њених врашких подухвата којима му је црп-ла снагу. Једноставно, почео ју је сажалевати, и њу и себе. Јутарње сунце, јесење, слабашно, појачавало је тренутни бол до притуљеног јаука. Одувек је овде све било наопако и погрешно, ни нагла смрт неће донети дашак нежности какву покажу људи када се живот око њих гаси. Само — дотле треба издржати. До смрти, до нежности.

Пао је, изненада, снег у босанским брдима, нападао до појаса. Тек што моји људи помислише како је лоше време веома лоше по наше ратне послове, испостави се како то и није баш сасвим тако. „Ко зна за шта је ово зло добро.” Снежни намети зауставили су покрет и одложили офанзиву која је могла да се, по нас, у зао час деси. Добру и корисну страну снежних окова Творац је скрио у једном неизвесном трену који је, хронолошки гледано, тек требало да наступи. Из угла планова нашег ратног непријатеља, на исто то место Вишњи је потурио лошу страну временске непогоде и зар је, бар кад је то могло имати сврхе, најбољи стратег могао тамо да је нађе?!

Разуме се, атрибути зла и добра нису увек ни тачни ни примерени, и није ствар само у томе да ли је штогод предузето прерано или доцкан, или баш у правом тренутку.

Реч је о неприкосновеној ствари: вишња воља умешала се у земаљске послове.

„Јесам ли вам зборио: понесите још три сандука кумулативних мина, а ви: Што ће нам!?” — гунђао је храбри Рајко Јовић, један од мојих људи. Да су га чули и разумели они којима је упутио ове речи, сад тај Рајков безазлен прекор не би одзвањао са дна његова неизвеснога гроба, не више као прекор, већ као општа грижа савести.

Залетео се Рајко, исклизнуо, пао у руке туђинцима (Арабија, Судан), све време надајући се да ће га, док напредује са својима, штитити ватрена завеса из позадине. О Рајковој судбини ништа више не знамо, сем да га нема.

Онај ко зна Рајков случај, сад зна да се, сем на неком скровитом месту у овим брдима (простор), нека ствар поуздано може скрити и у неком скровитом тренутку (време). Бар на, како би се рекло, изван рок.

Понекад, питао сам се какав је смисао патње и како ће изгледати расплет суморних догађаја. Неко је, убеђен сам, одавно загазио у сеновити трен у којем Вишњи скрива одговоре, и сад у својој руци чврсто стеже објашњења за којима узалудно трагам. Велим: трагам, јер, најчешће, Господ је неумољив и не размеће се људским одгонеткама божјих тајни.

Прича која се не може испричати до краја.

Наизглед, свршила се епоха, слила се у тамну пучину историје, а одједном негде, кроз какав ситан и неважан догађај, избије, на трен, и покаже се на површини, све њено наличје. — Други је дан Духова, година 1948, црква манастира Свете Тројице у Пљевљима. Руља, коју предводи извесни Неђељко Г., чиновник државне продавнице, скрнави и демолира унутрашњост цркве. Свештеника су затворили у олтар и држе га у смртној опасности. Појединци демонстративно врше нужду испред и изметом мажу фреску изнад црквених врата. „Турско вријеме!” — говорили су потајно верници.

Треба поново пронаћи текст Христифора Михаиловића, штампан у *Гласнику земаљског музеја Босне и Херцеговине*, 1889. године. Чини ми се да он, из заклона светог манастира Завала, помиње негде „кратке сјенке”, свакако с другачијим значењем. Добро је проверити докле воде противречја и контроверзе смисла на који се ослањам.

Од преласка на „режим постмодернизма” (тј. рат), на дну цепа од униформе увек сам носио један метак. За сваки случај, уколико дође до неподношљивог оспоравања. Уколико забли-

ста „жута минута”. У предасима између поглавља узимао сам „меткић” и превртао га међу прстима. Од тога му се враћао топао сјај. У време влаге и киша, у време дуготрајних радова на некој стратешкој скици, запостављао сам га и он се поново „стидео” сивозеленкастом патином, као да пориче и најмању могућност да ће једном завршити у моме мозгу. Мрвице дуван по бакарној кошуљици удворички су везле необичну и пропшну гравуру. Понекад, вршак кугле прислоним на слепоочницу и размишљаам како ће изгледати свет након нашег последњег додира. — Када мољци прогризу летње ћебе.

Бивши живот, међутим, ретко је пружао прилике у којима се досежу антологијска књижевна тумачења. Једно стабло на рубу града напросто нас је мамило раскошном плодношћу, али оно је одавно под ватром из Озренске улице. У септембру је на том месту погинуо један новајлија који није озбиљно схватио упозорење да је од свих јабука најслађа она коју човек никада не поједе. *Црвени шал* (А. Исаковић), *Молишва за моју браћу* (М. Ољача), како год окренеш — метак не гине. За орах, за комадић сапуна. Преступ и онај ко га чини увек су за длаку друкчији од оних претходних. Али, предмет преступа вазда је, изгледа, исти.

Тајанствени мир праскозорја разарали су авионски мотори Ган-клуба који је касније променио име у Северноатлантски војни савез. „Сад би, да је ту” — вајкао се Владиба Бабац — „једним потезом, као да лови лептирића, скидао западне летилице!” — Па шта чекаш?! Што га не доводиш? — бунили су се моји људи, и не слутећи да су Русу Атаману, ког је Владиба називао Старијим од Америке, тек расли први секутићи.

На своју руку, Срђа оде да, као у Церској бици, испред предстража постави тајне патроле, да на двеста корака испред намести навиљке сламе, а поред њих стражаре који ће их, када се непријатељска пешадија појави, запалити да у ноћи осветле предтерен.

Сарајево је готово мртав град. Свако је опколио и блокирао онога другога, споља и изнутра. Грбавица изгледа као нека неописива грешка која је себи прибавила господску меру „космичког случаја”. Има чак копнену везу са остатком света који је изван „ове врсте грешке”.

Никада можда нећу сазнати да ли је Спасоје Ћ. још жив или је страдао у том котлу. Да ли су његову главу пронашли у

Миљацки? Да ли су очи биле затворене? Да ли је то, како тврде, био баш он?

„Сваки дан неко!” — примети с горчином Милкан Павловић. Но, био је то дан који се једва разликује од осталих. Тек у неколико ситница. Са Милканом сам често присуствовао сахранама, али то је била пука свакидашњица. Младић што лежаше на одру погинуо је у странама око Трнова. Други покојник био је отац једног од мојих људи. Свако од нас покушава да одвагне колика бејаше жеља покојника да преживе. Сразмерно тој жељи, чин смрти поприма више или мање трагичког духа. Живот се не сме схватати као чаролија, кажем Милкану.

У питању је нарочита врста умирања, ни изблиза на злу гласу какав га иначе бије. Пре би се рекло да је то нестајање само себи болест, скуп сигурних узрока који постепено доводе до иначе сигурног поништења. Лењост, постепеност, то је стратегија ове врсте поништавања. У сталном сукобу с животним инстинктима, десна пратиља досада, лева у лику страсне радозналости. Зашто да се у опису једног од видова невидљиве опозиције не послужимо животним манифестацијама?! Радујемо ли се туђој радости? Смејемо ли се туђем смеху? Боли ли нас туђа бол? Ретко, али боли. Једнако умиремо кроз туђа умирања. Час када нечије срце престане да куца само је час када се окончава процес који невидљива завера поништених води против онога што им се тог трену неповратно придружио. Онога који управо откида мрвицу туђег живота. Онога који се преобраћа у делић постепености новог поништавања.

Свети Василије Острошки (Јовановић, из Попова, 1639—1671), епископ захумски и скендеријски. Слава му и милост! Слушам како му се моји људи моле када се спремамо у акцију, кад се из ње враћамо, кад лежимо и устајемо. Једна сила и једна светиња. Овде је и најдаље небо веома, веома близу.

Лето је влажно, прозори застрти, тама у одајама. Плесан, зелена и нејасна, нахватала се по капутима, по зидовима иза ствари. Тежак задах чим се одшкрину врата; а чиме и како се тога решити — широм размакнути прозоре и направити промају, окречити и орибати, ствари изложити последњим сунчаним данима јесени. — Окречити свакако. И једна лајсна подна се одмакла, од влаге се искривила, из пукотине гмижу сићушне бубе, легу црве на пегама од плесни. То може шпиритом, може и врелом крпом, али све радити што је могуће пре — гамад ће се размножити до зиме, а онда повући у чахуре, на про-

леће, са првим припекама, устостручити. Не вреди дом ако га напушташ, ако својим присуством не грејеш сваки угао његове унутрашњости, ако не уносиш сунце, ако не пропушташ кишу, ако кроз кров не замишљаш далеки небески свод држећи у његовом средишту најсјајнију звезду.

Грујо је момак за којег је Срђа волео да каже: Коњ. „Јак као коњ, безосећајан као свиња.” До пред рат био је узданица корумпираних босанских властодржаца, мада лично поштење с њима никада није поделио. Међу овима је, напосто, тражио места за промоцију своје необично набијене мускулатуре и бруталне амазонске лепоте. Како је свенародни отпор почео, тако се и Грујо притајио у ширем кругу угледних мужева.

У јесен, четврте ратне године, у ратну кланицу умешаше се казнене експедиције папске војске, уследила су безутешна и окрутна ваздушна бомбардовања која су подстицала психолошки пакао.

Из дана у дан, из ноћи у ноћ, кратери и експлозије све ближе згради у којој се привремено сместила устаничка управа. Дође, напост, и онај критични час када смо, прозревши логику нападача, и сами морали бити мета. Неколико парова надлете нас, као да опомињу да ће већ у следећем налету на месту зграде остати огромна рупа у коју ће се наредних дана стакати румена вода. Наложеше да све женско особље напусти зграду, преостали прионуше на свакидашњи посао, као да се ништа опасно не догађа. Лудост...

Одједном зачу се однекуд са ходника: „Иди, иди, Коњу, нема потребе да се извињаваш!” Ускоро, чуо се мотор мале лимузине у коју је Грујо сместио своју мазгинску појаву неподесну за лирске фрагменте. Нестао је као што ишчезне створ који је успео да се провуче испод небеског дугиног лука.

Аутоматско мерило моје писаће машине израчунало је како дужина радног „фајла” тренутно износи 333.312 килобајта. Да ли да верујем поруци бројева? Није јасно зашто то чиним, сада, на Светог Николаја Чудотворца, 19. децембра године миленијумски округле, нумеричке ознаке лета Господњег са *три*-ма нулама.

Три тројке, потом четврта *трица*, најзад цифарски збир свију претходних *тројки*, дељив са бројем *тројки* — поново рађа број *три*. Савршенство бројева.

Недавно, једна моја руска пријатељица, иначе историчар, причала је где је у неком свом тексту пронашла реченицу која је садржавала извесне бројеве. Куне се како ту реченицу својим прстима, бар свесно, никада није написала. И оставила

ју је у коначној верзији, јер се савршено уклапала у саму замисао.

Али, примивши поруку, сада, на Светог Николаја, свестан сам како ћу текст још да кратим. И како га благовесне *шројке*, ни тада, неће напустити.

На крајичку хартије остају речи: *мурџа, визионица, коча...* Нису нашле место у рукопису, те су се овде збиле као црни ред несрећница, наричу пуном снагом неисказаних смислова, несувисле, мале жалосне авети — речи према којима вечност српског језика у овом случају није показала наклоност.

Коначно, наслов. Његош има две песме, једна од њих је *Кула Буришића*, друга *Чардак Алексића*; обе штампане 1851. у Бечу. Шака херцеговачких ускока до ногу потукла седам хиљада Турака. Данко Поповић има *Кућу Лукића*.

Најзад, импресум: подаци које ће књига понети у вечност.

О чему би размишљао, како би све око себе доживео човек када се први пут пробуди након што су га поштедели и скинули са вешала? Након неке жестоке личне или, свеједно, колективне катаклизме. Ето, то је, видим, оно што сам имао пред собом док сам писао о Павловићима. Књига је својерстан инвентар свега што је претекло, свега што је затечено после катастрофе. Најкраћи могући списак. Свако од педесет поглавља, сваки пасус, свака реченица, сваки лик, могли су лако да се препусте дескрипцији, али то би разградило превасходно осећање губитка, онај први шок после буђења.

Многи од људи који су прошли ратове, поратна времена доживљавали су као незаслужену награду. Док је „мој рат” трајао, нисам веровао да ћу га преживети. Зашто бих био тај који се издваја? После таквог искуства, сасвим је свеједно где си, исто као што капиталан значај од тада има оно у што верујеш или то са киме делиш уверења. Истини за вољу, то је својерсна психологија егзила, искуство хода ка Голготи, а ја више и не знам за вредности човеку прикладније и његовом перу склоније.

Фрагмент о зецу (љубави и смрти) најпре је објављен, у *Књижевним новинама* (децембар 1999). Тврдили су уредници како је реч о приповеци. Редакција га је кандидовала за гласовиту књижевну награду. Година објављивања, међутим, ја сам то знао, није се поклапала са годином коју су узимали у разматрање. Измицао сам од сваке такве могућности, јер „прича”

о зецу стајала је на почетку онога што беше основна верзија рукописа о Павловићима. Од почетка, дакле, замисао о композицији књиге, сводио се на „ланац”.

По изласку из штампе, једне вечери, позвао ме је И. З., новинар високотиражне београдске редакције, родом из оних крајева где су се „збивала” прва „суочења” са „мојим” ратним зечићем.

Казао је како је *Кућу Павловића* позајмио од познаника. Има оно место, рекао је — помислих уденувши мисао у онај трен у којем је тражио реч, како ће, и он, истицати есеј о језику кољачке мржње — оно место, поновио је, где се говори о томе како су над нама показивали милост у стотину облика и начина; а ти велиш: Никако да кажу ко нам је запалио кућу из које спасише нас укућане. Ето шта је тема, напипао си је, растворио мрачну логику, не знам да ли ће то неко уопште схватити, али то, на крају, уопште није важно.

На сајмовима књига писац се, ма колико се трудио да покаже супротно, руку на срце, уопште не осећа удобно. Несхватљиве гомиле књига дочаравају сву излишност књижевног занимања, масе тобожњих читалаца доводе до очајања. Из прикрајка писац мерка своје дело на полици и не примећује ничег изузетног, напротив — све је ту део неподношљивог хаоса, слој прашине на књигама овде је дебљи а сувишност очигледнија. Отуда и нема пристојне анегдоте која се односи на писце и сајмове, забележена су тек прекомерна пијанства. Сајмови не спадају у репертоар лепих расположења, већ вапе за утехом.

Издавачка искуства су знатно другачија. Један печаталац књига својевремено је поверио свој „рецепт” сајамског успеха: увек тражи место од кога други беже, увек до главног сајамског тоалета. Туда, наводно, свако прође, а њему је то довољно. Приметио је, уколико се добро сећам, и једну општу психо-карактерну особину: када се човек разлакша, лакше се одлучује и на куповину.

Уметност је, дакле, елитистичка ствар и не треба је тражити на сајмовима. Последњих година, с друге стране, организација Београдског сајма књига прелази из руке у руку, што значи да се ту можда „врти” значајан новац или нешто што на то личи. У зависности од организатора сајма, праве се и издавачке ранг-листе, ове године једни, а следеће су други издавачи „највећи”. Прочитао сам негде како издавач који се годинама бави пиратеријом, из средишта сајамске арене шаље поруку како су сви ти издавачи, стрпани по сајамским окрајцима, заправо пирати. Волео бих, штоса ради, да непоменути

јавно покаже уговоре с ауторима које годинама штампа и прештампава. Сумњам да би предочио бар пола од оног што је, на пример, мој издавач закључио са мојом ауторском маленкошћу, иако је већински власник и директор тог мога издавача — нико други до моја жена.

В. Фолксдојчеру се најзад омакло како му је „синула мисао” или „синула идеја” у вези са тим и тим — не сећам се тачно у вези са чим. Синула као јарко сунце на истоку? Синула као ђаво од крста, на супротну страну? На тим просинућима В. Фолксдојчеру би, мислим, позавидео једино онај Сале што је у савременој српској књижевности убио Бабу зеленашицу, пошто му је „синуло” пред очима. Баба је ионако већ била Богина када је Салету „синуло”, и секира је нашла своје мртво и труло месо. А сад, писци, изволите!

„Ти бар својој деци можеш да кажеш...” Знам како ће да заврши реченицу којом би да чашћава моју сујету. „Џаба, успео си. Тег од злата превагне над тегом празнине!”

Треба те човек који се представио као „Један Из Куће Павловића” — рекла је једне вечери кћи и пружио ми телефонску слушалицу. „*Кућа Павловића* сигурно ће имати још које издање, осим овога. Кажем ти то, јер сам пронашао неколико словних грешака, али сада не могу да се сетим о којим грешкама је реч, пошто их читајући нисам обележио. Уосталом, сам ћеш их пронаћи.” „Један Из Куће Павловића” тако ме је суновратио у текст у којем сам панично трагао за типком коју је кажипрст непланирано такао. Након свеноћног бдења, напокон, ево је! За сада...

За „Једним Из Куће Павловића” леп читалачки низ. Унапред сам призвао навику да мирно саслушам како су сви од тих што се јављају, а међу њима је и мој брат, проналазили грешке. После ћу, заклео сам се, да кукам и јадикујем. Међутим, не. Звали су људи који су протекле вечери гледали тринаестоминутни интервју на телевизији. „Лепо, лепо! И што је најважније — веома мудро и паметно!”

Мој брат зваше да би се жалио како је пропустио „некакву емисију” коју му јутрос помињу. И шта ти веле, питам. „Веома мудро и паметно!”

Иако се највећим делом одвија на босанским фронтовима — записала је В. Тријић у дневном листу Blic (27. новембра 2001) — КП није рајини роман. Њен јунак и ѿријоведач, којем је аутор

позајмио мно̀го лично̀ иску̀ства, из̀ра̀ђује ф̀ра̀жмен̀тарну про̀зну слику, јер размишљању о до̀гађајима даје пр̀дност над збивањима, а до̀живљаје излаже тек по̀што их је пр̀числио од афективностии.

Повремена искиданост његових мисли није знак психичког распростива, већ жорчине са којом се суочава са истинама колико стираним да је поводом њих излишан сваки коментар. Проиштен кроз сито његових схватања, рат се не одвија у рововима, колико у главама и срцима, а не чине га борбе и злочини, већ карактери и судбине, од којих свака заслужује пажњу већ самим тим што је људска.

Ослобођена фраза о „брајоубилачком” проклетству и нечовечности сваког оружаног сукоба, јунакова интериоризација најскоријих ратова израста у драму или, пре, у прагмату националног идентитета, у којој се српска земља најпре поистовећује са Андрићевом Проклетом авлијом, из које је немогуће побегнути и у којој људи, с времена на време, полуде без видљивог разлога, а на крају и са породицом Павловић која ће се зајмити у идућем колону.

Тумачећи савремену српску историју кроз мисаону призму Достијевског, као борбу за очување православља као последњег националног ујоритија, Тохол обавља ангажман који су имале и Сеобе Милоша Црњанског. Од њонора пројаганде који је сам искористио прозивањем многих „окривљених” од главешина НАТО до Милорада Павића као оличења кукавичког и кукавног повлачења српске књижевности у франтацију онда када је било најпотребније њено усривање у улози моћног браника националног идентитета, аутор се орађује поствљањем јунака-историчара између себе и свог романескног света. Он рачуна на промућуно читача коме нису потребне ни лекције из историје ни оперетске јадиковке да би схватио неоправљивост националне пројаси или прозрео дубину јунакове пашње.

КП, као остварењу истинског историчког мајсторства, припада истакнуто место у самом средишту српског културног живота. Чини нам се да би до другачијег закључка могли да воде само вануметнички разлози.

Не треба ја да то понављам — спадам међу оне који се труде да књиге трају дуже од стилских трендова и прононсираних тема, међу оне који не вапе ни за богатством ни за славом. Себе, па ни Христа у себи, још нисам изневерио.

Нико не зна поуздано шта је постмодернизам и како је и зашто настао, осим што има хипотетичких теорија да је овај уметнички правац, који је дубљих и широк културолошких и геог-

полютичких узрочности и размера, поникао на расају синтесе, распуру целине. Његова појава више се подразумева него што се тумачи и објашњава.

То је почетак осврта који је песник Анушић штампао у Ослобођењу (Српско Сарајево, 5. 12. 2001).

Роман КП — наставља Анушић — поштује формалне узансе постмодернистичког крика, али генерички литерарни постуак изводи обрнуто — на синтеси и целини. На кружници традиције и класичне књижевне приче. ... Неки књижевни тумачи видели су у Тохолу родоначелника постмодернизма. Ми бисмо додали: српског постмодернизма, ако није превише и прејак!

КП је романескни венац нарастивних рефлексја о постисторијском, постхришћанском (и постмодернистичком!) мирукулу жрозоморе импортованом на подручје бивше Југославије, конкретно на простор негдашње Босне и Херцеговине. Раи и прикљученија окосница су тих рефлексја које финансирају хроничарске исписе са жрозоморних поришћа (или поришћа жрозоморе).

Тохол захваи постисторијски илии постмодернистички синдром у његовој генеричкој лейези са нусошљцима широког сектора. Тако његов(и) нарастор(и) у роману више расправљају о културолошким и неким другим феноменима (књижевносћу у светском стору, поуларни писци из високоиражне ложе, мировњаици, мондијализам, нови светски поредак) неголи о раиу. Раи је крвава илјевина преходног расаја злаине синтесе и сребрне целине. То је нешто што је дошло после, као нуспродукт. То је остављено људима, јер су богови бацили коцку!

Зашто је овај роман нека врста обрнуће хронике деловања постисторијске демонологије и постмодернистичких ђаволака у долинама река Дунава и Саве, Дрине и Уне. У самом постуку грађе романа задовољивши, коректно и зналачки, све формалне узансе глобалног крика у уметничкој књижевносћу, Тохол је постигао да хидра (постмодернизам!) сама досе у власиито прождрљиво ждрело. Као храна (грађа), али и као пародија и парабла (постуак). Управо поради овога, његов ће роман изазвати полемике и рођушења постмодерниста догматско-фанатичне фацијалности. Али, упркос свему, неће му се моћи порећи оригиналности књижевне идеје и надзорњавајућа уметничка свежина.

Тохолев нарастор мења кошуљице. Највећим делом је у кошуљици свога алтер ега званог Милкан Павловић, а понекад, накрајко, и у кошуљици Срђе и Румена, мада ти прелази, то пресвлачење, једва да се уочавају, с обзиром на нарастивну дијахронију Тохолевих антихроника.

У роману КП осећа се укратијас старог и новог Тохоља; старог кроз пунокрвну синтаксу, необичан стил и чврст осећај за нестереотипне књижевне ситуације и ликове; новог, кроз дружа-

чије раччишавање неких делова српског јалимисесја и другачије проблематизовање вредносних дијалогија прошло-садашње, те кроз лакши, пројулзивнији и лапидарнији пролаз у изразу. Тако су, као и до сада, јојавом Тохолевих преходних књижа, на новом добитку и писац и његови читаоци.

КП се може читати и као слика или метафора мађијског распура и обредне јалежи оне куће насред друма. Тохол је показао, на изразито релевантан уметнички начин, да се може веома успешно написати типично српски постмодернистички роман!

На страницама *НИН*-а готово стидљиво, и индиректно — кроз белешке новинара Даутовића — почиње да се оглашава жири који ће средином јануара саопштити одлуку о избору „романа године”. Председник жирија је С. Кољевић. Од прошле године у жирију су заменили двоје; уз извесне Т. Панчића и Б. Ивкова, који годинама заступају особен књижевни укусу и принцип вануметничког тумачења, сада су ту А. Марчетић и Т. Брајовић са чијим сам критичким погледима, заправо, сасвим мало упознат. Брајовић је, додуше, писао о роману *Сид*, као и Кољевић, али Брајовићевих теза не могу да се сетим.

Након првог и прелиминарног састанка жирија, новинар (Даутовић) саопштио је како пред овим критичарским форумом стоји прилично тежак задатак. Треба проценити вредност годишње продукције од више од стотинак романа и аутора, међу којима је неколико ранијих лауреата, али и тројица — пише извештач — „којима је ова награда за длаку измицала — Великић, Басара, Тохол”.

Лепо, велим себи, али то је зато што још макар колико држе до чињеница. „Новинарски лобији раде своје, као и увек” — вели „војник литературе” С. Марковић. Није тешко погодити на шта циља.

По Новој години (2. јануара) *НИН*-ов жири је „сузио” ранији избор од тридесет романа на „ужи избор” од десет књига. У „ужем” *Павловић* не фигурирају. Поменули су је, додуше, у саставу листе романа који су „излетели”. Свако од чланова предложио је по двојицу; пет пута два јест једнако десет. Мојој књизи, најзад, предодређена је она предвиђана и мање срећнија судбина. „Витешки сада делује то што ниси учинио ништа да би се тај штос променио” — примећује мој издавач.

У божићном броју истих новина (10. јануар), међутим, новински критичар и члан жирија, А. Марчетић, објављује текст под насловом „Десет најбољих” и даје ранг листу на којој се *Кућа Павловића* нашла чак на трећем месту! Њених „критичарских десет” прилично се разликује од њених „жириј-

ских десет”. „Оригиналност и имагинативност били су међу главним критеријима у овом избору најбољих десет за 2001.”

У КП — наставља госпођа Марчетић — *Тохол је појврдио и на још ефектнији начин остварио своје највеће романсијерске квалитете: раскошни језик и таленаи и поетску сујестивност пријевења. Провокаивно једнодимензионална, слика грађанског раиа у Босни доследно је уклољена у пријеведачев доживљај света којим доминирају страх, мржња, осећање усамљености и резигнације. Пун горчине и безнаја, овај изузетно несимичан роман ауентично је сведочанство о трагичном људском искуству произашлом из сазнања о заувек изгубљеној невиности.*

А онда следи оно у *Експрес полици*, са најавом на насловној страници. Следи саопштење жирија за још неколико „престижних” награда. С. Кољевић, Д. Брајковић и Г. Максимовић издвојили су и *Павловиће* у неколико најважнијих у протеклој години.

Од *Павловића*, разуме се, нисам очекивао ни оволико, с обзиром да сам већ у књизи једном опскурном тргу дао име још опскурнијег члана данашњих жирија. У књизи је, сем тога, на овај или онај начин поменута плејада оних који су постмодернизам схватили као идеолошку категорију и недаровитост привилеговали погрешним уверењем како припадање ма којем од „изама” надокнађује недостатак списатељске снаге и вештине.

СТИЖЕ ИЗ ПАРИЗА Данојлићева карта: „Читао сам га као извештај са места удеса, али и као завештање: људи који су све оно издржали са осмехом на лицу не могу поклекнути под јармом нове аустроугарске бирократије. У старту су јачи, а и ми са њима.”

Олуја је завејала место на којем је свршен мучни свињокољ или обављена велика војничка нужда. Из блиставог намента, као натруле трстике, вире четири по значењу равноправна паракњижевна појма: *Павићеви фанови, килибардизам, Александар Јерков, брковићјаи*. За ову књижевну сезону сасвим доста.

Игром случаја, подстакнут сам да се вратим делима Бранка Ћопића. И у *Башти слезове боје* и у роману *Пролом* Ћопић је „гледао у очи” тачно оном осећању које ме је самог испуњавало. Посматрао је катаклизму са оне „друге стране”, доступне једино уметности. У низ пријатних коинциденција спада и то што је један од централних ликова Ћопићевог *Пролома* именом Урош Павловић, и што је, по свему судећи, у ближем сродству с мојим Павловићима. Уосталом, на изванстан начин

Кућа Павловића дели некадашњу не баш светлу судбину појединих Бранкових књига.

Ах, ево га! Пот, зној — једна капљица низ кичму. Прети да потопаи место на којем стоји говорница за којом стојим и... често то тако бива. Али само онда када занемарим могућност да би се то могло десити.

Да ли да ове белешке на свет изнесем? Фрагментарношћу сам себи обезбедио алиби, али где је синтеза? Па ево је: зар јад, који га окружује, писцу не обезбеђује узвишено осећање изабраности!

Београд, јануар 1999—март 2002

ЧЕДОМИР ПОПОВ

КРУГОВИ ЕКМЕЧИЋЕВЕ ИСТОРИЈСКЕ СИНТЕЗЕ

Научна биографија и библиографија Милорада Екмечића колико је богата и обимна, још више је тематски и проблемски разуђена. Не само свака књига, већ, могло би се рећи, и сваки Екмечићев значајнији рад садржи толико сложених и виталних питања националне и европске (па и светске) историје, да њихово приказивање и анализирање захтева прецизне систематизације, поређења и рашчлањивања садржаја, која су без студиозног напора готово неизводљива. И поред тога, покушају да на основу — нескромно речено — свог релативно доброг увида у његово дело, понудим властито виђење Екмечићеве историографије.

Екмечић је ретко и, имам утисак, нерадо изричито саопштавао своја општа методолошка начела. Једноставно и најјасније изнео их је у једном исцрпном разговору с новинаром Милошем Јевтићем из којег се види да је смисао и циљ његовог бављења научном обрадом прошлости, трагање за „тоталном историјом”, до које се долази помоћу историјске синтезе. А најпунји допринос развоју модерног синтетичког погледа на свет дао је марксизам. Марксизам је за Екмечића, додуше, само један од могућих метода у историјској науци, али најразвијенијих. „И у најгорој верзији”, вели он, „марксизам је историјској науци дао одређене предности, које она раније није имала. То је покушај филозофске основе, синтезе у широким размерама, конфронтацијама локалног податка са подацима опште историје.” Тој марксистичкој полазној основи Екмечићеве методологије ваља додати и несумњиве подстицаје који су му стизали од француске социолошке историографије, нарочито њене друге генерације коју оличава Фернан Бродел.

С било које да их је добијао, Екмечић је далеко од сваког догматизма, доктринарства и мисаоне, на чињеницама неутемељене спекулације. За њега нема историје без доказаних чињеница, нити чињеница без најсвестранијих емпиријских истраживања, међу којима су она архивска најважнија, али никако једина, нити у свакој прилици доминантна. Он не бежи од мноштва података, сучељених мишљења и поткрепљивања својих тумачења и закључака богатством, по архивама и библиотекама, ископане фактографије. Одан свежем, непознатом архивском податку, он међутим не болује од „архивитиса”, јер уме да дубоко размишља и над фактографијом, тумачећи је како то други пре њега нису чинили. И по прашуми чињеница он никад не губи из вида главну истраживачку идеју, златну нит истине коју тражи. Њему се не догађа да од многог дрвећа не види шуму. Све је то резултат његове темељне историјске школе, његове свестране методолошке спреме, његове широке учености и енормне ерудиције. Све то му је, између осталог, донела и његова дугогодишња, прилежно негована каријера универзитетског професора Опште историје новог века. Она је подразумевала ишчитавање безбројне литературе из историје, социологије, филозофије, етнологије, географије, демографије, књижевности..., које, у крајњој линији, доноси и неслућене, са задршком остварене користи: даје историчару ширину, којом се превазилази ужа специјалност, открива пространи контекст појава које се истражују, пружа могућности за поређења и скривене аналогје, премашује границе између феномена националне и светске историје. Ширина погледа, на овакав начин стечена, нуди прилику још нечему: да се схвате ограничења историописања као науке, да се разуме однос историографије и реалног живота. И уз најчвршћу решеност, историјска наука се не може оградити никаквим кинеским зидом од „политичког просвећивања”. Та врста посредног или непосредног подучавања читалаца, иманентна је сваком истраживању и откривању историје, па и најстриктније научно. Екмечић је тога свестан и не клони се од коришћења својих великих и научно проверених знања да формулише и саопшти јавности сопствене погледе на актуелна друштвена и политичка питања савременог света.

У оквирима овог, доиста максимално сведеног и поједностављеног приказа Екмечићеве методологије, креће се овај осврт и на поједина дела његове обимне библиографије књига, студија, расправа из националне и опште историје. У свом богатом опусу он помаже да се разаберу многа раскршћа у нашој прошлости, али и да се она боље сагледа, укрштена с појавама европске и светске повести. Он Србе, Лужне Словене и друге

балканске народе тражи и налази на широким друмовима, али и на непреледним, заумним раскршћима Источног питања, европских револуција и контрареволуција, великих социјалних, религиозних и идеолошких покрета, груписања и сукобљавања, плодних стваралачких додира и разорних сударања, међународних несклада и борби интереса, цивилизацијских постигнућа и појава застоја, назадовања и нељудских страдања.

У овако пространој палети Екмечићевог сликања, тумачења и проживљавања прошлости овде могу бити поменути само они у редукованим радовима и резултатима који, по моме мишљењу, завређују највећу пажњу радозналост читаоца, као и стручне јавности.

На прво место ставио бих знаменити *Одговор на неке критике „Историје Југославије” (XIX век)*, објављен 1974. у *Југословенском историјском часопису*. Повод овом опширном Екмечићевом полемичком тексту, биле су беспощедне критике, које су с разних страна (политичких, али и „стручних”) упућене „Просветиној” *Историји Југославије* (1972), коју су написала „четири мушкетара” Иван Божић, Сима Ђирковић, Милорад Екмечић и Владимир Дедијер. Та се *Историја* појавила у време првог отвореног и жестоког налета национализма у социјалистичкој Југославији на саме њене темеље, од којих је онај у Хрватској („Маспок”) био најгрлатији и најагресивнији. У таквој ситуацији, већ сама појава једне ауторске, „недоговорне” *Историје Југославије* била је црвена марама и за декларисане и за скривене непријатеље заједничке државе. С њихове стране, на ову историју, а у првом реду на ауторе делова о новим периодима прошлости (XIX и XX века) Екмечића и Дедијера, сручила се лавина напада, оспоравања и грубих оптужби, међу којима је носиоцима било и историчара од угледа. Екмечић је тешко примио многобројне нападе како стручне, тако и политичке. Ове друге стога што није желео никакву политичку репутацију, најмање ону „дисидента”, сматрајући „да је то јевтин занат и јевтина слава”. Прегоревши некако баражну ватру политике, он није могао да остане нем и на „научну” критику. Сигуран у своја тумачења историје југословенских народа у XIX столећу, одважно се латио пера и написао исцрпан одговор својим критичарима (пре свега Мирјани Грос и Авду Сућески), који је и у стручној и у широј интелектуалној јавности прихваћен с највећим могућим интересовањем и оцењен као „најзначајнија научна дискусија у историји наше науке” после Другог светског рата.

У њему је, први пут од стварања Југославије, један врхунски стручни историчар *urbī et orbī* изнео неке битне истине из историје српско-хрватских односа. Кад се ово догодило, пита-

ње о српско-хрватским односима и о природи југословенства у хрватској политици XIX века већ је било постављено. Василије Крестић му је поклатио пажњу најпре у својој докторској дисертацији, а још јасније у једној важној студији о југословенској политици Јосипа Јурја Штросмајера (1969). Било је, дакле, познато да је опседнутост политике у Хрватској тзв. хрватским „државним и историјским правом” главни разлог спотицања и сукобљавања Срба и Хрвата и пре и после стварања Југославије. Капитални допринос Милорада Екмечића у *Одговору* о којем је реч састојао се у томе што је указао на порекло, идеолошке и политичке мотиве хрватског државног и историјског права и „теорије” о „политичком народу”. Показао је да је ова „теорија”, коју је у правашкој идеологији до система довео „отац домовине” Анте Старчевић, само једна провинцијална варијанта западноевропске антирационалистичке идеје о надмоћности историјских над природним правима (Де Метр, Тјери, Гизо), која омогућује поделу европских народа на супериорне (државотворне, аристократске, владајуће) и инфериорне (недржавотворне, ропске). Што је најтужније, ова провинцијална варијанта идеје поникла у постреволуционарној Француској и завршена расистичким умовањима Гобиноа и Лапужа, није до Хрватске стигла директно, у изворном облику, већ у задоцнелој мађарској шовинистичкој реинтерпретацији Јожефа Етвеша, која је управо Хрвате, као поданике Сентиштванске Угарске, убрајала у инфериорне народе, којима су Мађари донели цивилизацију и државну организацију. Анте Старчевић није урадио ништа друго, већ је препричао Етвеша, с тим што је Мађаре заменио Хрватима, а Хрвате Србима. Екмечић је, дакле, објаснио да је „теорија” о хрватском историјском праву једна минорна, али опака и отровна копија ирационалних идеологија европског Запада. Тиме је веома обогатио инструментаријум за разумевање неких кључних проблема српске и хрватске историје новог века. Уз неке друге значајне проблеме, нарочито онај о („синтетичкој”) муслиманској нацији, о којем је такође расправљао, ово је био главни разлог изузетне рецепције ове Екмечићеве полемике у нашој тадашњој јавности.

Приказана полемика Милорада Екмечића са критичарима *Историје Југославије* имала је и има изразито методолошки карактер и у том погледу представља домет највише вредности. Овој врсти радова могла би се придружити још два значајна текста. Први, обимнији, носи наслов *Покушај йериодизације и дефиниције Источног ишћања* написан најпре као предговор другом издању (1965) непролазног и непревазиђеног *Источног ишћања* Васиља Поповића (1928). Трајна актуелност „Источног питања” и вредност аналитичко-синтетичког поступка Ва-

сиља Поповића учинили су да се интерес за његову синтезу не губи већ пуних осам деценија. И сам Екмечић, којем је ово велико питање српске, балканске и европске историје стална научна и интелектуална преокупација, од рада на докторској дисертацији крајем 50-их година, до дана данашњег, два пута се, као писац предговора другом и трећем издању (1965. и 1996) опробавао у методолошко-теоријском разјашњавању трајања и историјских садржаја појма „Источно питање”. Оба ова његова покушаја заслужују највишу оцену, јер се прожимају и допуњују, потврђујући луцидност старе опаске Едуарда Фуетера да нови начин историјског мишљења и тумачења вреди бар исто толико колико и откривање нових чињеница. Високо вреднујући Поповићеву капиталну синтезу, Екмечић је 1965, ипак, држао да је њено полазиште о Источном питању као „вјечном сукобу азијског и европског духа” унеколико „јалово”. Двадесет година касније, снабдевен трагичним сазнањима нашег света и времена, он у то више није сигуран, па признаје: „Данас не изгледа уверљиво моје негдашње убеђење да је погрешно везати Источно питање са целокупном историјом сусрета Европе са исламским светом.” Као и Жан-Пјеру Алеми, Источно питање му се чини „стварно несазнатљивим”. Ипак, остао је при ранијој тези да се Источно питање „мора свести на ужу временску област кризе турске власти над њеним европским и арапским посједима”, те најновији текст завршава речима: „Источно питање је питање прерасподеле моћи и територија између консолидоване западне Европе и Русије на рачун Османлијског царства у време његовог историјског назадовања од 1683. до 1923.” Ако бисмо овој дефиницији додали и један кључни став, како Васиља Поповића, тако и самог Екмечића, да је „национални проблем ... уграђен у ткиво Источног питања кроз читаво прошло столеће”, онда бисмо могли рећи да Екмечић сагледава сву бескрајну сложеност овог општеевропског историјског проблема у XIX и на почетку XX века. Његову суштину чинила је беспошtedна међусобна борба многобројних учесника за овладавање стратешки и политички преважним подручјима Балкана и Југоисточне Европе. Борба је вођена између Османског царства и европских сила, између европских сила међусобно, између поробљених балканских народа и Турске, између балканских народа и европских сила, између балканских народа међусобно. Из свега тога не могу се изоставити ни конфесионални сукоби највеће жестине, ни незаустављиве социјалне борбе (хришћанског сељаштва и исламског беговата), ни максимална хаотичност унутрашњих социјално-политичких односа у Османлијској држави. Све је то Источно питање. Зар је чудо кад научник који му је посветио

деценије вредног истраживања, у једном моменту немоћно уздахне: Оно је „стварно несазнатљиво”? Да овај уздах није знак предаје, већ природан тренутак замора, показују стална даља Екмечићева истраживања.

Сва она одликују се дубоким уверењем аутора да се истраживачка искуства у трагању за историјским истинама и за разумевањем слојевите прошлости, не само могу, већ и морају обогатити и живим искуствима времена садашњег. То показује неколико актуелних Екмечићевих радова објављених у минулим деценијама у којима он иде трагом Леополда Ранкеа који је још у раним фазама научне историографије (30-их година XIX века) тврдио да се без познавања властитог времена, не може разумети ни оно прошло, као и обрнуто, да нема тачне слике савремености без познавања прошлости. Прошлост и садашњост су нераздвојне, једна тумачи другу. Овде је довољно указати на његове књиге новијих датума — *Сусрећ цивилизација и српски однос према Европи* (1996); *Огледи из историје Босне и Херцеговине XIX века* (1997); *Срби на историјским раскрсћима* (1999); *Огледи из историје* (1999); *Дијалог прошлости и садашњости* (2002) — које то потврђују.

Далеко од помисли о заокружености опуса Милорада Екмечића, узимам слободу да укажем на два „животна дела” која је већ написао. Мислим на волуминозне синтезе *Сиварање Југославије 1790—1918.* у два обимна тома из 1989. и, такође, замашну књигу бизарног наслова *Дуго крећане између клања и орања* (2007), у ствари историју Срба у новом веку, од 1492. до 1992. У њима су, на основама неупоредиве ерудиције, огромне историографске фактографије и сјајне интелектуалне емпирије, међу корице три тома дебелих књига обрађене све релевантне појаве 500 година дуге српске историје, стављене у јужнословенске, балканске, европске и екуменске оквире. Неизмерна разноврсност тема, феномена, процеса и догађања изложених у овим књигама не напушта ни у тренутку основно начело историјске науке да није свака егзистенција и свако опстајање на земљиним шару историја. Историја је оно што ствара, што покреће, што мења, што тражи жртве у борби за хуманистичке циљеве и визије.

Условно говорећи, чини ми се да је све појаве оваквог карактера у српској историји, у Екмечићевом делу могуће разврстати у три пространа круга, препуна рукаваца и лако савладивих граница. Од докторске дисертације (*Устаник у Босни 1875—1878*, 1960), па до много страница у његовим капиталним синтезама, први круг би чинила историја националних револуција и националног питања на Балкану, а у српском корпусу пре свега. Тај круг је неопходно рашчланити на два

повезана сегмента: на сам појам нације и на социјалне основе српске националне револуције. Нација је за Екмечића природна и историјска појава која нипошто није ни ефемерна ни лако пролазна и која надилази поделе свог развоја на „елитни” и „масовни” национализам. Њена најизразитија тежња у новом веку је духовно и политичко окупљање народа у јединствену језичку, историјску, културну и на крају државну заједницу. Та тежња је и код Срба и код неких других европских народа остваривана у политичко-социјалној револуцији, чију је основну друштвену садржину чинило сељаштво и његова борба за решење аграрног питања. Заправо све грађанске па и социјалистичке револуције у Европи, српска парадигматично, биле су симбиоза аграрног и националног покрета. У тој симбиози „сељачки покрет је радикалније националан него покрет интелигенције и грађанства”.

Други, по трајности и трагичним учинцима, је круг о улози религије, као „вододелнице нација” у јужнословенском свету и простору. Религија, истиче Екмечић, је у животу Јужних Словена већ читав миленијум прворазредни историјски фактор. Својеврсни парадокс је да је управо тај фактор на овом простору и међу овим народима у новом веку, кад је код других европских народа слабио, стицао све већи значај и изазивао све теже последице. Три конфесионална колективитета — православни, католички и исламски — готово за све време нове и савремене историје су били у непомирљивом, отвореном или латентном сукобу. Православље је народна религија, која чува нацију и њену традицију. Оно учи да црква није држава, већ само чувар националног бића. Насупрот њој, католичанство вековима тежи да „Ecclesia catolica” поседује што већу „интерну моћ власти” и да с те позиције, ако не води, онда бар усмерава државну и националну политику. Тако она, средствима државне моћи, управља националним интересима, програмима и акцијама. Са своје стране, турски „Милет систем” ставио је знак једнакости између вере и нације. Зато је државни и друштвени живот исламског света на Балкану усклађиван и усклађује се са законима вере за које се мора вечно ратовати.

У таквој констелацији верских система и сукоба, које Екмечић назива „сектаријанским” или сукобима „судњег дана”, њихова улога је у односима између јужнословенских народа играла и игра прворазредну улогу. Цркве су биле историјски фактор највишег реда. Православна је, уз сва истицана начела своје саборности, у тим односима постизала најмању кохеренцију својега стада. Католичка је, захваљујући моћној унутрашњој организацији и свести о историјској мисији католичанства, постизала најимпресивније резултате.

Трећи круг питања који представља носећи стуб Екмечићевог дела јесу односи српског народа, његових историјских тежњи, па и националне егзистенције у целини, са европским и светским оквирима и условима његове судбине. Те односе посматрао је са различитих становишта: дипломатских, политичких, стратешких, религиозних, цивилизацијских. Он их брижљиво прати од ангажовања Наполеонове Француске, Русије и Аустрије у токовима Првог српског устанка истражених у студији *Евројски оквири и карактер Српске револуције 1804—1815.* у књизи *Евроја и Српска револуција 1804—1815* (2004); наставља монографијом *Револуција, балкански њокрећи и интереси Русије 1848—1849;* много пута излаже у радовима о Источној кризи 1875—1878. и нарочито Берлинском конгресу, којем је посветио и посебне расправе, да би бављење овим проблемима довео све до распада Југославије 1992. године. Најупштенији закључак свих ових расправљања могао би се, у великој мери симплификовано, заокружити у жалосну чињеницу да су Срби своју преко два века дугу и трагичну борбу за решење свог националног питања водили и воде у вечним троугловима светских моћника: Француска — Русија — Аустрија; Русија — Аустрија — Британија; Антанта — Аустро-Угарска — Немачка; Немачка — англо-француски блок — СССР; СССР — Велика Британија — САД; САД — Европска Унија — Русија. Овакав положај српског народа битно је утицао да његова национална револуција остане незавршена, а будућност неизвесна.

Овај закључак не сугерира ни ведре хоризонте спокојне сутрашњице српског народа, ни мање главобоље и немира српским савременим и будућим историчарима макар имали ученост, савесност и мудрост Милорада Екмечића.

МИЛОЈЕ ПЕТРОВИЋ

ТАМНЕ МРЉЕ СРПСКЕ ИСТОРИОГРАФИЈЕ

Разговор са Андријом Веселиновићем

Више од једног века траје тренд избегавања српских историчара да јавно говоре о неким битним до данас отвореним темама из наше историје, иако се ради о веома важним питањима за статус и интегритет данашње Србије. Разлог за то није њихов страх, већ политичка клима која веома дуго траје, у којој је било непожељно говорити о српским темама, како се не би „увредили” припадници других народа који живе на овим просторима.

О овој веома значајној и актуелној теми говори др Андрија Веселиновић, члан Националног просветног савета и шеф Катедре за српску историју средњег века на Филозофском факултету у Београду. На почетку нашег разговора он поставља питање зашто ми у нашем друштву данас избегавамо да говоримо о важним српским темама.

Избежаване теме у српској историји

Најпре, да кажем, ради читалаца, да је у нашој јавности веома познато да су контроверзе и полемике око појединих историјских тема и питања многобројне и карактеристичне за српску историју 19. и 20. века. Мање је познато, или бар мање је писано, о сличним проблемима у вези са српском средњовековном историографијом, која није у жижи јавности.

Да би одговорили на постављено питање, морамо да пођемо од премисе да свака (поготово новостворена) држава (нација, ентитет) жели да докаже да је од давнина на неком простору, пре других, при чему се неки „историчари” не либе да грубо фалсификују историју. То је нарочито постало изражено после распада друге Југославије.

Примера ради, Македонци покушавају да себе прикажу као наследнике Александра Македонског, иако је он био Грк; да је Краљевић Марко „први македонски краљ”; да су Албанци насељавали Косово одувек, и то пре Срба; да су само Бошњаци-муслимани директни баштинници средњовековне босанске државе; да су данашњи Црногорци директни потомци средњовековних Дукљана, који по њима нису били Срби итд. Наравно, све је то историјски нетачно.

Проблем избегаваних тема постао је нарочито актуелан после социјалистичког периода развоја наше државе, јер су у периоду социјализма у Југославији те теме биле избегаване под изговором да се то чини ради заједничког живота, заједничке државе. Зато је званична политика у области историје била да се проблематичне националне теме уопште не покрећу, поготово оне које се односе на историју српског народа и Србије.

Али, то избегавање није типично само за период после Другог светског рата, јер таква понашања карактеришу и крај 19. века и период до Другог светског рата. Српска историографија, у време када се то могло и када је то било пожељно, урадила је релативно мало, зато што су историчари, па и цела држава били неорганизовани, јер нису умели (или смели) да утврде јасне приоритете наше историографије.

Међутим, свака избегавана тема, наравно, рађа све веће проблеме, нарочито када се о њима коначно почне говорити, па се онда иде у другу крајност. Тако данас, у последњих 10—15 година, имамо на просторима некадашње Југославије прилично контроверзну полемику међу историчарима, нарочито међу онима који се баве средњим веком. Средњовековне теме су веома битне, јер су оне углавном узрок данашњих неспоразума међу историчарима, па и народима.

Када погледамо око чега се данас историчари споре, видећемо да све недоумице и проблематичне теме проистичу из недовољног познавања средњовековне грађе, средњовековних извора, због тога што они нису у потпуности публиковани. Наиме, жалосна је чињеница да је српска историографија у огромном заостатку у том погледу, а без средњовековних извора не може се на прави начин писати историја и обрађивати било која тема из средњовековне историје, нити разумети догађаји из савремене историје.

*Србија једина у Европи није објавила своју
средњовековну грађу*

Критичко објављивање средњовековне грађе која се односи на Србију, пре свега је државотворно питање, јер без њеног

публиковања држава почива на slabим темељима, с обзиром на то да се не може поткрепити старост државе — у ком обиму се она развијала у средњем веку, који су били њени домети, што је веома важан темељ сваке модерне државе.

Зашто данас новоформиране државе желе да протегну своју историју што даље у прошлост? Зато да би осигурали темеље своје државности, да би доказали да су одувек баш они били на одређеном простору. Ми томе нисмо придавали значај из неке наше погрешне свести која је формулисана у реченици „Шта има ми то да истичемо, када је то позната чињеница?”

Али, за кога је то чињеница? За историчаре који добро познају историјску грађу, а то треба да зна и најшира јавност. Међутим, она то може да зна само ако се та грађа објави и са њом буде упозната. Наравно, домаћа јавност кроз школски систем, а страна (бар стручна и политичка) која често о нама доноси судбоносне одлуке, кроз публикување тих извора.

Зато би било добро да најважнији извори из наше историје буду публиковани и на страним језицима. То су добро схватили развијени народи, па су тако све велике нације у Европи тај посао урадиле у 18. и 19. веку. Најпознатија и узорна колекција средњовековних извора је немачка *Monumenta Germaniae historica*. Немци су своју античку и средњовековну грађу објавили у 18. и 19. веку и завршили с тим, тако да је то сада фундамент њихове државе.

То исто давно су урадили и Французи, Енглези, Италијани и други европски народи, јер су врло рано имали свест о значају тог чина. Наши суседи Румуни, Бугари и Мађари објавили су своју средњовековну грађу још у време социјализма или пре њега, само смо ми Срби пазили да неког не увредимо објављивањем историјских чињеница. Чак су и Албанци, када је уз помоћ Аустрије формирана њихова држава 1912. године, издали три тома *Acta Albaniae* у којима су публиковали своју средњовековну грађу. На челу тог пројекта био је један од најбољих историчара српског средњег века, Чех Константин Јиречек, а помагали су му Мађар Лајош Талоци и Хрват Милан Шуфлај. Ми то ни до данас нисмо, нажалост, урадили у целини.

Када је у питању историја наше државности у средњем веку, својеврсни је парадокс да наше средњовековне повеље до дана данашњег нису објављене на једном месту, у једној критичкој колекцији. Истина, у последње време покренуте су неке серије за издавање грађе, као што је, рецимо, *Стари српски архив*, новоустановљени часопис који излази једном годишње. До сада је изашло шест бројева, а у сваком од њих се штампа до око петнаест повеља.

Прво, све то је далеко од очију јавности, јер тај часопис користе само стручни кругови историчара, а с друге стране да би се у њему само објавиле све наше средњовековне повеље, којих има око 1.500, требало би нам најмање још 100 година.

Сви народи у Европи су тај посао урадили, неки још у периоду романтизма, а ми тај посао још ни до данас нисмо окончали.

Још већи заостатак у објављивању латиничне грађе

Треба посебно напоменути да се све ово о чему смо говорили односи само на ћирилску грађу. Од другог корпуса средњовековне грађе који је писан латиницом, а односи се на средњовековну Србију и Босну, објављено је само око 10—20%. То је огромна грађа, ради се о десетинама хиљада докумената различите провенијенције (политичке, привредне итд.) који се налазе у Дубровачком архиву, док је млетачка грађа из Венецијанског архива углавном објављена.

Посебан проблем је сва она грађа која се налази у Дубровачком архиву. Наиме, Хрвати немају интереса да објављују грађу Дубровачког архива јер се у њима Хрватска и не помиње, већ само Србија као сусед Дубровника у средњем веку. Велики је проблем што та грађа није објављена. Док се она не публикује, такође не можемо имати добру основу за писање научно валидне синтезе средњовековне историје Србије и Босне. Тај посао је сада, захваљујући срећним околностима, олакшан, јер је највећи део ове грађе микрофилмован и чува се у Архиву САНУ. И сам сам ангажован на њеном издавању, које је, на срећу, започело (види: А. Веселиновић, *Дубровачко Мало веће о Србији 1415—1460*, Београд 1997; *Дубровачки шестаменџи о Србији у 15. веку I*, Београд 2007).

Бази неадекватно уче историју

Један од такође великих проблема је изучавање наше средњовековне историје у школама, а из тога проистиче недовољно знање нашег становништва о нашој средњовековној историји. Уз то, историја се не учи адекватно, јер деца уче по застарелим програмима које реализују недовољно припремљени наставници. Тако се историја често своди на учење великог броја чињеница, без повезивања и размишљања о узроцима и последицама догађаја, па ученици у старту имају аверзију према историји.

Зато када заврше основну и средњу школу, наша деца веома мало знају о нашој средњовековној историји, или је оно

што су упамтили набубано па се брзо заборави, што за последицу има врло слабо познавање сопствене прошлости.

Овај проблем се односи на програме историје у основним и средњим школама, где су се све до недавно програми учења историје правили на штету наше националне историје. Наиме, у програмима за сваки разред мора се комбиновати општа историја (Европе и света) и наша национална историја, али се то вршило погрешно — давала се предност општој историји на штету наше националне.

Наравно, сваки образовани грађанин мора да зна општу историју јер смо део света, али ако погледамо програме историје у европским земљама на које се у свему угледамо, нигде нећемо наћи ситуацију сличну нашој, јер ни једна европска земља не даје предност општој историји на рачун своје сопствене.

Код нас је све време била присутна супротна тенденција — смањивао се фонд сати наставе националне историје, а фаворизовала општа. Зато не треба да нас чуди што наши грађани апсолутно недовољно познају историју свог народа. Зар онда треба да нас изненађује оваква подељеност у нашем друштву?

Последице овакве погубне наставне политике биће све теже како време буде одмицало, ако нешто не променимо. Добра је вест што тек сада наш Национални просветни савет почиње да се бави овим проблемом, са циљем да и у Србији постане нормално да се адекватно, у потребном обиму, изучава своја национална историја.

Истовремено, то изучавање историје мора да буде ослобођено идеологизовања, уз обавезна научна тумачења. Реформа наставних планова и програма која је у току, требало би да обезбеди боље познавање националне историје и њено примерено повезивање са балканском и европском историјом. А познавање историје има огроман значај за дигнитет сваке државе, па и за очување њеног територијалног интегритета и националне свести.

Како доказати да Дукљани нису Срби!?

Следећа занимљива тема наше историографије је тзв. црногорско питање. У социјализму су се националне теме свесно избегавале, рецимо питање Дукље и Црне Горе. Сада је то питање исполитизовано после одвајања Црне Горе у посебну државу, па је у Црној Гори данас актуелна тзв. Дукљанска филозофија, а формирана је и Дукљанска академија наука. Али скрећем пажњу и на следеће чињенице:

Оно што је опасно, то је да се и историја почела прилагођавати тој дукљанској „филозофији”, делимично на антисрпским основама, са жељом да се докаже теза да се после досељавања Срба на Балкан у 6. и почетком 7. века, дакле од самих почетака тог досељавања, докаже како Дукљани нису Срби, већ да су они некакав посебан народ, стар бар колико и Срби, или још старији.

Овај став дела садашњих црногорских историчара не почива на научној основи. Наиме, једини поуздани извор о досељавању Срба на Балкан је византијски цар Константин Порфирогенит који је оставио свој спис написан средином 10. века познат у историографији под називом *De administrando imperio*, или у преводу *О управљању царством*. У том делу је он оставио савете својим наследницима о проблемима на Балкану и у њему је поменуо досељавање Словена, међу њима Хрвата и Срба, и дао врло прецизне податке о томе које су територије населили. За Хрвате пише да су се населили северно од реке Цетине у залеђу до јужних граница жупа Ливно и Имотски према северу, а Срби од те реке приморским појасом до Скадарског језера и Бојане. За Хрвате каже да су дошли из Беле Хрватске, а Срби из Беле Србије, смештајући обе етничке групе иза Карпата. Према томе, логична је претпоставка да су Срби и Хрвати били суседи и пре досељења на Балкан.

Порфирогенит затим наводи како су Срби формирали прве своје кнежевине, па су тако од Цетине до Неретве основали Паганију или Неретљанску област, затим Захумље или Хум (од Неретве до Дубровника), Требиње са Конавлима од Дубровника до Боке Которске и Дукљу од Боке Которске до Скадарског језера и ушћа реке Бојане.

Нова црногорска историографија у покушају да докаже аутохтоност црногорске нације још у 6. веку, грчевито се хватајући за то што у том набрајању српских земаља од Цетине до Скадарског језера Порфирогенит за Дукљу не каже изреком да су је населили Срби, „заборавља” при том да каже да он не каже ни да су је населили припадници неке друге етничке групе.

Међутим, из целокупног контекста излагања Порфирогенита сасвим је јасно да се ради о Србима, али то „новим црногорским историчарима” не смета да лансирају тезу о томе како Дукља није српска.

То што Константин Порфирогенит није поменуо Србе у том одељку, не значи да Дукљани нису Срби. Наиме, сви каснији византијски историчари од 11. века па на даље, као Јован Скилица, Кекавмен и Ана Комнина (а као што је познато читав овај простор који су населили Хрвати и Срби све до Саве и Дунава је у то време био под влашћу Византије), који у

својим делима говоре о овом простору, када говоре о Дукљи (за коју од 12. века преовлађује назив Зета), за време њених владара кнеза Владимира, па затим кнеза Војислава, краљева Михајла и Бодина, за његово становништво говоре да је српско. Истовремено и за поменуте владаре говоре да су српски владари, а понекад их називају „Трибалима” што је био синоним за Србе по античкој терминологији, јер су те просторе некада насељавала племена Трибала.

Важно је овде додати да су ова питања већ разјашњена у нашој историографији. Довољно је погледати одличне синтезе, почев од Јиречекове *Историје Срба*, преко *Историје Црне Горе 1—2*, Титоград 1970, до најновије *Историје српског народа 1—2*, које су писали наши најбољи историчари из Србије и Црне Горе, на врло објективан начин. Сада се поново покрећу иста питања, али се свесно бирају само они извори који иду у прилог унапред постављених теза, а не сви извори како је учињено у горе поменутим синтезама.

Слично томе, од времена јачања сецесионистичког покрета на Косову, а посебно од 1999, албански историчари покушавају и чине фалсификовање историје, упорно развијајући тезу да су старији од Срба на том простору, да су они наследници и потомци старих Илира, па да према томе имају јаче историјско право на те српске области, које чине колевку наше првобитне државе Рашке, односно Србије.

Међутим, извори су и ту немилосрдни. У раном средњем веку Албанци чине само област у оквиру Византије, северозападно од Охрида (у планинским деловима данашње Албаније). Одатле се они касније шире на суседне територије.

Што се Косова и Метохије тиче, Албанци се до пада под турску власт, ту појављују само спорадично, као сточари у планинским катунима манастирских и световних властелинстава тадашње Србије. Њихов број у сачуваним повељама у односу на српско становништво, своди се на само неколико процената (повеље краља Милутина, Стефана Дечанског и цара Душана које се односе на Косово и Метохију).

Када су ове области пале под власт Турака 1405. сачињен је први турски попис (дефтер) за област Бранковића, која је обухватала Косово и Метохију, у коме су пописана сва села и њихови житељи, због плаћања пореза. Из дефтера се види да се број албанског становништва кретао у оквиру неколико процената. Као што је познато, њихово насељавање Косова почиње под турском влашћу, масовније тек после Велике сеобе Срба са тих простора 1690. године.

Као што је већ речено, Албанци ће уз помоћ великих сила, највише Аустрије, формирати своју државу тек 1913. као брану могућем изласку Србије на Јадранско море.

Стеван Немања осваја своју земљу!?

Посебно треба истаћи да поменути проблем етничке деобе на Црногорце и Србе у средњем веку не постоји, већ су га створили политичари модерног доба.

Та деоба добија апсурдне размере. Тако, иако је Немања био пореклом из Зете, од неких из Црне Горе се данас може чути да је он када је постао рашки жупан (1166), ширећи државу, касније био освајач Зете (1186)!? Такође, у неким данашњим црногорским текстовима може се прочитати како је Немања „на мачу освојио” своју сопствену земљу, своју дедовину!

У Немањином житију се, међутим, каже: „Када дођох у своју дедину, отачаство”, јер је он родом био са тог простора. Рођен је у Зети, а крштен у Рибници. Он је само припојио Зету Рашкој, али не каже у изворима да је то учинио неком борбом. Иначе, добро је познато да је у то време било нормално да се територија једног владара мења како његова власт слаби или јача. Тако је дукљански краљ Бодин једно време владао Рашком и Босном (крајем 11. века), као што ће касније Србија под Немањом ојачати и припојити Зету.

Међутим, суштина је у томе да су ове области у то време биле српске земље.

Чија је била средњовековна Босна?

Још једна избегавана тема данас је увелико политизована — ради се о Босни. Због тога у задњој деценији тзв. Бошњаци испољавају тенденцију да само себе, муслимане, прикажу као баштинике средњовековне Босне. Зашто кажемо такозвани Бошњаци? Зато што у средњем веку термин „Бошњак” није означавао само један део становништва средњовековне државе, него је важио за све њене становнике, а они су у огромној већини били Срби.

Према томе, Бошњак је у средњем веку територијално-географско-државна одредница, а не етничка, и значи становник средњовековне Босне, и никако се не може односити само на муслимански део данашњег становништва.

За то нема никаквог научног основа. Рецимо, после пада Србије и Босне у 15. веку долази до великих померања становништва пред турским освајањима. Турци насељавају пределе

које су Срби напустили на територији босанске државе. Према првим турским пописима, имену становника се додавао термин Бошњак, што је значило да је дошао из Босне.

Босна је, иначе, добила име по реци Босни, а тај назив је илирског порекла. Првобитна босанска држава је основана на територији горњег тока реке Босне, у њеним планинским деловима. Затим се ширила према Посавини на север, а на југ и запад према залеђу Дубровника, ушћу Неретве итд. Средњовековна босанска држава имала је највећи обим територије у време краља Твртка: од залеђа Задра, Сплита, Дубровника до Боке Которске, а на север до Саве и источно до Дрине.

Константин Порфиригенит у 10. веку каже да су Босну населили Срби и она је, по њему, била српска земља. Касније ће и неки босански владари сматрати себе и своје поданике Србима. Тако је босански бан Матеј Нинослав (1232—1250) у својим повељама издатим Дубровчанима доследно своје поданике називао Србима, а Дубровчане Власима, тј. Романима. Од 12. века по Босни се формирају самостани католичких редова, почиње продор католичке цркве и постепено се мења етничка структура становништва. Прво се јављају католици у долини Неретве. Касније, у 19. веку, католици се почињу сматрати Хрватима. Пошто су Мађари били највећи експоненти католичке папске политике на Балкану, желели су да покатоличе становништво Босне и Србије. Отуда увек у своју интитулацију угарски владари уносе и средњовековну Босну и Србију, изражавајући на тај начин претензије према овим територијама, а опет као експоненти те папске политике на Балкану преузели су водећу улогу покатоличавања „овог шизматичког становништва”, како су говорили. Наравно, у томе нису имали великог успеха, нарочито у Србији.

Није проблем у фактографији историје средњовековне Босне, јер су историјски извори о томе неумољиви, и ко се год држи историје као подлоге, не може да греша и лута. Али, на сцени је политичко злоупотребљавање тих извора, који се селективно истржу из контекста ради остваривања својих политичких циљева.

Са тачке гледишта српске историографије, проблем настаје због тога што се избегавало да се о томе говори. Тако су после Другог светског рата написани уџбеници, синтезе, књиге, приручници који приказују средњовековну историју Босне, али се у њима не говори да је Босна била српска држава у средњем веку — то се једноставно прећуткује. Не зато што аутори тих издања то не знају, него зато што су вршили аутоцензуру плашећи се последица.

Ми недовољно наглашавамо и у историјској науци, а поготово у политичкој друштвеној јавности ову важну историјску чињеницу да је она у време формирања и касније била једна од српских средњовековних држава, а да је у периоду развијеног феудализма ситуација компликована јачањем католичког утицаја, и посебне, дуалистичке цркве босанске.

ГОРАН БАБИЋ, рођен 1944. на Вису, Хрватска. Пише поезију, прозу, књижевну критику, есеје, драме, полемике и публицистику и режира документарне филмове и ТВ емисије. Књиге поезије: *Остале ошворене игре*, 1969; *Крабуља*, 1970; *Стирашна дјеца*, 1973; *Три поеме*, 1974; *Вјештењаче шруло срце*, 1974; *Мјесечина, ноћни лијес*, 1975; *Блесан и шулијан (Будућа дјеца)*, 1977; *Нова дјеца*, 1978; *Ноћна раса*, 1979; *Како се учи љубав*, 1979; *A Book of Meny Reasons*, 1979; *Окус оскоруше*, 1982; *Ружа*, 1983; *Мужа змија*, 1983; *Вода за лед*, 1986; *Душа*, 1987; *Суха иџла*, 1987; *Дјечји жроб*, 1988; *Дим и зима (избор)*, 1988; *Боја јода, кайи воска*, 1988; *Тешкоће с бјелојорицом, и са зимзеленом*, 1991; *Мајушне пјесме*, 1991; *Стирашна нова дјеца*, 1991; *Завичај*, 1992; *Срча, нешто слично огледалу*, 1996; *Сљейица и бдјелац*, 1996; *Мишићи, јачајте!*, 1997; *Измишљотине* (избор, коаутор Р. Андрић), 1998; *Овдје људска кості мирише* (избор), 2001; *Вјешци за видјела*, 2001; *Гоблен*, 2005; *Дај, баба, џлаву* (избор), 2006. Књиге прозе: *Лайош и друже листине из љешојиса*, 1969; *Бића вајре, свјетлости*, 1978; *Смрћ у сну*, 1979; *Сийна слова*, 1991; *Невидљива дјевојчица*, 1994; *Облаци*, 2000; *Повремено заустављање времена*, 2008. Књиге есеја, полемика, публицистике, записа: *Можда узалудно?*, 1983; *Машична књиџа*, 1983; *Квар доџме*, 1984; *Дневник*, 1985; *Наук несреће*, 1986; *Осјећај за олују и остало*, 1987; *Писма зиду на којем је Маршалова слика*, 1988; *Шуљва метална цијев*, 1988; *Воћна салаша или Помирење свих Хрвајта*, 1988; *Јавна сивар*, 1988; *Пушојиси*, 1988; *Хисторија хрвајске хистерије*, 1991; *Евројско жробље*, 1992; *Бесјућа Фране Туђмана*, 1992; *О чему размишља мртвац*, 1992; *Срби у Хрвајској*, 1995; *Гармонд прошив Цицерона*, 1995; *С ону страну закона*, 1999; *Само ти, синко, ради свој посао*, 1999; *Нешто шреће*, 2001; *Црвенко, у злу уру рођен*, 2001; *Једном и ниједном*, 2001; *Рушење поношонског моста*, 2003; *Иџла за рану*, 2004; *Држава и срамота*, 2005; *Гле Срби и остали*, 2005; *Градња рушевине*, 2007; *Згрушавање — новије поемике и политички сјиси*, 2008. Драме: *Драмски текстови I, II* (сабране драме), 1979, 1988; *Фијук вјештра или Три мртва Хрвајта и Господин Бог*, 2003.

ДУШКО БАБИЋ, рођен 1959. у Скуцанима код Гламоча, БиХ. Пише поезију, књижевну критику, есеје, студије и уџбенике. Књиге песама: *Тескобе*, 1997; *Пјесме једног солдаша*, 1998. Студије и уџбени-

ци: *Позориште ирационално*, 1988; *Књижевност 1—4*, 2003—2005; *Мистика српског романтизма*, 2004; *Школски речник књижевних термина*, 2006.

МАТИЈА БЕЋКОВИЋ, рођен 1939. у Сенти. Пише поезију, прозу и есеје, члан је САНУ. Књиге песама: *Вера Павладољска*, 1962; *Метак лушалица*, 1963; *Тако је говорио Матија*, 1965; *Че — прагедија која траје* (коаутор Д. Радовић), 1970; *Рече ми један чоек*, 1970; *Међа Вука Манићога*, 1976; *Леле и куку*, 1978; *Два свети*, 1980; *Поеме*, 1983; *Бођојављење* (избор), 1985; *Кажа*, 1988; *Чији си ти, мали?*, 1989; *Избране њесме и њоеме*, 1989, 1990; *Тридесет и једна њесма*, 1990; *Надкочит*, 1990; *Сабране њесме I—VI*, 1990; *Ово и оно* (избор), 1995; *Поитис*, 1995; *Ђераћемо се још*, 1996; *Хлеба и језика*, 1997; *Мушка љужбалица* (избор), 1999; *Од до*, 1999; *Очинство* (избор), 2000; *Најлепше њесме Матије Бећковића* (избор), 2001; *Ниси ти више мали*, 2001; *Црногорске њоеме*, 2002; *Кукавица*, 2002; *Трећа рука*, 2002; *Сабране њесме I—IX*, 2003; *Каже Вука Манићога* (избор), 2004; *Тако је говорио Матија I—III* (избор), 2004; *Седимо нас двоје у суитону љавом* (избор), 2005; *Кажем ти тихо: ништа нам не треба*, 2006; *Кад будем млађи*, 2007; *Пути које нема*, 2008. Књиге есеја, записа, беседа и разговора: *О међувремену*, 1979; *Служба светом Сави*, 1988; *Сима Милутиновић / Пећар II Пећровић Њеџош*, 1988; *Косово најскуљба српска реч*, 1989; *Овако говори Матија*, 1990; *Мој ѡрећосћављени је Гејте*, 1990; *Поетика Матије Бећковића* (зборник), 1995; *Предсказања Матије Бећковића* (зборник), 1996; *Матија — старци и нови разговори*, 1998; *О међувремену и још ѡначему*, 1998; *Послушања*, 2000; *Небош*, 2001; *Саслушања (1968—2001)*, 2001; *Матија Бећковић, ѡесник* (зборник), 2002; *Поезија Матије Бећковића* (зборник), 2002; *Човек без граница*, 2006; *Мисли*, 2006; *Беседе*, 2006; *Изабрана дела I—VII*, 2006.

ДРАГОМИР БРАЈКОВИЋ, рођен 1947. у Писаној Јели код Бијелог Поља, Црна Гора. Пише поезију, есеје и књижевну критику. Књиге песама: *Велико ѡушовање*, 1970; *Пролеће у Техерану*, 1972; *Крвава свадба у Брзави*, 1976; *Повраћак у Црну Гору*, 1981; *Ледене горе, јужна мора*, 1983; *Кроз ѡдвиге — у чићанке*, 1983; *Пути у речи*, 1987; *Два дећинства*, песме за децу, 1991; *Вајра у рукама*, 1991; *Слово о ѡосћању*, 1994; *Discorso sulla genesi*, 1996; *Старосћавник*, 1999; *Троглас*, 2004; *За веком залазећи* (избор), 2005; *Причест у жићном ѡљу* (избор), 2006; *Моје се зна — казивања из Писане Јеле*, 2007; *На баћитини — одзиви Филију Вићњићу*, 2007; *Нове и одабране*, 2007; *Песма у ѡесми*, 2008. Књига есеја: *Око сћожера*, 1989. Књига путописа: *Многочлика Кина*, 1983. Монографије: *Десанка Максимовић или слово о љубави*, 1995; *Повраћак Јована Дучића*, 2001; *Шћоно старци веле — разна лица ѡсловица*, 2006. Приредио више антологија.

БРАНИСЛАВА ВАСИЋ-РАКОЧЕВИЋ, рођена 1977. у Новом Саду. Пише есеје и критике, објављује у периодици.

АНДРИЈА ВЕСЕЛИНОВИЋ, рођен 1949. у Жељевици код Чачка. Историчар, бави се националном историјом средњег века, пише студије, монографије и уџбенике. Објављене књиге: *Држава српских деспота*, 1995; *Дубровачко Мало веће о Србији (1415—1460)*, 1998; *Српске династије* (коаутор Р. Љушић), 2001; *Родослови српских династија* (коаутор Р. Љушић), 2002; *Србија и Европа у одабраним изворима средњег века*, 2003.

РАДОВАН ВУЧКОВИЋ, рођен 1935. у селу Тријебине код Сјенице. Књижевни историчар и критичар, пише и прозу. Књиге критика, расправа и есеја: *Судбине критичара*, 1968; *Преображаји и преображења* (о поезији А. Б. Шимића), 1969; *Књижевне анализе*, 1972; *Велика синтеза*, 1974; *Проблеми, њисци и дела I—V*, 1974, 1976, 1979, 1981, 1988; *Поетика хрватског и српског експресионизма*, 1979; *Модерна драма*, 1982; *Авангардна поезија*, 1984; *Модерни правци у књижевности*, 1984; *Крлежина дела*, 1986; *Од Ђоровића до Ђојића*, 1989; *Модерна српска проза*, 1990; *Преглед новије књижевности у Босни и Херцеговини*, 1991; *Српска авангардна проза*, 2000; *Андрић — историја и личности*, 2002; *У знаку традиције и авангарде*, 2004; *Модерни роман двадесетог века*, 2005; *Андрић, паралеле и рецепција*, 2006; *Војвођанска књижевна авангарда*, 2006; *Животи и поезија Мубере Пашећ*, 2007; *Писац, дело, читалац — о креативном писању, читању и интерпретацији*, 2008. Роман: *Жигогани*, 1995. Књиге приповедака: *Жива гробница*, 1990; *Тумарања*, 1995; *Сарајевске рајне приче*, 1997; *Приче сарајевских избјеглица*, 1998. Дневници: *Збогом, Сарајево*, 1994; *У невремену*, 2004.

НЕНАД ГРУЈИЧИЋ, рођен 1954. у Панчеву. Пише поезију, прозу, есеје и књижевну критику. Збирке поезије: *Мајерњи језик*, 1978; *Линије на длану*, 1980; *Врвез*, 1985; *Царска намигуша*, 1990; *Јадац*, 1993; *Пуста срећа*, 1994; *Лоџ*, 1995; *Мајерњи језик и њесме при руци*, 1995; *Цваст*, 1996; *Чистица*, 1997; *Сновиље*, 1998; *Жива дуца*, 1999; *И отац и маји* (избор), 2002; *Млеч*, 2004; *Светлост и звуци* (изабране и нове песме), 2005; *Шајкашки сонети*, 2008. Књига приповедака: *Приче из поштаје*, 2007. Алманах стихова: *Аух, што животи ушима стирже*, 1989. Есеји и критике: *Прокрустова њосиља*, 1989; *Плес у негвама*, 1998; *Полемике и одушци*, 2004. Студија: *Бранко — њесник младости*, 1984. Студија и антологија: *Ојкача*, 1988.

ЈОВАН ДЕЛИЋ, рођен 1949. у Борковићима код Плужина, Црна Гора. Пише књижевну критику и есеје. Објављене књиге: *Критичареви њарадокси*, 1980; *Српски надреализам и роман*, 1980; *Пјесник „Пашећике ума“* (о њјесништву Павла Појовића), 1983; *Традиција и Вук*

Стефановић Караџић, 1990; Хазарска ѓризма — тумачење ѓрозе Мило-
рада Павића, 1991; Књижевни погледи Данила Кица, 1995; Кроз ѓрозу
Данила Кица, 1997.

ЛИДИЈА ДЕЛИЋ, рођена 1974. у Краљеву. Пише есеје, студије
и књижевну критику. Објављена књига: *Живот ејске ѓесме — Женид-
ба краља Вукашина у круђу варијаната*, 2006.

ЉУБОМИР ЗУКОВИЋ, рођен 1937. у Глибићима код Пљеваља,
Црна Гора. Пише књижевну критику, есеје и студије из књижевне
историје, академик. Објављене књиге: *Караџићев сарадник ѓой Вук По-
повић*, 1984; *О нашем усменом ѓјесништву*, 1985; *Народни еј о Марку
Краљевићу*, 1985; *Вукови ѓевачи из Црне Горе*, 1988; *Стазама усмено-
сти*, 1988; *У народном духу*, 1989; *Срђска и хрватска ејика*, 1991; *Пу-
токази и ѓутовође*, 1992; *Историјски краљ Марко и ејски Краљевић
Марко*, 1995; *Срђска је рођена*, 1996; *Приповедање и умовање народно*,
1997; *У духовном завичају*, 2006.

СВЕТОЗАР КОЉЕВИЋ, рођен 1930. у Бањалуци, БиХ. Пише
студије из књижевности, преводи с енглеског, академик. Објављене
књиге: *Триумф интелигенције*, 1963; *Хумор и мит*, 1968; *Наш јуначки
еј*, 1974; *Пушеви речи*, 1978; *The Epic in the Making*, 1980; *Приповејке
Иве Андрића*, 1983; *Енђлеска књижевност 3*, 1984; *Виђења и сновиђења*,
1986; *Хирови романа*, 1988; *Приповејка 1945—1980*, 1991; *По белом
свеју*, 1998; *Постање еја*, 1998; *Енђлеско-срђски речник* (коаутор И.
Ђурић-Пауновић), 2000; *Енђлески романсијери двадесетог века (1914—
1960) — од Џејмса Џојса до Вилијама Голдинга*, 2003; *Вјечна зубља —
одјеци усмене у ѓисаној књижевности*, 2006; *Вавилонски изазови — о су-
срештама различитих култура у књижевности*, 2007.

ВУК КРЊЕВИЋ, рођен 1935. у Сарајеву, БиХ. Пише поезију,
књижевну критику, есеје и филмске сценарије. Књиге песама: *Забора-
вљање кућног реда*, 1957; *Два браћа убога*, 1960; *Пејзажи мртвих*, 1961;
Привиђења ѓосјодина Прошеја, 1964; *Нарицања*, 1965; *Берлинске бала-
де*, 1968; *Жива рана*, 1970; *Гјесме (1954—1964)*, 1970; *Устук*, 1985;
Пуш ѓујује, 1986; *Смртјоис*, 1987; *Стећак небески*, 1990; *Караказан*,
1997; *Вјејрена враћа*, 1998; *Истјочник берлински*, 1999; *Садево*, 2003;
Истјочник захумски, 2005; *Зајрејани храм* (избор), 2005; *Истјочник са-
рајевски*, 2005; *Књига о Сарајеву*, 2006; *Београдски смртјоис* (избор),
2006. Есеји и критике: *Кријички дијалози*, 1976; *Присјуји*, 1981; *Бу-
меранг*, 1984; *Исидорине ојомене — есејистички колажи*, 2000. Прире-
дио *Анђологију ѓриповедача из Босне и Херцеђовине I, II*, 1967, зборник
Послерајни срђски ѓесници (коаутор С. Лукић), 1970. и антологију
српске поезије XX века *Међу јавом и мед сном*, 1985.

БРАНКО ЛЕТИЋ, рођен 1943. у Вучиловцу код Брчког, БиХ. Књижевни историчар, бави се дубровачком и старијом српском и хрватском књижевношћу у Босни и Херцеговини, пише огледе, есеје и студије. Студије: *Родољубље у дубровачкој књижевности XVII века*, 1982; *Књиже и књижевно наслеђе — проблеми проучавања наше старије књижевности*, 1987; *Српска и хрватска књижевна традиција у турском периоду*, 1991.

МИОДРАГ МАТИЦКИ, рођен 1940. у Великом Средишту код Вршца. Књижевни историчар, пише научне књиге, поезију и прозу, као и књиге за децу. Објављене студије: *Српскохрватска граничарска епика*, 1974; *Епика усјанка*, 1982; *Библиографија српских алманаха и календара*, 1986; *Поновнице. Тивови односа усмене и писане књижевности*, 1989; *Летопис српског народа. Три века алманаха и календара*, 1997; *Историја као предање*, 1999; *О српској прози*, 2000; *Језик српског јесничтва*, 2003. Књиге песама: *Кроз јрсиен јабуку*, 1964; *Кирвај*, 1979. Романи: *Трећи коњ*, 1979; *Глува лађа*, 1987 (превод на немачки *Das stumme Schiff*, 1994); *Луди јесак*, 1992; *Иду Немци*, 1994; *Пљускофон*, 1995. Књиге приповедака: *Свакодневно хвањање веверице*, 1998; *Уз музику коју волише*, 2000; *Вучјак Аделе Арђени*, 2004; *Немири меде Желимира*, 2006; *Десећи за молићву*, 2006. Приредио више књига и антологија.

АНЂЕЛКА МИТРОВИЋ, рођена 1951. у Чајетини код Ужица. Преводилица, редовни професор оријенталне филологије на Катедри за оријенталистику Филолошког факултета — Група за арапски језик и књижевност. Објављене књиге: *Научно дело Фехима Бајраќићаревића*, 1996; *Арапски језик 1, 2*, 1999, 2001; *С арапским језиком у свету*, 2003; *Грамањика арапског језика* (коаутор Д. Танасковић), 2005.

ИВАН НЕГРИШОРАЦ, рођен 1956. у Трстенику. Пише поезију, прозу, драме и књижевну критику. Књиге песама: *Трула јабука*, 1981; *Ракљар. Желудац*, 1983; *Земљопис*, 1986; *Абракадабра*, 1990; *Тојло, хладно*, 1990; *Хой*, 1993; *Везници*, 1995; *Прилози*, 2002; *Појајник*, 2007. Роман: *Анђели умиру*, 1998. Дrame: *Фреди умире*, 1987; *Куц-куц*, 1989; *Истарага је у току, зар не?*, 2000; *Видиш ли свице на небу?*, 2006. Књига студија: *Леђишмација за бескућнике. Српска неоавангардна поезија — поетички идентитет и разлике*, 1996.

МИЛИВОЈ НЕНИН, рођен 1956. у Локу, Шајкашка. Књижевни критичар и историчар. Објављене књиге: *С-авести кришке, с-окови поезије*, 1990; *Светислав Стефановић — прешеча модернизма*, 1993; *С мером и без ње*, 1993; *Суочавања*, 1999; *Сивари које су прошле*, 2003; *Стари лисац*, 2003; *Случајна књижа, колаж о Тодору Манојловићу*, 2006;

Српска ђесничка модерна, 2006; *Сићне књиће — о ђрејисци српских ђи-саца*, 2007. Приредио више књига и антологија.

РАЈКО ПЕТРОВ НОГО, рођен 1945. у Борију код Калиновика, БиХ. Пише поезију, критику и есеје. Књиће песама: *Зимомора*, 1967; *Зверињак*, 1972; *Родила ме ђејка коза* (за децу), 1977; *Безакоње*, 1977; *Планина и ђочело*, 1978; *Колиба и ђејка коза* (за децу), 1980; *На крају миленија*, 1987; *Лазарева субојта*, 1989; *Лазарева субојта и друђи дани*, 1993; *На кайијама раја*, 1994; *Лирика*, 1995; *Мало докуменћарних де-таља*, 1998; *Нек ђада снијеђ Госјоде*, 1999; *Најлејше ђесме Рајка Пе-трова Нођа* (приредио Ђ. Сладоје), 2001; *Недремано око*, 2002; *Није све ђројало*, 2004; *У Виловоме долу* (изабране и нове песме), 2005; *Је-чам и калойер — глоса*, 2006; *Не ђикај у ме*, 2008. Књиће критика, есе-ја и студија: *Јеси ли жив*, 1973; *Обиље и расај маћерије*, 1978; *На Ву-ковој сћази*, 1987; *Сузе и соколари*, 2003. Приредио више књига и ан-тологија.

МИЛОЈЕ ПЕТРОВИЂ, рођен 1934. у Београду. Новинар, обја-вио низ интервјуа са многим познатим личностима из света културе. Пише серије на српске теме, у којима учествују академици, професори, историчари. До сада је објавио серије: *Срби и ђихова црква*; *Срби ђреко Саве и Дунава у борби за јединсћвену Србију*; *Срби и велике силе*; *Сћранци који су задужили Србе*; *Социјална ђаћолођија у Србији*; *Духов-на обнова у Србији*; *Срби и Немци* итд.

ЧЕДОМИР ПОПОВ, рођен 1936. у Меленцима, Банат. Историчар, академик, од 2008. године је председник Матице српске. Обја-вљене књиће: *Француска и Србија 1871—1878*, 1974; *Од Версаја до Дан-циђа*, 1976; *Србија на ђућу ослобођења. Борба за ђолићички ђреображај и државну независносћ 1868—1878*, 1980; *Исћорија српскођ народа* (књ. V, том 1: *Од ђрвођ усћанка до Берлинскођ конђреса 1804—1878*), 1981; *Исћорија српскођ народа* (књ. VI, том 1: *Од Берлинскођ конђреса до ује-дињења 1878—1918*), 1983; *Војводина у народноослободилачком рајћу и социјалисћичкој револуцији*, 1985; *Грађанска Евроја (1789—1878)*, I—II, 1989; *Аућономија Војводине — српско ђићтање* (коаутор Ј. Попов), 1993; *Полићички фронтјови Друђођ свейскођ рајта*, 1995; *О исћорији и исћо-ричарима*, 1999; *Велика Србија — сћварносћ и мић*, 2007; *Исћочно ђи-ћтање и српска револуција*, 2008. Приредио: Светозар Милетић, *О срп-ском ђићтању*, 2001; *Свейозар Милетић — сабрани сћиси I—III*, 1999—2002; *Евроја и српска револуција (1804—1815)*, 2004. Главни је уредник *Српскођ биођрафскођ речника 1, 2, 3*, 2004, 2006, 2007.

ОЛИВЕРА РАДУЛОВИЂ, рођена 1957. у Новом Саду. Бави се историјом књижевности и књижевном критиком. Објављене књиће: *Лисћ небеске књиће — библијски ђодћексћ српске ђрозе 20. века*, 2003;

Теме и жанрови кроз векове — језик и књижевност од старог века до модерног доба, 2003; *Речи са исламских усана — библијски подтексти модерне књижевности*, 2007.

НАДИЈА РЕБРОЊА, рођена 1982. у Новом Пазару. Оријенталиста, пише поезију и књижевне студије, преводи с турског. Књига сама: *Плес морима*, 2008.

ДАРКО ТАНАСКОВИЋ, рођен 1948. у Загребу, Хрватска. Оријенталиста, објављује научне и стручне радове и студије и преводи с арапског. Члан је Европске академије наука и уметности. Објављене књиге: *Арајска поезија* (зборник), 1979; *Суфизам* (зборник, коаутор И. Шоп), 1981; *Арајски језик у савременом Тунису — дијалозија и билингвизам* (докторска дисертација), 1982; *Контрастивна анализа арајског и српскохрватског језика*, 1982; *У дијалогу с исламом*, 1992; *Турско-српски речник* (коаутори С. Ђинђић и М. Теодосијевић), 1997; *На Истоку Запада — разговори са Дарком Танасковићем* (приредио М. Јевтић), 2000; *Ислам и ми*, 2000; *Југоисток Србије — континуитет кризе и могући исходи* (група аутора), 2001; *Граматика арајског језика* (коаутор А. Митровић), 2005.

МИРОСЛАВ ТОХОЉ, рођен 1957. у Љубињу, БиХ. Пише прозу. Романи: *То снови лампарија*, 1979; *Господар срца*, 1986; *Стиг*, 1989; *Кућа Павловића*, 2001. Књиге приповедака: *Ајошекаркин рај и мушке ствари*, 1981; *Мала Азија и приче о болу*, 2002; *Венчање у возу*, 2007. Књиге разговора, дневника и документарне прозе: *Тохољ — о рају и књижевности*, 1996; *Црна књига — историје Срба у Босни и Херцеговини 1992—1995, I—II*, 2000; „*Свети рајници*” и *рај у Босни и Херцеговини*, 2001.

СТАНИША ТУТЊЕВИЋ, рођен 1942. у Доњем Детлаку код Дервенте, БиХ. Књижевни историчар, пише есеје, огледе и студије. Објављене књиге: *Ради свога разговора — огледи о приповедачима Босне*, 1972; *Ошворене границе*, 1975; *Социјална проза у Босни и Херцеговини између два раја*, 1982; *Под истим углом — студије о босанскохерцеговачкој прошлости*, 1984; *Књижевне кривице и освете — осврт на књижу „Књижевни животи Босне и Херцеговине између два раја” М. Ризвића*, 1989; *Поезија између два раја — прилози за историју књижевности Босне и Херцеговине*, 1992; *Часопис као књижевни облик — прилог историјској књижевне периодике*, 1997; *Динамика српског књижевног простора*, 2000; *Мостарски књижевни круг*, 2001; *Напо на Авали — запис о једној слици* (документарна проза), 2001; *Тачка ослонца*, 2004; *Национална свјесћ и књижевност Муслимана — о њојму муслиманске/бошњачке књижевности*, 2004; *Поетичка и историјска слика*

вања, 2007; *Први српски алтернативни часопис — мостарска „Мала библиотека”* и *„Пријељед ’Мале библиотеке’*”, 2008.

ДРАГАН ХАМОВИЋ, рођен 1970. у Краљеву. Пише поезију, есеје и књижевну критику. Књиге песама: *Мракови, руже*, 1992; *Намешћеник*, 1994; *Матична књига*, 2007; *Албум раних стихова*, 2007. Књиге есеја и критика: *Сан Драгана Илића*, 1990; *Ствари овдашње*, 1998; *Песничке ствари*, 1999; *Последње и прво*, 2003; *С обе стране*, 2006.

МЛАДЕН ШУКАЛО, рођен 1952. у Бањалуци, БиХ. Пише књижевну критику, огледе о литерарним аналогијама и преводи с француског. Објављене књиге: *Народно позориште Босанске Крајине 1930—1980* (коаутори П. Лазаревић, Ј. Лешић), 1980; *Оквири и огледала*, 1990; *Љубичасћи ореол Данила Кица*, 1999; *Одмрзавање језика — њоетика страности у дјелу Миодрага Булашовића*, 2002; *Пукошина стварног — одмрзавање језика, нулто*, 2003; *Ђавољи дукаћ — о Иви Андрићу*, 2006; *Облици и искази*, 2007.

Приредио
Бранислав КАРАНОВИЋ