

Enes Duraković

**POVIJEST BOŠNJAČKE KNJIŽEVNOSTI
– CRTEŽ NA PIJESKU?**

**HISTORY OF THE BOSNIAK LITERATURE
– A DRAWING IN THE SAND?**

Sažetak

Ovaj rad uvodna je studija projekta Poetičko-kulturalna pripovijest bošnjačke književnosti u kojoj se razmatraju uzroci i razlozi obnove tradicionalnog koncepta historije nacionalne književnosti na južnoslavenskom kulturnom prostoru i mogućnosti njena redefiniranja oslobođanjem od nacional-romantičarskih oblika apoteoze nacionalnog duha sakrosanctnog etno-kulturalnog identiteta. Prevaziđeni obrasci književne historiografije na južnoslavenskom prostoru javljaju se i danas kako zbog zakašnjenja teorijske samorefleksije uvjetovanog dugogodišnjom ideološkom represijom soc-realističke prakse ali i zbog apsurdnog nadmetanja o dugotrajnosti kulturnocivilizacijskih kontinuiteta kao dokaza nacionalnog prvenstva i starosjedilaštva na ovome tlu. Tako shvaćena književnopovijesna paradigma u imaginiranju svoje „izvornosti“ briše sve tragove „tuđe duhovnosti“, pa se geografska topografija preobražava u svetost „duhovne topografije“, a historijski događaji postaju sakralni toposi nacionalnog izvanvremenoga postojanja. A takav oblik kulturnopovijesnih naracija u pravilu se „hrani“ strahom i otporom prema Drugom s rigidnim oblicima etnocentričke kulture zasnovane na političkoj ideologiji eksterminacije Drugog. Ovo tragično iskustvo lišavanja identiteta posebnu je dimenziju imalo u slučaju bosanskohercegovačke multikulturalne zajednice i bošnjačke mikrokulture posebno, pa je kroz čitavo 20. stoljeće poricano postojanje i bosanskohercegovačke i bošnjačke književnosti. Stigmatizacija Bošnjaka izdajničkim konvertitstvom, poricanje bilo kakve kulturnopovijesne posebnosti u odnosu na druge južnoslavenske

kulturne zajednice, orijentalistički stereotipi i ksenofobsko ekskomuniciranje svakog oblika islamske duhovnosti i kulture iz posvećenog književnog pisma kršćanskog prostora Evrope, sve je to rezultiralo ogromnim korpusom tekstova u kojima je to razaranje identiteta zaista nosilo sve oznake pripreme za konačan razračun s „neprijateljskim Drugim“. Zato je danas nesumnjivo neophodno obnavljanje koncepta povijesti bošnjačke književnosti, ali taj projekt ne smije biti sveden tek na ilustraciju posebnosti etnokulturalnog identiteta, pogotovo ne u antagoniziranju spram naporednih i susjednih književnopovijesnih nizova. Povijest i poetika bošnjačke književnosti može se zasnovati jedino uz preferiranje posebnosti kulturalne gramatike književnog identiteta, dragocjenih izrazitosti jedne mikrokulture koja obogaćuje i bosanskohercegovački i južnoslavenski književni mozaik estetskim vrijednostima koje nose ne samo autohtone osobine nego i hibridne i sinkretičke oblike dinamičnih prožimanja „istočnog“ i „zapadnog“ književnog pisma.

Ključne riječi: *povijest književnosti, poetika književnosti, kultura sjećanja, intertekstualna teorija, bošnjačka književnost, bosanskohercegovačka književnost, interliterarne zajednice, etnokulturni identitet, književna periodizacija, orijentalizam, eurocentrizam, postkolonijalna kritika, kulturalna imagologija, hibridne kulture, sinkretizam*

Summary

This work is an introductory study of the Poetical Cultural Narrative of Bosniak Literature project, which analyzes the causes and reasons of revival of the traditional concept of the national literature's history in the South Slavic cultural space, as well as the possibility for its redefinition through liberation from the national-romanticist forms of national spirit's apotheosis of the sacrosanct ethno-cultural identity. Obsolete models of literary historiography in the South Slavic space appear even today, both due to delays in the theoretical self-reflection conditioned by longstanding ideological repression of soc-realistic practice and because of the absurd competition concerning the seniority of cultural and civilisational continuities as proof of national primacy and indigenusness in this area. The literary and historical paradigm

considered in this way will erase all traces of “foreign spirituality”, thus, the geographical topography is transformed into the sanctity of spiritual topography, while historical events become sacral toposes of national existence transcending time. Such forms of cultural and historical narratives have always “fed” themselves on fear and resistance against the Other and have been accompanied by rigid forms of ethnocentric culture based on political ideology of extermination of the Other. A special dimension of this experience of denying identity was seen in the case of the multicultural community of Bosnia and Herzegovina and the Bosniak micro-culture in particular, in the shape of the denial of the B&H and the Bosniak literature throughout the entire 20th century. The stigmatization of Bosniaks as traitorous converters, the denial of any cultural and historical particularity on their part as opposed to that of other South Slavic cultural communities, orientalist stereotypes and xenophobic excommunication of all forms of Islamic spirituality and culture from the sanctified literary culture of the Christian Europe; all this resulted in an enormous corpus of texts, in which the destruction of identity truly carried all features of a preparation for the final settling of accounts with the “hostile Other”. Today, it is undoubtedly vital to renew the concept of the Bosniak literary history; however, such a project should not be reduced to mere illustration of particularities of the ethno-cultural identity, especially not to antagonization towards the parallel and neighboring cultural and historical presences. History and poetics of the Bosniak literature can only be established with preference for the particularity of a literary identity’s cultural grammar, the precious uniqueness of a micro-culture which enriches both the B&H and the South Slavic literary mosaic with esthetic values characterized not only by autochthonous features, but also by hybrid and syncretic forms of dynamic intertwining of the “Eastern” and “Western” literary culture.

Key words: *literary history, literary poetics, the culture of memory, intertextual theory, Bosniak literature, B&H literature, interliterary communities, ethno-cultural identity, literary periodization, orientalism, Eurocentrism, postcolonial criticism, cultural imagology, hybrid cultures, syncretism.*

1. Nacionalna biblioteka, sakralni topos kulture sjećanja

„Ne postoji i ne može postojati jedinstvena svjetska civilizacija u apsolutnom smislu, koji se često pridaje tom terminu, jer civilizacija podrazumijeva koegzistenciju maksimalno raznovrsnih kultura, pa bi se moglo reći da se od te koegzistencije i sastoji.“

(Claude Lévi-Strauss:
Strukturalna antropologija, Dva)

„Može li se ljudska stvarnost podijeliti, a ukoliko ona, zacijelo, izgleda tako kao da je prirodno podijeljena na jasno razlučene kulture, povijesti, tradicije, društva, čak rase, kako ljudski preživjeti posljedice tih podjela.“

(Edward W. Said: *Orijentalizam*)

Tradicionalna, evropskim iskustvima ustanovljena koncepcija historije nacionalne literature, uza sve promjene teorijskih zasnova znanosti o književnosti i raznolikost njenih oblika, i danas ustrajava temeljnom zadaćom uobličjenja posebnih kulturnih identiteta, što su se u stratifikacijskim procesima historijskih i društvenih mijena u posljednja dva stoljeća ustanovljavali, preobražavali i(li) nestajali s uvijek novim konfiguracijskim rasporedima, odnosima i značenjima. Otporna na pojave brojnih književnih teorija, od kojih su je neke radikalno dovodile u pitanje, uvijek bi se pokazala dovoljno snažnom da ih dijelom ili u cjelini zanemari i odbaci, prilagodi ili „pripitomi“. Mijenjala se pritom i sama u različitim vremensko-prostornim artikulacijama i slijedom tih novih teorijskih saznanja i uvida u svakoj novoj praktičnoj realizaciji stalno usložnjavala i obogaćivala, usvajala novi instrumentarij i konstruktivni status i odbacivala preživjele obrasce, ali je onaj osnovni zadatak prezentiranja posebnosti nacionalnog kulturnog identiteta zadržala sve do danas.

Nastala u vrijeme formiranja nacija u modernom smislu, ona je prije svega izraz nastojanja da se pripovjedi „sve ono što se u književnosti jednog naroda ili jednog civilizacijskog kruga zbivalo od početka (tj.

prvih književnih spomenika) do modernog doba“¹, što je čini jednom od temeljnih prosvjetiteljsko-modernističkih meta-priča. Ovako definirana, povijest nacionalne književnosti je u tom smislu u bitnome odredila zadaću historičara književnosti: istražiti, sistematizirati i kanonizirati cjelovitosti svekolikih društveno-povijesnih zbivanja kongruentnu sliku razvojnih procesa i neporecivih vrijednosti nacionalne književnosti, iznalazeći sličnosti i razlike prema naporednim književnopovijesnim naracijama drugih naroda, prije svega evropskog kulturno-civilizacijskog kruga. Ili kako je sada već davne 1969. godine, sasvim u skladu s tada dominantnim oblikom razumijevanja književne historiografije, pisao Aleksandar Flaker:

„Idealna bi povijest nacionalne književnosti bila ona povijest koja bi prikazujući književnopovijesni proces unutar nacionalne književnosti imala na umu jedinstvo tog procesa unutar većih, nadređenih, nadnacionalnih cjelina, ukazivala na opće književno-povijesne zakonitosti, ali ukazujući na te opće zakonitosti isticala ujedno nacionalne posebnosti ne samo cjelovitoga procesa, nego i svakog književnika i djela ponaosob.“²

Svedena na dio sveukupnih društvenopovijesnih artikulacija kulturne emancipacije nacionalnog kolektiva, ona tada nužno zahtijeva linearno-historijsku koncepciju kojom bi trebala da zasvjedoči kontinualnost tradicije i posebnosti njenih preobražaja u susljednosti historijskog toka. Stoga joj je ideal *nacionalna biblioteka* u kojoj se muzealno sabiru, periodizacijski sistematiziraju i hijerarhijski raspoređuju reprezentativna književna djela neupitnih vrijednosti, nepodložnih korozivnom djelovanju vremena.

Pa čak i u onim za postmodernu karakterističnim i razdjelno važnim procesima raslojavanja stroge normativnosti kanonski kodificirane nacionalne kulture, kada se mnogostrukošću alternativnih kanona „potkopava“ dominantna, institucionalno povlašćena kulturalna metanaracija, bez obzira i na raznovrsne promjene eksplikativnih modela književno-historijske metodologije, metafora nacionalne biblioteke i danas se ukazuje ideologijskim signumom vlasništva nad brižljivo sistematiziranom kulturom, iz čijeg kataloga se izuzima i odstranjuje sve što bi čistotu, uzvišenost

¹ Zdenko Lešić, *Književnost i njena istorija*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1985, str. 184.

² Aleksandar Flaker, *Književne poredbe*, Naprijed, Zagreb, 1969, str. 10.

i luminoznost „nacionalnog duha“ pohranjenog u „svetom kovčežiću“ tradicije moglo potamniti. Tako shvaćena, povijest nacionalne književnosti ukazuje se kao sveto mjesto kulturne memorije, sakralni topos uvijek žive tradicije iz koje prošlost moćno a pritajeno upravlja i uređuje našu budućnost, ali i mjesto gdje se zbiva obrnuti proces rekonstruktivnog čitanja i sakrificiranja prošlosti slijedom novih teorijskih saznanja ili (prikrivenih) ideologijskih reinterpretiranja književnohistorijskoga naslijeđa. U oba slučaja je riječ o tradicionalnom razumijevanju povijesne znanosti koja – kako to obrazlaže Jurij M. Lotman – „pod perom povjesničara dobiva gotovo mističan karakter“ jer „kulturu razumijeva kao uređen prostor“, pa se u činu retrospektivne transformacije haotičnih događaja prošlosti „ono što se dogodilo pokazuje kao jedino moguće, osnovno, povijesno, predodređeno“, mada svemu u osnovi „leži slučajnost koja je pokrivena čitavim slojem proizvoljnih pretpostavaka i kvaziuvjerljivih uzročno-posljedičnih veza“³.

Ali, i u savremenoj teoriji intertekstualnosti dominantan je stav o kompleksnim, dvosmjernim međutekstovnim odnosima tradicije i savremenosti. Slijedom Barthesove definicije da je svaki tekst intertekst i da su u njemu na različite načine i na različitim nivoima između ostalog prisutni i tekstovi ranije kulture, te da je svaki tekst novo tkivo satkano od prošlih citata, Milena Stojanović će naglasiti upravo tu dvosmjernost intertekstualnosti:

„Intertekstualnost je vrlo često dvosmeran proces: stari tekstovi putem interteksta utiču na čitanje novog teksta ali, u isto vreme, i novi tekst uslovljava novo čitanje prototeksta. Vrlo često je ovo čitanje potpuno novo čitanje. Tako tradicija, koja inače u određenoj meri formira nove tekstove, postaje isto tako inovirana savremenim tekstovima.“⁴

Tradicija i periodizacija su temeljni pojmovi oko kojih se već dva stoljeća plete tkanica povijesti književnosti, to su, zapravo, i pojmovi koji

³ Jurij M. Lotman, *Kultura i eksplozija*, prevela Sanja Veršić, Alfa, Zagreb, 1998, str. 24-25.

⁴ Milena Stojanović, *Intertekstualnost i citatnost kao književni postupci*, *Književne teorije XX veka*, Zbornik radova, Institut za književnost i umetnost, Beograd, 2004, str. 224.

bitno određuju prosvjetiteljsko-racionalističko razumijevanje kulture u zapadnoevropskom kulturno-civilizacijskom krugu, uz stalan napor uravnoteženja univerzalnih vrijednosti evropske duhovnosti i njenih partikularnih etnokulturnih artikulacija i taj se napor uravnoteženja suprotnosti nacionalnog i univerzalnog ukazao već u 18. stoljeću, u vremenu napuštanja klasicističke poetike u programskim tekstovima Johana G. Herdera i Wilhelma T. Schlegela i kao binarna opozicija traje sve do danas.

„Nijedan čovjek, nijedna zemlja, nijedan narod, nijedna narodna istorija, nijedna država ne liči na druge. Prema tome, nije jednako ni ono istinito, lijepo i dobro u njima. Ako se to ne istražuje, ako se slijepo uzima neka druga nacija kao obrazac, sve se uguši“, pisao je Herder.⁵

Nasuprot Herderu, Schlegel je upozoravao da se ne može „postati pravi znalac bez univerzalnosti duha, tj. bez one elastičnosti koja nam omogućava da se, zanemarujući lični afinitet, i slijepe navike, uživimo u osobine drugih naroda i epoha”.⁶

Ova binarna opozicija *nacionalno-univerzalno* i u raznolikosti etno-nacionalnih književnopovijesnih artikulacija i u dinamičnoj preobražajnosti akademski institucionalizirane književnoteorijske misli 20. vijeka sve do rasapa teorijskog univerzalizma u postmodernom dobu, interpretirana je uglavnom u obzoru zapadnoevropskog kulturno-civilizacijskog kruga, prihvatajući i kanonizirajući poetička iskustva izvanevropskih kultura nevoljko, tek onda kad bi one svoju različnost ublažile, „pripitomile“ i prilagodile evropski etabliranim obrascima, oblicima i vrijednostima. I povijesti i poetike evropskih nacionalnih književnosti zasnovane su na izvornim načelima sakralne judeo-kršćanske i arapskim svijetom i jezikom posredovane helenske kulture i tradicije kanoniziranih u latinskom srednjovjekovlju iz čije se rezidualne riznice razgranavaju, konstituiraju i kontinuiraju pojedini književnopovijesni nizovi koji uza svu posebnost vlastite sintakse pamte, čuvaju i obnavljaju, ali i preispituju, podrivaju i narušavaju kanonsku gramatiku klasične evropske kulture.

⁵ Citirano prema: Fric Martini, *Istorija nemačke književnosti*, Nolit, Beograd, 1971, str. 276.

⁶ Citirano prema: Zdenko Lešić, *Teorija drame kroz stoljeća*, II, Svjetlost, Sarajevo, 1979, str. 133.

Kontinuiranje dugovječnih, tradicijom uobličjenih artefakata trebalo bi u tom smislu da pokaže postojanje evropski kodificiranih kanona, a s druge strane obrasce i primjere specifične nacionalne poetike, što je čini sakrosanktnom vrijednošću i uvijek prepoznatljivom sastojinom transcendentalno posvećenog „nacionalnog duha.“ Tradicija se, dakle, doživljava kao „sveta povijest“, mitopoetički sakrificij kojim se uspostavlja čvrst i obavezujući sistem koji uz opće, evropskim iskustvima kanonizirane oblike, čuva i ističe posebnosti i izuzetnosti vlastitog identiteta, po kojima se *razlikuje* i *razgraničava* s drugima i tu različenost posvećuje i projektivno sugerira ili nameće tekućoj i budućoj produkciji kao obavezu i amanet predaka. Odnosi se to kako na formalno-strukturalne poetičke oblike, tako i na idejno-semantičke sadržaje etnokulturalnog naslijeđa i pamćenja, na ove druge, naravno, više kad god se povijest književnosti razumijeva kao izraz nacionalnog duha pohranjenog u kolektivnim iskustvima historije.

Povijest književnosti, i povijest kulture uopće, svojevrsan je vid komemoriranja i ponovnog pronalaženja izgubljenog smisla svijeta prošlosti, nastojanje našeg prolaznoga i kontingentnog bića da iz raspršenih fragmenata i izbljedjelih tragova (re)konstruira simboličku sliku kolektivnog identiteta, i tako iznova kontinuiranjem zajedničkih vrijednosti i sadržaja tradicije uspostavi mitsko-ritualnu participaciju povijesti doživljajem „zajedništva onih koji oslušuju“ (Walter Benjamin). Sve su književnopovijesne naracije nepouzdan crteži na pijesku ljudske vremenitosti što ih, osobito na našim liminalnim prostorima susreta različitih kultura, svjetonazora i ideologija, surovost historijskih zbivanja nemilosrdno briše, a svaka ih zajednica iz raspršenih i izbljedjelih tragova i fragmenata iznova imaginira i rekonstruira i tako opet uspostavlja komemorativnu kulturu sjećanja. Na tu krhkost i časovitost naših predstava prošlosti što ih u strahu i od lične, egzistencijalne prolaznosti, i kolektivne propasti i uništenja grozničavo pretačemo u historijsku pripovijest s uvjerenjem da „postoji tajni dogovor bivših pokolenja sa našim“ i da je „nama, kao i svakom prethodnom pokolenju, data u nasleđe izvesna slaba mesijanska snaga na koju prošlost polaže pravo“⁷, upozorio je upravo Walter Benjamin naglašavajući nepouzdanost, ali i nužnost svakog historijskog opisa.

⁷ Walter Benjamin, *Istorijsko-filozofske teze, Eseji*, preveo Milan Tabaković, Nolit, Beograd, 1974, str. 80.

„Istinska slika prošlosti hitro promiče. Prošlost se može zadržati samo kao slika što nepovratno i zakratko prosine u trenutku kad se može spoznati. Jer posredi je nepovratna slika prošlosti, slika što pretila da nestane sa svakom sadašnjošću koja sebe nije shvatila kao ono što je u toj slici intendirano. Radosno poslanje, koje sa grozničavim bilom objavljuje istoričar prošlosti, dolazi iz usta koja, možda, već u trenutku u kome se otvaraju govore u prazninu.“⁸

Tradicionalni oblici povijesti nacionalne književnosti javljaju se kao sastavni i nerazlučiv dio kulturalnih samoreflektiranja, kolektivne kulture sjećanja i traganja za trajnim vrijednostima tradicije čijom se obaveznošću poštovanja prevazilazi doživljaj prolaznosti pojedinačnih sudbina i ove *časovitosti nepovratne slike prošlosti* o kojoj piše Walter Benjamin. Povijest nacionalne književnosti se u pravilu i piše i čita kao svojevrsna romansirana pripovijest pojedinačne egzistencije u potrazi za esencijalnim vrijednostima kolektivnog identiteta, pa je upravo u tom horizontu sociokulturnog razumijevanja književnosti važno prepoznati prije svega posebnosti književnog identiteta stanovite zajednice koje njenu kulturu afirmiraju i čuvaju od zaborava i nestajanja, ne zanemarujući snagu podsvjesne žudnje pojedinca za kolektivnim samodefiniranjem, kako je to opisao Anthony D. Smith:

„Osećanje nacionalnog identiteta je moćno sredstvo za određivanje i lociranje pojedinačnih ja u svetu, kroz prizmu kolektivne ličnosti i njene osobene kulture. Upravo nam zajednička, jedinstvena kultura omogućava da saznamo ‘ko smo mi’ u savremenom svetu. Ponovo otkrivajući tu kulturu, ‘otkrivamo’ sami sebe, ‘autentično lično ja’, ili se bar tako činilo mnogim podvojenim i dezorijentisanim pojedincima koji su morali da se nose sa silnim promenama i neizvesnostima u modernom svetu.“⁹

Ovaj elementarni poriv pripadanja, osjećanja sigurnosti i sudbinske povezanosti sa zavičajnim svijetom i etnosom literarno je sugestivno iskazao Meša Selimović u romanu *Derviš i smrt* kad Hasan nakon žestoke

⁸ Isto, str. 81.

⁹ Anthony D. Smith, *Nacionalni identitet*, preveo s engleskog Slobodan Đorđević, Biblioteka XX vek, Beograd, 1998, str. 34.

provale bijesa u autorefleksivnoj vivisekciji kolektivnog bošnjačkog etnopsihološkog mentaliteta na kraju mističkom metaforom (kap i more) sugerira spokoj zavičajne nerazlučivosti pojedinca i kolektiva, nasuprot transhistorijskoga gubitka identiteta u religijskom univerzalizmu Ahmeda Nurudina:

„A povrh svega moji su i ja sam njihov, kao rijeka i kaplja, i sve ovo što govorim kao da o sebi govorim“¹⁰

veli Hasan za razliku od bezvremenog i bezzavičajnog razumijevanja vjerskog identiteta koji zastupa Ahmed Nurudin:

„Ja nisam bolovao od te istorijske i zavičajne bolesti, budući da sam vjerom vezan za vječnu istinu i široke prostore svijeta.“¹¹

Koncipirana kao preteritna priča, pripovijest nacionalne književnosti, osobito u prvoj fazi samodefiniranja i diferenciranja spram dotad hegemonijskih kultura, imaginira posebnosti svoje poetike, kulturnog i etničkog identiteta u otkriću i otkrovenju predačkoga naslijeđa rekonstruiranog u slici u kojoj se „naglašavaju diferencije prema onome što je izvan, dok se one u unutrašnjosti zanemaruju“.¹² Etabliranje kanonski kodificiranih posebnosti nacionalne književnosti zbiva se kao dio sveukupnih društvenopovijesnih nastojanja stanovite zajednice da se izdvoji i diferencira prema dotad homogenim oblicima šireg kulturnopovijesnog identiteta. „Društveni identitet leži u razlici“, veli Pierre Bourdieu, „a razlika se potvrđuje u onome što je najbliže, što predstavlja najveću prijetnju“ i ova bi konstatacija mogla egzemplarno ilustrirati i procese koji se zbivaju u potonje vrijeme i u južnoslavenskim interliterarnim zajednicama.

Naglašavajući dugovječnost i starinu kontinualnog razvoja i trajnost poetičkih toposa iskušanih u raznolikosti oblikotvornih iskustava, što bi trebalo da posvjedoči i ovjeri unutarnje bogatstvo i osebnost vlastite tradicije, historije i poetike, takva se povijest književnosti neminovno

¹⁰ Meša Selimović, *Derviš i smrt*, Muslimanska književnost XX vijeka, Svjetlost, Sarajevo, 1991, str. 393.

¹¹ Isto, str. 463.

¹² Jan Assmann, *Kulturno pamćenje: Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, s njemačkog preveo Vahidin Preljević, Vrijeme, Zenica, 2005, str. 47.

antagonizira prema drukčijim, prije svega najsirodnijim književnim zajednicama, homogenizirajući svoje sadržaje u kodekse vlastite „kulturalne gramatike“. U konstituiranju i konstruiranju kulturnog i političkog identiteta društva se, naime, antagoniziraju prema drugome a homogeniziraju u sebi, pa se u procesima kanoniziranja vlastite povijesne poetike prigušuje, bahtinovski rečeno, centrifugalna a povlašćuje centripetalna snaga jezika (kulture). A upravo ona tendira „ujednačavanju, zatvaranju sustava, monološkome, zahtijevajući za sebe vladavinu nad jedinom istinom. Ona je moć koja aficira cjelokupan jezični sustav, sili ga na objedinjavanje, pročišćava jezik književnosti udaljujući iz njega sve tragove dijalekata i podjezične elemente“. ¹³ Ovo discipliniranje unutrašnjih različitosti strogim oblicima „pravopisne“ obaveznosti javlja se prije svega u procesima konstituiranja stanovite književne zajednice „smirivanjem tradicijske struje“ u sakrosaktnost kanona koji se ustaljuje u onoj formi „u kojoj je postignuta najviša sadržinska obaveznost i najizraženija formalna utvrđenost“. ¹⁴ Etabilirana kao zakonodavni model eurocentrički ovjerenih obrazaca s varijantama regionalnih sistematizacija prema srodnim jezicima i etnogenetskim korijenima, ona se tada ukazuje kao reduktivni, nerijetko ksenofobijom kontaminirani narativ kojim se naglašava nadmoć vlastite kulturne tradicije.

To je ona vrsta kulturnohistorijskih pripovijesti koje „nadahnjuje snažna ideja da zajednica implicira želju za prisutnošću, želju koja podrazumijeva nostalgiju za vremenom u kojem je (kako se tvrdi) zajednica bila povezana, homogena i harmonična“ ¹⁵ i taj mit o homogenim identitetima ugrađen je u samu osnovu evropski tradiranog „kulturnog fundamentalizma“ (Verena Stolcke ¹⁶), na kojem počivaju i novovjeke etnonacionalne naracije.

„Za razliku od rasizma, ovaj fundamentalizam“, zaključuje David Campbell, „ne organizira narode hijerarhijski, nego ih prostorno

¹³ Renate Lachmann, *Phantasia / Memoria / Rhetorica: Bahtinova karnevalska utopija*, Izabrao i preveo Davor Beganović, Matica hrvatska, Zagreb, 2004, str. 375.

¹⁴ Jan Assmann, o. c., str. 123.

¹⁵ David Campbell, *Nacionalna dekonstrukcija. Nasilje, identitet i pravda u Bosni*, prijevod s engleskoga: Dražen Pehar, Forum Bosnae, Sarajevo, 21/2003, str. 191.

¹⁶ Vidi: Verena Stolcke, *Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe*, *Current Anthropology* 36 (February 1995). Nav. prema: David Campbell, o. c., str. 320.

razdvaja, pri čemu svaka kultura ima svoj prostor, a svi uživaju pravo na razliku, pravo koje je čvrsto obilježeno i koje se čvrsto brani.“¹⁷

Upozoravajući na obnavljanje mitologema o „jezgrojnoj kulturi“ kao biti savremene nacije koja iznova preplavljuje savremeni sociopolitički diskurs o nacionalnom identitetu, Campbell zapravo naglašava da se iza prividnog multikulturalizma *prostorno razdvojenih* kultura „koje uživaju pravo na razliku“ sve češće nazire i pritajena teza esencijalističke teorije o rasno superiornim kulturama „jer je rasno uvijek upleteno u kulturno“.¹⁸

„Svaki narod koji se kao takav vidi u suprotnosti spram drugih naroda nekako se imaginira kao izabran“, istaknuo je Jan Assmann parafrazirajući Maxa Webera i upozoravajući na krajnosti kulturnih samoidentifikacija u procesu oblikovanja „konektivne strukture zajedničkog znanja i slike o sebi koja se, s jedne strane, oslanja na vezanost zajedničkim pravilima i vrijednostima, a koja se, s druge strane, oslanja na sjećanje zajednički nastanjene prošlosti“.¹⁹ Ta metafizička mjera esencijalistički shvaćenog identiteta koja tradiciju posvećuje nebeskim aršinom *izabranosti* u krajnjem ishodu neminovno stigmatizira ili poriče vrijednosti Drugog, u nepomirljivosti nebesko-zemnog maniheizma, što ga je u sonetu *Putnik*, posvećenom Zuki Džumhuru, Skender Kulenović sjajno ironizirao stihovima:

„Krenuo je da vidi kakav je kod drugih pako,
I je li raj drugih, kao kod nas ovako.“

Povijest je (i povijest književnosti, naravno) ipak uvijek „problematična i nepotpuna rekonstrukcija onog čega više nema (...), silovito prisvajanje onog za što znamo da više nije naše“²⁰, ponovno nastanjivanje izgubljene prošlosti u hodočasničkoj potrazi za osjećajem sigurnosti i doživljajem kolektivnog sjećanja, trajanja i produženja u mitskom

¹⁷ David Campbell, o. c., str. 191-192.

¹⁸ Isto, str. 192.

¹⁹ O. c., str. 19.

²⁰ Pierre Nora, *Između Pamćenja i Historije. Problematika mjestâ*. U knjizi: *Kultura pamćenja i historija*, priredile Maja Brkljačić i Sandra Prlenda, Golden marketing i Tehnička knjiga, Zagreb, 2006, str. 24 i 25.

svejedinstvu jezika, svijeta i identiteta. Svaka je, naime, nacionalna kultura, svaki oblik kolektivnog samodefiniranja, pa i povijest nacionalne književnosti, rezultat imaginiranja posebnosti, produkt naknadnoga rekonstruiranja, selektiranja i reprezentacije kulturnog naslijeđa i sjećanja u povijesno promjenljivim obrascima eksplikativnih modela, uz pomoć kojih se često heterogeni, diseminirani, a nerijetko i izmišljeni fragmenti prošlosti²¹ okupljaju u cjelovitu povijesnu priču. A to je upravo ona „čežnja za sistemom“ (Z. Lešić) kojom je prožet svaki napor književnog historičara da u naoko haotičnoj vremensko-prostornoj disperziji književnih tekstova prepozna zakonitosti i vrijednosti stanovite literarne zajednice kako u sinhronijskoj svedenosti kanoniziranih oblika, tako i u kauzalnosti dijahronijskih procesa:

„Uistinu, svaki iole ozbiljniji historičar književnosti vidi kao konačni cilj i domet cijelog svog rada jednu sistematsku ‘istoriju književnosti’, u kojoj će pojedinačne književne pojave biti predstavljene kao ‘karike u lancu’, kao sastavni dijelovi jedne cjeline koja je u stalnom razvoju. Uostalom, upravo je to i smisao koji obično pridajemo pojmu *istorija književnosti*, i upravo je to onaj smisao koji nam i daje za pravo da govorimo o *istoriji* književnosti jedne epohe, jednog naroda ili jedne kulture.“²²

Teorijska misao o povijesti književnosti, naravno, stalno mijenja, osavremenjuje i dopunjuje metodološke osnove i oblike, pa se, uza sve epistemološke promjene kojih smo svjedoci, osobito u zadnjih tridesetak godina, njena postignuća i uvidi ne mogu odbaciti kao potpune zablude, niti je tu vrstu narativnog diskursa moguće ni potrebno do kraja dekonstruirati. Pa čak i u vrijeme posvemašnje sumnje u metanaracije, a povijest književnosti kako rekosmo nesumnjivo jeste jedna od njih, slijedom rasapa univerzalističkih shvaćanja o centralnim i perifernim kulturama,

²¹ Prema Ericu Hobsbawmu, „izmišljenom tradicijom“ se u naknadnoj rekonstrukciji imaginiraju neprekinuti kontinuiteti, a čine je „skupine praksi virtualne ili simboličke prirode kojima se u načelu usvajaju javno ili prešutno prihvaćena pravila čiji je cilj ponavljanjem usaditi određene vrijednosti“. Vidi: Eric Hobsbawm, *Izmišljanje tradicije*. U knjizi: *Kultura pamćenja i historija*, Zagreb, 2006, str. 139.

²² Zdenko Lešić, *Književnost i njena istorija*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1985, str. 172.

kada se instrumentarijem postkolonijalne kritike nadmenoj zakonodavnosti i patrocentričnosti „velikih“ književnosti suprotstavljaju i(li) pridružuju, u bitno interaktivnom procesu, samoosvješćujući nizovi nasiljem historije prigušenih glasova, marginaliziranih kultura i alternativnih kanona, koncepcija povijesti književnosti ima svoj puni i nezamjenjiv značaj i smisao, ali na bitno redefiniranim osnovama, oslobođena zabluda i krajnosti karakterističnih za tradicionalnu preporodno-romantičarsku ekstazu i apoteozu „nacionalnog duha“.

Filološko-pozitivističko nastojanje da se pripovjedi sve ono što se u književnosti jednog naroda *zbivalo od početka do modernog doba* smjenjuje, istina, danas – uz mnoštvo raznovrsnih teorijskih i interpretativnih metoda i strategija – postupak reprezentacije koji „isključuje fresku, široke panoramske slike, umjesto toga usmjeravamo svjetlost na pojedine dijelove, vršimo selektivne zahvate u prošlost i uzimamo reprezentativne uzorke.“²³ Napuštanje strogih konvencija evolucionističke teorije, otkriće izuzetnih mogućnosti intertekstualnih književnopovijesnih preobražaja i saobraženja mimo tradicionalnih vremensko-prostornih stratifikacija književnih činjenica slijedom davnog Curtiusova iskaza da je za literaturu „sva prošlost prisutnost ili bar to može postati“²⁴, nesumnjivo je uvjetovala i drukčije razumijevanje književnopovijesnih naracija. Statičnu koncepciju tradicionalne historije književnosti koja se zasnivala na opisu dijahronijske ulančanosti i stilsko-formacijske susljednosti književnih razdoblja i epoha smjenjuje danas sinhronijska mozaičnost intertekstualne umreženosti teksta kulture u kojem je svaki tekst novo pletivo i mozaik resemantiziranih, obnovljenih i prefiguriranih tragova i elementa prošlih tekstova, međutekst u neprekinutom dijalogu i semiotičkom procesu iluminativne i ilustrativne citatnosti svekolika teksta kulture. A na taj način se u svojevrsnom reafirmiranju, dopunjavanju i osavremenjivanju Curtiusova razumijevanja palimpsestski obnovljive i uvijek živo prisutne književne prošlosti, teorija intertekstualnosti ukazuje kao neprekidni „odnos afirmiranja ili osporavanja, ali odnos u kome se afirmira kontinuitet tradicije, kojim se cijela kultura reaktualizira

²³ Pierre Nora, o. c., str. 24.

²⁴ E. R. Curtius, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, s njemačkog preveo Stjepan Markuš, Zagreb, 1998, str. 23.

spašavajući se od samozaborava ili urušavanja u prostoru i vremenu“.²⁵ Taj dubinski strukturalno-kohezioni zasnov afirmiranja i reaktualiziranja teksta kulture, intertekstualne iluminativne citatnosti, umreženosti i obnovljivosti poetičkih toposa kojima se tradicionalni književnopovijesni opis dijahronijske ulančanosti kontinuiteta pisaca i djela dinamizira i usložnjava, Muhsin Rizvić je u tekstu *Poetika bošnjačke književnosti* naslutio i prepoznao kao „unutarnju genezu i prisno nastavljanje, reflektiranje i obnavljanje u sebi samom, strukturno strujanje duha i ljepote“²⁶ s uvijek živim interkulturalnim prožimanjima poetika Istoka i Zapada i sinhronijskih naporednosti, srodnosti i simbioza sa srpskom i hrvatskom književnošću. Ovako shvaćena, dinamička umreženost intertekstualnosti, mada preferira poetiku afirmiranja, metonimijskih susljednosti i interkulturalnih skladnosti, a zanemaruje poetiku osporavanja i dekonstruiranje etabliranih vrijednosti tradicije, trebalo bi da prevaziđe ograničenja pozitivističke povijesti književnosti, kojoj je i sam Rizvić dao historijski razumljiv obol i hvale vrijedan doprinos. Filološko-pozitivistički koncept historije književnosti i danas, nažalost, anahrono ustrajava na monumentalističkoj koncepciji iluminativno-muzealne reprezentacije nacionalne kulture, pa je u iznova oživjeloj književnohistorijskoj praksi, osobito na južnoslavenskom kulturnom prostoru, teško održiva tvrdnja da bi „periodizacija mogla biti pomalo anakronična tema u vremenu koje svoju prošlost pretvara u postmoderni muzej“.²⁷ I pozitivističko arhiviranje građe i obnova načela kulturnopovijesnih kontinuiteta opet postaju gradivni konstituens savremenih književnohistorijskih naracija, uz naporednu konkurentsku paradigmu koja evolucionističkoj uzastopnosti pretpostavlja poetiku intertekstualne istovremenosti. Uz nesumnjivo naglašene reflekse savremene opozicije mondijalističkih globalizacija i protivnih procesa partikularnih kulturnih artikulacija, ova je obnova tradicionalne književnokritičke prakse posljedica burnim procesima „balkanizacije“ uvjetovanih redefiniranja etno-kulturalnih književnopovijesnih nizova

²⁵ Esad Duraković, *Orijentologija, univerzum sakralnoga teksta*, Tugra, Sarajevo, 2007, str. 45.

²⁶ Muhsin Rizvić, *Poetika bošnjačke književnosti*. U knjizi: *Panorama bošnjačke književnosti*, Ljiljan, Sarajevo, 1994, str. 7.

²⁷ Vladimir Biti, *Periodizacija kao identifikacija*. U knjizi: *Strano tijelo pri/povijesti*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 2000, str. 82.

na nepouzdanjoj mapi južnoslavenskih književnih identiteta. „Danas je čitavo društvo prihvatilo religiju konzerviranja i arhiviranja“, veli Pierre Nora, pa je tu pošast neselektivnog arhiviranja koje se ukazuje svojevrsnom obnovom pozitivističkog gomilanja građe nužno prevazići preobražajem arhivarskog u kulturalno sjećanje, koje kanonizira temeljne topose nacionalne kulture, ali ih uspostavlja na principima dinamičke otvorenosti i mogućnosti neprekidnih dekonstruktivističkih prečitavanja i vrednovanja.

Slijedom svih onih velikih potresa i epistemološkog (s)loma što se u postmodernom dobu javlja svekolikim razbaštinjenjem tradicionalnih kanona oblikovanih u dugovječnoj filozofiji metafizike prisustva, u nekrološko-mrtvozorničkoj atmosferi svakovrsnih „endizama“ i „postizama“, razvlašćenja i rasredištenja demonstracijom raznolikih kritičkih paradigmi, od postkolonijalnih i feminističkih, novohistorijskih i dekonstrukcionističkih, konačno s onim razdjelno važnim promaknućem čitaoca u aktivnog sudionika „proizvodnje značenja“, povijest nacionalne književnosti ne može više računati na tradicijom sakrificiran status najznačajnijeg oblika sistematizacije i tumačenja književnosti. Riječju: rasap univerzalističkih teorija esencijalističke misli radikalizira zahtjeve za poštovanjem različitih čitanja svijeta, razumijevanja, proizvodnje i recepcije teksta kulture u mnogoglasju *mora priča*, polifonih diskurzivnih praksi od kojih više nijedna ne može računati na transcendentno posvećenje. Prividna „pometnja jezika“ u postmodernom dobu „obeženom hermeneutičkom sumnjom u prosvetiteljsko nasleđe pozitivizma, progresa, humanizma i racionalizma“²⁸ ima za posljedicu ovo gubljenje povlašćene književnopovijesne metodologije zasnovane na jedinstvenoj ideji „književnosti“, što u tradicionalnom razumijevanju „zlokobnošću savremenog Vavilona“ izaziva doživljaj blasfemične desakralizacije Umjetnosti:

„Predmet književnih studija je zaista rascepank više nego ikad, sa svojim manjinama i većinama, sa svojim sektama i različitim ideolozima – oni nešto traže: svoje telo, sliku drugog ili sebe, svoju ženskost ili muškost, nacionalni identitet, ideološke konstrukcije...“²⁹,

²⁸ Vladimir Gvozden, *Izazovi savremenih teorija: Nove mogućnosti ili opasan nihilizam?*, u: *Književne teorije XX veka*, Institut za književnost i umetnost, Beograd, 2004, str. 99.

²⁹ Isto, str. 104.

opisuje Vladimir Gvozden književnu sliku postmodernog doba naglašavajući da se „mape sveta nazvanog ‘književnost’ menjaju, ali taj svet nije jedan“³⁰ i da upravo u toj raznolikosti i mnogostrukosti, policentričnosti i polimorfnosti književnih svjetova i teorijsko-interpretativnih postupaka valja i tražiti smisao savremenog teksta kultura. Stoga se povijest nacionalne literature može pojaviti i danas, ali bez one autoritarnosti centralnog, objedinjujućeg teksta iz kojeg se izvode ili u kojeg se slivaju rukavci „nižih“ oblika razumijevanja književnosti. Štaviše, ona tek sada mora računati sa subverzivnom djelatnošću drugih i drugačijih književnokritičkih praksi. Nesumnjivo potrebna, povijest nacionalne književnosti mora danas biti redefinirana u samoj osnovi svojih ciljeva i metoda, pa stoga, kako tvrdi Jürgen Fohrman „nema nikakva razloga za napuštanje projekta povijesti književnosti, može se jedino raditi o tome da se drukčije postavimo prema njezinom konstruktivnom statusu“.³¹ A to onda podrazumijeva preispitivanje nekih njenih kanoniziranih oblika i neprekinut dijalog s recentnim a drukčijim književnokritičkim paradigmatama. Odnosi se to prije svega na odustajanje od dugovječnog i pogubnog razumijevanja i svođenja kulture na jedan od brojnih atributa nacije i u tom smislu svođenja književnosti na homogenu, cjelovitu pripovijest nacionalne ekskluzivnosti i agonalnog sučeljavanja s drugim, naporednim kulturama. To, naravno, ne znači poricanje društvenopovijesne funkcije nacionalne književnosti i njezinog značaja u prirodnom, samoosvješćujućem ogledanju kompleksnih, identitarnih samoidentifikacija. Ali se – danas pogotovo, i u nas – posebno, povijest nacionalne književnosti lahko može i znade pojaviti i u onim anahronim oblicima profanog, ideološko-političkim diktatom do kraja osiromašenog obrasca puke ilustracije nacionalnog identiteta gdje se *nacionalni duh* ukazuje i kao pripovjedač i kao glavni junak svete pripovijesti. A tada se i svaki pokušaj preformulacije književnopovijesne metodologije odbacuje pa „teorijska intervencija može čak uznapredovati do svetogrđa kad povijest književnosti postaje čuvarem bilo nacionalne prošlosti ili tzv. općeljudskih vrijednosti“.³²

³⁰ Isto.

³¹ Citirano prema: Vladimir Biti, *Pojmovnik suvremene književne teorije*, Matica hrvatska, Zagreb, 1997, str. 298.

³² Vladimir Biti, *Povijest književnosti nakon poststrukturalizma*. U knjizi: *Pripitumljavanje drugog: Mehanizam domaće teorije*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1989, str. 157.

Ovako shvaćena historija nacionalne književnosti i danas se piše i doživljava poput priče u kojoj književni historičar, slično antičkom rapsodu, pripovijeda uzbudljivu i svetu povijest rodoslovnog kontinuiranja, čuvanja i prenošenja sakralnih vrijednosti nacionalne kulture što se u dinamici historijskih promjena i iskušenja nadaju kao pročišćeno, kristalizirano povijesno iskustvo kolektivnog duha kome je podređena svaka individualna stvaralačka gesta, čin i djelo. Nisu li se, u tom smislu, preživjeli i prevaziđeni modeli književne historiografije kao *čuvara nacionalne prošlosti* na južnoslavenskim prostorima održali do danas ne samo zbog često spominjanog zakašnjenja teorijske samorefleksije uvjetovanog dugotrajnom ideološkom represijom soc-realističke prakse nego i zbog apsurdnog nadmetanja o dugotrajnosti kulturnocivilizacijskih kontinuiteta kao dokaza nacionalnog prvenstva, starinstva i starosjedilaštva na ovome tlu. To je ona vrsta anahrone, u nas i danas prisutne sakrificirane povijesti koja *kultom mrtvih, svete zemlje i svijetlih grobova* posvećuje zapravo „teritorijalno utemeljen etnicitet kao konstruisani kompleks prostornih i etnokulturalnih faktora identiteta“³³ i time profanost aktuelnog etnonacionalizma utemeljuje na „primordijalnim mitovima etničke odnosno narodne ‘čistote’, ‘izvornosti’, ‘autentičnosti’ itd.“³⁴ A tada se u složenim procesima društvenopovijesnih samoodređenja, u imaginiranju autentične i autohtone etnonacionalne kulturne tradicije brišu svi tragovi „tuđe duhovnosti“, „geografska topografija“ preobražava u svetost „duhovne topografije“, a historijski događaji postaju sakralni toposi nacionalnog izvanvremenoga postojanja.

Opsesivno razumijevanje svekolike kulture kao nedvosmislene ilustracije kontinualnih vremensko-prostornih utemeljenja etno-političkog identiteta, osobito u trenucima rekonfiguracije povijesnih naracija izazvanih dubljim historijskim potresima uzrokuje i ono grčevito nastojanje da se kulturalni raskidi, diskontinuiteti i hijatusi (*floating gap*) kolektivne kulturnomemorijske svijesti ispune folklornim predajama epske tradicije, iznova oživjelim fantazmama nacionalne mitologije, podatne ideološkijskim instrumentalizacijama etno-konfesionalnih samorefleksija. Ovo imaginiranje i iluminiranje monumentalne i slavne prošlosti u

³³ Kristijan Đordano, *Ogledi o interkulturalnoj komunikaciji*, preveli s engleskog i nemačkog Vladislava Gordić i Tomislav Bekić, XX vek, Baograd, 2001, str. 239.

³⁴ O. c., str. 132.

južnoslavenskim književnopovijesnim tekstovima nerijetko se javlja obnovom nacionalno-romantičarske svijesti koja historijskim znanostima nameće obavezu konstruiranja kulturnopovijesnih slika u kojima će se čistota nacionalnog identiteta prepoznati i pripovijediti, imaginirati i rekonstruirati u nedvosmislenoj autentičnosti i autohtonosti starinstva i starosjedilaštva ukorijenjenih u dalekoj prošlosti iz koje se kontinuiraju povijesna misija očuvanja relikvijarnih vrijednosti svete tradicije.³⁵

Uočavajući obnovu anahronih mitologema kao svetih figura etničkog identiteta u novovjekim pseudoznanstvenim balkanskim (hi)storijama i Paul Garde je u knjizi *Život i smrt Jugoslavije* istaknuo da je to retrogradno „prizivanje daleke prošlosti, ponekad stvarne ali i idealizirane, ponekad otvoreno mitske, opća pojava među jugoslavenskim narodima. Vladavina Dušana za Srbe, Tomislava za Hrvate, obje stvarne ali toliko vremenski ograničene, tisućljetni san na koji se pozivaju Slovenci, koji nisu bili svjesni svoje nacije prije 19. stoljeća, stari Iliri za Albance i sporovi oko davnog doseljenja pojedinog naroda na neki teritorij – sve to igra ogromnu ulogu u dokazivanjima kojima se danas koriste“.³⁶

U tom smislu, u posljednjih smo tridesetak godina suočeni i sa obnovom tradicionalnih oblika književnohistorijske nauke podređene

³⁵ O instrumentalizaciji historijske nauke podređene glorifikaciji nacionalne prošlosti na primjerima srpske historiografije 20. vijeka (a zaključci bi mogli važiti za bilo koju balkansku historiografiju) izuzetno kritički je u knjizi *U tradiciji nacionalizma* pisala Olivera Milosavljević, ironijski naglašavajući opasnosti od svođenja historije na isključivost etno-nacionalne pripovijesti: „Nacija mora da ima svoju istoriju; najomiljenija je istorija ‘svoje’ nacije; istorija služi da utemelji naciju u što je moguće dubljoj prošlosti; istorija mora da potvrditi kontinuitet ekskluzivnosti nacije; istorija mora da dokaže ‘karakterna’ svojstva nacije; istorija je ‘odgovorna’ za ‘karakterna’ svojstva nacije; istorija mora da dokaže ‘karakterna’ svojstva ‘drugih’; istorija je ‘odgovorna’ za ‘karakterna’ svojstva ‘drugih’; istorija obezbeđuje ‘prava’ nacije; istorija mora da pokaže da je nacija u pravu... ili – nacija stvara svoju istoriju; nacija oblikuje svojim ‘karakternim’ svojstvima istoriju; nacija ima najljepšu i najekskluzivniju istoriju; nacija je utemeljivač duboke istorije...“ (Olivera Milosavljević, *U tradiciji nacionalizma: ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o „nama“ i „drugima“*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Biblioteka Ogledi, Beograd, 2002, str. 18-19).

³⁶ Paul Garde, *Život i smrt Jugoslavije*, s francuskog preveo Živan Filipi, Ceres – Ziral, Zagreb – Mostar, 1996, str. 184.

ideološkim pregnućima etno-konfesionalnih pripovijesti svedenih na puku ilustraciju političkog identiteta i ti su procesi nesumnjivo prisutni i u novijoj bošnjačkoj književnopovijesnoj nauci i književnosti uopće. Ovakva, do krajnje negativnih konsekvencija dovedena koncepcija historije, pa i historije nacionalne književnosti, odnosno pripovijesti o njoj, što se u pravilu hrani strahom i otporom prema Drugom, uvijek nosi opasnosti da i oni naoko benigni sadržaji i stereotipi o drukčijim kulturnim identitetima i pripovijestima „podivljaju“ i uspostave svojevrsan imago-loški leksikon o suprotstavljenom i neprijateljskom Drugom. A tada se i svekolika dvostoljetna tradicija prosvjetiteljsko-racionalističkog mita o humanističkoj osnovi razvoja i napretka kulture raspada, jer je toliko puta instrumentalizirana ili surovo poreknuta historijskom zbiljom (osobito XX vijeka) a ukazuje ona izrazito negativna spoznaja potrage za identitetom što ju je Abdulah Šarčević pregnantno iznio u rečenici: „Subjekt uspostavlja svoj identitet, u načelu, kada ne čuje hropac svojih žrtava, kada uklanja i najuruje sve drugo.“³⁷

Upravo u tom smislu valja danas razumjeti i onu žestoku demistifikaciju „bestidnog humanizma“ što ju je pred barbarizmom novovjeke historije, tragično obilježene masovnim zločinima holokausta i genocida, izrekao Claude Lévi-Strauss:

„Sve tragedije koje smo doživeli najpre s kolonijalizmom, potom sa fašizmom i najzad sa koncentracionim logorima, nisu ni u opoziciji, ni u kontradikciji sa tobožnjim humanizmom, u obliku u kojem on kod nas opstojava već više vekova, nego čine rekao bih njegov prirodni produžetak.“³⁸

Ni spoznaja da ne postoje čvrsti identiteti, kako ih promovira esencijalistička (primordijalistička) teorija³⁹, nego ih procesualno oblikuju, proizvode i učvršćuju stanoviti centri moći, i sami izloženi zakonitosti

³⁷ Abdulah Šarčević, *Kritika filozofije i teorija moderne*. U knjizi: *Evropska kultura i duhovne znanosti*, Svjetlostkomerc, Sarajevo, 2007, str. 151.

³⁸ Citirano prema: Cvetan Todorov: *Mi i Drugi (Posledice nacionalizma)*, prevela s francuskog M. Zdravković, XX vek, Beograd, 1994, str. 79.

³⁹ To je ona vrsta esencijalističkog razumijevanja etničkih, nacionalnih i kulturalnih grupacija koje inzistira na apriornim istostima i razlikama, o čemu je V. P. Gagnon Jr. zapisao sljedeće: “Takvo isticanje esencijalne ili egzistencijalne naravi pripadnosti grupi

ili pak hirovitosti historijskih zbivanja, ni saznanje o mnogostrukosti, polimorfnosti i nepouzdanosti identitarnih pripadanja i samodefiniranja, ne relativizira, nažalost, osobito na balkanskim prostorima i danas prisutnu rigidnu formu etnocentričke kulture zasnovane na političkoj ideologiji eksterminacije Drugog. Nije li u tom smislu i dvostoljetno poricanje bošnjačke kulturne i etničke samobitnosti, što je neprestanom proizvodnjom raznorodnih tekstova upotpunjavao onaj ogromni kulturalni arhiv i korpus srpsko-hrvatskih naracija kojim se podrivao „izvorni bošnjački identitet bosanskog autohtonog stanovništva“⁴⁰, izraz upravo takvih kolektivnih mistifikacija koje, poričući drugome pravo na kulturnu, vjersku i nacionalnu samobitnost, pravo na vlastitu samorefleksivnu pripovijest, na kraju mu zakonomjerno poriču pravo na postojanje.⁴¹

Tragično iskustvo *lišavanja identiteta* u južnoslavenskim kulturalnim pripovijestima imalo je posebnu dimenziju u slučaju bosanskohercegovačke multikulturalne zajednice, i bošnjačke mikrokulture posebno, pa zato i saznanje o tragičnim razmirjima novovjeke balkanske historije s diluvijalnim političkim projektima istrage Drugog u svim vidovima njegova postojanja legitimira i pravo Bošnjaka na vlastitu pripovijest. Ali i ona upravo danas mora biti lišena svakog oblika ksenofobije i posebno esencijalističkog koncepta identiteta koji drugog podrazumijeva kao historijsku inkarnaciju transcendentalnog principa Zla. Valja, naime, upravo u razumijevanju bosanskih književnih različitosti i sličnosti, kulturnih simbioza i sinkretičnosti vazda imati na umu misao H. G. Gadamera da živjeti znači „iskusiti Drugo i Druge kao Drugo našeg sopstva“ ili Saidovo razumijevanje drugosti kojim je čini se dominantno određeno razumijevanje konstruiranosti kulturnih identiteta u post-modernom dobu:

podrazumijeva da je identifikacija s grupom temeljna vrednota za njene članove te su granice među grupama ili između grupe i izvanjskog svijeta istodobno temeljne i esencijalne granice među nepomirljivim razlikama“ (V. P. Gagnon Jr., *Jedan drugačiji pogled na narav grupa i granica*, s engleskog preveo Ivo Žanić, Erazmus, Zagreb, listopad 1996, br. 18, str. 79).

⁴⁰ Esad Zgodić, *Bošnjačko iskustvo politike. Osmansko doba*, Euromedia, Sarajevo, 1998, str. 420.

⁴¹ Vidi o tome više u knjizi: Norman Cigar, *Uloga srpskih orijentalista u opravdavanju genocida nad muslimanima Balkana*, Institut za izučavanje zločina protiv čovječnosti, Sarajevo, 2000.

„Izgradnja identiteta – jer identitet bilo onaj Orijenta ili Okcidenta, francuski ili britanski kao bjelodano spremište različitih kolektivnih iskustava, *jest napokon izgradnja* – uključuje uspostavljanje suprotnosti i onog drugog čija je zbilja uvijek podvrgnuta neprekinutom tumačenju i reinterpetiranju njihove različitosti od ove naše? Svako razdoblje i društvo iznova stvaraju svoju drugotnost.“⁴²

Zato se i u dugotrajnim, nerijetko žestokim otporima bosanskom i posebno bošnjačkom nacionalnom i kulturnom samodefiniranju uz ostalo lahko mogu otkriti i oni prikriveni ili otvoreni razlozi političko-ideološkog poricanja identiteta u profanoj jednadžbi da je prazan kulturni identitet jednak praznom nacionalnom identitetu, što onda podrazumijeva amnestiranje zla i zločina nad nedefiniranom, kulturalno obezličenom masom pojedinaca. O neminovnosti postojanja i pristajanja na stvarnost različitih kulturalnih naracija, razlozima njihova poricanja i radikalnog dekonstruiranja u ime tobožnjeg globalizma te opasnostima koje proizlaze iz nasilnog lišavanja kolektivnih memorija i identiteta drugih i drugačijih zajednica i grupa zapisao je Herbert C. Kelman sljedeće:

„Sankcionirani masakri postaju mogući kada dođemo do mjere lišavanja bližnjih ljudskih bića identiteta i zajednice. Naime, kada je jedna grupacija ljudi definirana kao takva sasvim u vezi s kategorijom kojoj pripada i kad se sasvim isključi iz ljudske zajednice i porodice, tada se moralne zapreke da se tu grupaciju ne ubija lakše prevazilaze.“⁴³

Poslije svih tragičnih iskustava što su ih Bošnjaci doživjeli u novovjekovnoj historiji 20. stoljeća upravo zbog „lišavanja identiteta i zajednice“ i naglašene islamofobičnosti pojedinih političkih krugova i centara moći savremene Evrope, Kelmanov tekst se doima poput zakašnjelog odjeka davno napisanog i danas aktuelnog upozorenja Suljage Salihagića iz 1940. godine da dok druge dvije bosanske zajednice „našeg trovjernoga

⁴² Edward W. Said, *Orijentalizam*, Pogovor izdanju iz 1995, s engleskog preveo Rešid Hafizović, Svjetlost, Sarajevo, 1999, str. 412.

⁴³ Herbert C. Kelman, *Violence without Moral Restraint: Reflections on the Dehumanization*. Citirano prema: Norman Cigar, o. c., str. 37.

naroda [...] kriju vjersko obilježje pod nacionalno ime, mi ostajemo s našom masom pod vjerskim bajrakom, tako da nas kao vjersku i 'nacionalno neopredjeljenu grupu' stalno prikazuju i napadaju".⁴⁴ A upravo će ovo lišavanje nacionalnog i kulturnog identiteta postati opće mjesto onog razgranatog korpusa književnih, sociopolitičkih i publicističkih tekstova što je neskrivenom ksenofobijom orijentalizma osamdesetih godina 20. vijeka preplavio nacionalistički homogenizirani javni diskurs srpske intelektualne elite stigmatizirajući svaki oblik bošnjačke kulture i tradicije. U romanima Vuka Draškovića, Milorada Pavića i Vojislava Lubarde, pjesmama Rajka Petrova Noge, Matije Bečkovića ili Gojka Đoge, u poplavi popularne kvazihistoriografske beletristike i ksenofobskih orijentalističkih tekstova Dobrice Ćosića i Ljubomira Tadića, Milorada Ekmečića ili Aleksandra Popovića, Darka Tanaskovića illi Miroljuba Jevtića sve više se gnijezdila neskrivena mržnja i odzvanjala ratna retorika kojom se slijedom Miloševićeve kosovske besjede pozivalo na osvetu i odbranu svetosti kosovskog mita „u bitkama i pred bitkama koje nam predstoje“. Ti su tekstovi egzemplarno potvrđivali strategiju orijentalističkih stereotipa koji za posljedicu imaju „apriorno amnestiranje svih i svakovrsnih napora da se uspostavi odnos kulturološkog i civilizacijskog hegemonizma, odnosno ti napori se postavljaju u funkciju pripreme ili opravdanja raznovrsnih oblika borbe protiv nečega što se autoritativno proglašava inferiornim i dekadentnim, civilizacijski nepodobnim, itd.“⁴⁵ Vidljivo je to u obnovi plemensko-epskih nazora o historijskoj krivnji i hereditarnom etno-genetskom grijehu bosanskih muslimana što ih je srpska nacionalistička intelektualna i politička elita u spoju homogeniziranog društvenog nacionalizma i državnog rasizma uporno ponavljala s neskrivenim pozivima na osvetu i „istragu poturica“:

„Oni koji su prihvatili islam“, pisao je Miroljub Jevtić, „izdali su ideju Bosne, prihvatili su osvajače de fakto kao svoju braću i

⁴⁴ Suljaga Salihagić, *Mi bosanskohercegovački Muslimani u krilu jugoslovenske zajednice*, Banja Luka, 1924, citirano prema: Muhamed Hadžijahić, *Od tradicije do identiteta* (geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana), Muslimanska naklada Putokaz, Zagreb, 1990, str. 39.

⁴⁵ Esad Duraković, *Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islamskoga kruga*, Connectum, Sarajevo, 2005, str. 202.

njihove zločine kao svoje. Znači i njihove su ruke uprljane krvlju njihovih predaka.“⁴⁶

Stigmatizacija Bošnjaka izdajničkim konvertitstvom, poricanje bilo kakve kulturno-povijesne posebnosti i historijski zasvjedočene autohtonosti u odnosu na druge južnoslavenske zajednice, orijentalistički stereotipi i ksenofobsko ekskomuniciranje svakog oblika islamske duhovnosti i kulture iz posvećenog hrišćanskog prostora Evrope, sve je to rezultiralo ogromnim korpusom tekstova u kojima je to *razaranja identiteta* zaista imalo sve oznake pripreme za konačan razračun s neprijateljskim Drugim. Tako su za Dobricu Ćosića Muslimani (uz Makedonce i Crnogorce) „proizvodi najreakcionarnije i najbesramnije laži o sebi, odnosno svom identitetu, nepostojećem u istoriji“, oni su „ideološke nakaze“ i „duhovno đubrište kojim je samoupravna ideologija zatrovala jugoslovensko tlo za vekove“⁴⁷. Čitajući danas iznova ove redove natopljene neskrivenim rasizmom, postaje potpuno razumljivo da je Ćosić još 1985. godine glasom svoga junaka-rezonera u romanu *Grešnik* nagovijestio i posvetio zločin i genocid u ime velikih nacionalnih ideala:

„Mali zločini čine se iz koristoljublja i navike, veliki zločini dela su vere i ubeđenja. Samo veliki idealisti čine velike zločine bez kajanja: ideali ih oslobađaju griže savesti.“⁴⁸

Ova Ćosićeva amnestija zločina u ime „viših ideala“ koju on besramnom inverzijom nesumnjivog inspiratora i saučesnika u zločinu cinično potvrđuje i danas poricanjem genocida u Srebrenici⁴⁹ zapravo je radikalna verzija istog onog hegemonističkog diskursa kolonijalne svijesti što ga u romanu *Srce tame* Josepha Conrada izgovara njegov junak:

„Osvajanje tuđe zemlje, što najčešće znači otimačinu od onih sa drugačijom bojom kože ili nešto spljoštenijim nosevima –

⁴⁶ Miroljub Jevtić, *Rezervisti Allahove vojske*, Duga, 9-22. decembar 1989, str. 26.

⁴⁷ Vidi: Dobrica Ćosić, *Promene*, Novi Sad, 1992. Citirano prema: Olivera Milosavljević, o. c., str. 194.

⁴⁸ Dobrica Ćosić, *Grešnik*, BIGZ, Beograd, 1985, str. 21.

⁴⁹ „Pred nama savremenici zbilja se epohalna inverzija jednog istorijskog događaja: laž o srebreničkom genocidu postala je sakralna i globalna istina.“ Dobrica Ćosić, *Demokratske laži o Bosanskom ratu*, Oslobođenje (Sarajevo), 18. 2. 2009, str. 35, tekst prenesen iz lista *Politika* (Beograd) od 6. 2. 2009.

nije baš neka lepota kad se malo bolje pogleda. Tu otimačinu opravdava jedino ideja. Ideja što stoji u njenoj pozadini; ne čak ni sentimentalna pompa, već samo ideja; i nesebična vera u ideju – u nešto što ćemo podići na pijedestal, čemu ćemo se do zemlje pokloniti i prineti žrtvu.“

Neshvatljiv cinizam Ćosićevog ksenofobskog uvjerenja i one Memorandumom SANU projektirane, ostrašćene i osnažene antimuslimanske propagandne kampanje Miloševićeve intelektualne falange, koja je buduće zločine amnestirala obnovom plemenske mržnje i epskog zavjeta „ko se ne osveti taj se ne posveti“⁵⁰, dobit će ubrzo satansku ovjeru genocidnim srebreničkim infernom, ali i onim sistematskim razaranjem sakralnih toposa bošnjačke kulturne tradicije i memorije po kojoj se pouzdano, tiho i rafinirano prepoznajemo, suočeni s nesmiljenim procesima povijesne neminovnosti osipanja, urušavanja, nestajanja. U plamenu spaljene Nacionalne i univerzitetske biblioteke BiH ili Orijentalnog instituta u Sarajevu, u ruševinama Aladže u Foči i Ferhadije u Banjaluci, Hadži Alijine džamije u Počitelju i Careve džamije u Stocu, ali i samostana na Plehanu i banjalučkom Petričevcu ili manastira Žitomislići i Saborne crkve u Mostaru, u porušenim i spaljenim arhivima i knjižnicama, bezistanima i hamamima, rukopisnim rodoslovima i nekrologijima nestaje, iščezava čitav jedan svijet i posljednji tragovi zapisane i nezapisane kulture sjećanja. Pišući o uzrocima i razlozima barbarskog kulturocida, planirane i sistematske kampanje spaljivanja biblioteka, muzeja i arhiva, rušenja džamija i grobalja bosanskih muslimana od strane srpske vojske, a potom i HVO-a, Michael A. Sells je naglasio da je „njihov cilj bio iskorjenjivanje jednog naroda i svih dokaza o kulturi i postojanju tog naroda“⁵¹. Tako se potkraj dvadesetog vijeka obnovom iracionalno-mitskog, plemensko-diluvijalnog zavjeta „osvete Turcima“, kao nerazlučiv dio genocidnog

⁵⁰ Upravo je tu epsko-plemensku formulu „svete osvete“ izgovorio Ratko Mladić nakon što je s četničkim hordama izvršio pokolj u Srebrenici: „Evo nas 11. jula 1995. godine u srpskoj Srebrenici. Uoči još jednog velikoga praznika srpskoga poklanjam srpskom narodu ovaj grad. I napokon, došao je trenutak da se posle bune protiv dahija Turcima osvetimo na ovome prostoru.“

⁵¹ Micheal A. Sells, *Iznevjereni most. Religija i genocid u Bosni*, prijevod na bosanski Zoran Mutić, Sedam, Sarajevo, 2002, str. 19.

projekta, dovršava uništavanje i posljednjih tragova orijentalno-islamske kulture na Balkanu, razaranja koje je započelo u Srbiji u oslobodilačkim ratovima početkom XIX vijeka, a potom – posvećeno epsko-herojskom semantizacijom srpske romantičarske književnosti i ksenofobijom prožete nacionalne historiografije – barbarski obnavljalo i nastavljalo do danas. O pogubnim posljedicama „antiturske hysterije“ u srpskoj romantičarskoj književnosti koja je „iracionalno-mitskom inspiracijom“ kontaminirala srpsku književnost „izvesnim osvetničkim tendencijama, koje njoj inače nisu svojstvene“⁵², Miodrag Popović je u *Istoriji srpske književnosti* napisao i sljedeće i danas tragično aktuelne zaključke:

„Negativna posledica ovog iracionalno-mitskog, dakle, neistorijskog sagledavanja sudbine srpskog naroda pod Turcima biće netrpeljivost prema islamu uopšte. Ona će dovesti do izopćenja istorodnog muhamedanskog stanovništva iz srpske nacije, kao i stvaranje duhovnog i političkog jaza između pravoslavaca i muhamedanaca. Netrpeljivost prema islamu, odnosno prema svemu što podseća na tursku feudalnu vlast u našim krajevima, dovešće do varvarskog uništavanja dragocenih spomenika islamske kulture u Srbiji.“⁵³

Stoga i danas, danas pogotovo, nakon strahovitih iskustava ratnih pustošenja i uništavanja svekolike bošnjačke kulturne tradicije i poricanja bilo kakve kulturne samobitnosti opominjuće i obavezujuće zvuče davno napisana upozorenja Alije Isakovića:

„I danas, četrdeset godina poslije Oslobođenja, Muslimani [Bošnjaci] nemaju urađenu političku historiju, historiju književnosti, historiju novinarstva, historiju društvene misli, historiju umjetnosti, historiju slikarstva, nije još istražen jezik, mitologija, folklor, arhitektura.“⁵⁴

⁵¹ Micheal A. Sells, *Iznevjereni most. Religija i genocid u Bosni*, prijevod na bosanski Zoran Mutić, Sedam, Sarajevo, 2002, str. 19.

⁵² Miodrag Popović, *Istorija srpske književnosti: Romantizam*, knj. II, Treće izdanje, Beograd, 1985, str. 28.

⁵³ Isto, str. 28.

⁵⁴ Alija Isaković, *O „nacionaliziranju“ muslimana*, Globus, Zagreb, 1990, str. 12.

Poput nacionalne biblioteke i enciklopedije, muzeja ili arhiva i povijest nacionalne književnosti je *mjesto pamćenja* u kojem je pohranjen simbolički kapital nacionalne kulture, a kod malih naroda opterećenih osjećanjem nesigurnosti i ugroženosti opstanka i danas ima poseban značaj i povlašćeni kulturalni smisao baš kao i komemorativni toposi i kulturna mjesta hodočašća i sjećanja o kojima piše Pierre Nora:

„Kad neke manjine brane sjećanje koje se očuvalo u tim povlaštenim i ljubomorno čuvanim enklavama, do kraja se razotkriva istina svih mjesta pamćenja: bez komemorativne budnosti povijest bi ih brzo pomela. One su uporišne tačke koje ne bi bilo potrebno podizati da ono što brane nije ugroženo. A da ih historija nije napala s ciljem da ih iskrivi, preobrazi i pretvori u kamen, ne bi niti postali mjesta pamćenja.“⁵⁵

Upravo tu je položen i smisao obnove tradicionalno zasnovanih književnopovijesnih naracija koje u zadnjim desetljećima na južnoslavenskom prostoru postaju dominantan oblik etnonacionalnih samorefleksija. U potpunom rasapu nekad institucionalno koherentne umreženosti i prividne usklađenosti integrativnih i partikularnih sastavnica složenog bosanskohercegovačkog kulturnog identiteta uporno se naglašava, opravdano ili ne, doživljaj neposredne ugroženosti ili nekadašnje prikraćenosti u afirmaciji vlastitog kulturnog identiteta. Na taj način je i Ivan Markešić obrazložio značaj, razloge i smisao obnove ove vrste kulturnopovijesnih naracija kod malih naroda promovirajući *Hrvatsku enciklopediju Bosne i Hercegovine* i to bi obrazloženje isto tako moglo važiti za bošnjačku kulturnu i etničku zajednicu:

„Veliki narodi nemaju potrebe izdavati nacionalne enciklopedije. Njihovu povijest nitko ne može, i ako hoćete, ne smije prešućivati. No, mali, usudio bih se reći ‘džepni’ narodi, kakav je hrvatski u Bosni i Hercegovini, primorani su to uraditi, primorani su izdavati nacionalne enciklopedije, jer su njegovu povijest prešućivali i krivotvorili i još prešućuju i krivotvore.“⁵⁶

⁵⁵ Pierre Nora, o.c. str. 28-29.

⁵⁶ Dr. Ivan Markešić, *Zašto je enciklopedija i hrvatska i bosanska*, Oslobođenje, KUN 30. juli 2009. str. 34.

Uz krajnje oštre sudove o agresivnoj opsjednutosti identitetskih samorealizacija kao tragičnog iskustva poricanja drukčijeg i različitog i potpunog deatribuiranja kulture od mnoštvenosti individualnih i kolektivnih realizacija svođenjem na oskudnost monohromne etnocentričke slike monomanijom vlastitog svijeta i tradicije, valja zato imati na umu da „nije *per se* zla svaka potraga za identitetom, svako osvješenje tradicije“.⁵⁷ A to je onda ono razumijevanje *kulture sjećanja* što se u jednoj zajednici, uz puno poštovanje i vanjskih i unutrašnjih razlika, konkurentskih diskurzivnih praksi, ukazuje u vidu „simboličkog svijeta smisla i tvori jedan zajednički prostor iskustva, očekivanja i djelovanja, koji svojom vezujućom i obavezujućom snagom pruža povjerenje i orijentaciju“.⁵⁸ Konačno, i u postmodernoj kritičkoj misli, uza svu raznolikost teorijskih usmjerenja nesklonih bilo kakvom obliku esencijalističkih metanaracija, u posljednje je vrijeme došlo do obnove zanimanja za povijest književnosti (nagoviještenih već i onim „radikalno tradicionalističkim obratom“ Terrija Eagletona), kako u kulturalnim studijama ili novom historicizmu, tako – i prije svega – u izuzetno razuđenoj postkolonijalnoj kritici u kojoj se sabiru iskustva i Lacanove psihoanalize i Althusserove političke filozofije, imagoloških i kulturalno-antropoloških studija u rasponu od Claudea Lévy-Straussa do Clifforda Geertza, sa onim odlučnim zahtjevom da se na ruševinama dugovječne patrocetričke ideologije zapadnoevropske kulture napokon oslušnu i prepoznaju posebnosti prigušenih glasova donedavno marginaliziranih kultura. Svaka je kultura poseban i dragocjen vid interpretacije svijeta i života zasnovan na normativnim obrascima ustaljenim na kolektivnim iskustvima i sjećanjima, svaka nosi autentične i autohtone vrijednosti u beskonačnoj simultanosti raznolikih etnokulturalnih naracija, ali – isto tako – „kulture zadiru jedna u drugu, u socijalnom smislu one se mešaju i svako od nas nužno pripada većem broju nižih celina – zavisno od svog porekla, profesije, uzrasta – pluralnost kultura ne bi smela ni da nas čudi ni da nas degradira“⁵⁹. Stoga, i danas, svaki književnopovijesni narativ, pa i povijest bošnjačke književnosti nužno mora prepoznati te mnogostrukosti kulturnih prožimanja kojima se obogaćuju posebnosti njenih književno-historijskih artikulacija,

⁵⁷ Vladimir Biti, *Upletanje nerečenog*, Matica hrvatska, Zagreb, 1994, str. 36.

⁵⁸ Jan Assmann, o. c., str. 18.

⁵⁹ Cvetan Todorov, o. c., str. 245.

što ih otkrivamo obazrivo, s punom sviješću da je „zemaljska moć, kao i božanska, uvijek u prvom redu moć nad govorom, uspostavljanje kontrole nad značenjem temeljnih spisa kojima se uređuje društvo i odnosi u njemu (...)“.⁶⁰

Tradicionalno postamentirani pregledi nacionalne književnosti već u samom činu kanoniziranja posebnosti vlastite „kulturalne gramatike“ neminovno se napoređuju i, kako smo vidjeli, nerijetko antagoniziraju spram drugih književnohistorijskih pripovijesti, pa se u tom distingviranju čin samorefleksije književnopovijesnog narativa kao „zemaljske moći nad govorom“ često ukazuje kao moć poricanja drukčije kulturalne interpretacije svijeta i života. Savremeni oblik bošnjačke književne historiografije mora biti oslobođen takve vrste samodefiniranja, upravo zbog negativnog iskustva kojim je prosuđivano i naše književno naslijeđe u dvostoljetnoj tradiciji južnoslavenskih književnopovijesnih istraživanja, sistematiziranja i dioba.

Upravo u tom smislu valja razumjeti i iznova prečitati i ona diskontinuirana, nasiljem historije nerijetko urušena i pobrisana nastojanja da se napokon u mnoštvu priča pripovjedi i bošnjačka književna pripovijest, ali s punom sviješću da ni ona nije niti može biti sebidovoljna, da se javlja u naprednosti s drugim, nerijetko različitim i suprotstavljenim, ali i saobraznim i sličnim književnopovijesnim naracijama, i da je u tom smislu valja depatetizirati i osloboditi „mesijanske snage na koju prošlost polaže pravo“. Njene su prve stranice ispisali Ljubušak i Bašagić, a onda, uz kratkotrajne i stidljive progovore (Mehmed Handžić ili Rizo Ramić, Mehmed Mujezinović ili Hazim Šabanović, Salko Nazečić ili Abdurahman Nametak), a nakon duge i prisilne šutnje i ketmanske samozatajnosti znanstveno utemeljeno dopisivali i sistematizirali Midhat Begić i Muhsin Rizvić, Alija Isaković i Kasim Prohić, Sulejman Grozdanić i Džemal Čehajić, Lamija Hadžiosmanović i Hanifa Kapidžić-Osmanagić, Đenana Buturović i Hatidža Dizdarević, Muhamed Huković i Munib Maglajlić, Husein Bašić i Gordana Muzaferija, Fehim Nametak i Esad Duraković i niz drugih mlađih književnih historičara i kritičara.

Valja, isto tako, naglasiti neodrživost shvaćanja o tamnovilajetskom sudaru nepomirljivih nacionalnih koncepcija što se očigledno ukazuje već

⁶⁰ Dževad Karahasan, *Sjene Vrta, Knjiga vrtova – O jeziku i strahu*, Izdanja Anti-barbarus, Zagreb, 2002, str. 15.

i u samoj činjenici da u onaj najuži, antologijski izbor najsugestivnijih stranica kritičkog razumijevanja naše tradicije i književne savremenosti idu i tekstovi što su ih o bošnjačkim piscima i bošnjačkoj književnosti uopće, kao čistu radost susreta sa ljepotom, u posljednjih pedesetak godina ispisali Radomir Konstantinović i Ivo Frangeš, Nikola Kovač i Ljubica Tomić-Kovač, Radovan Vučković i Radoslav Rotković, Zdenko i Josip Lešić, Dejan Đuričković i Dragomir Gajević ili Risto Trifković, Ivan Lovrenović i Zvonko Kovač, Slobodan Blagojević, Marko Vešović i Stevan Tontić, Vojislav Vujanović i Gradimir Gojer, Marina Katnić-Bakaršić ili Mile Stojić.

Ali, ne može se zanemariti i onaj ogroman broj tekstova u kojima se poricala posebnost bošnjačke književnosti i kulture što se u različitim vidovima srpskih i hrvatskih književnokritičkih prosuđivanja provlači kroz čitavo dvadeseto stoljeće a nerijetko se javlja i danas, uvijek iz izvanestetskih razloga, s neskrivenim animozitetima, osporavanjima ili posvajanjima.

2. Kulturalni arhiv osporavanja i „pripitomljavanja“

„Ni molitvu nam ne priznaju za molitvu
ni kletvu za kletvu“

(Mak Dizdar)

Postoji, naime, i u srpskoj i u hrvatskoj književnoj historiografiji dvojako negativan odnos prema bošnjačkoj književnoj tradiciji i kulturi uopće: s jedne strane odbojnost i u osnovi iracionalno poricanje njene legitimnosti jer je, dijelom, nastajala u vrijeme osmanske imperijalne vlasti, u orijentalno-islamskom kulturno-civilizacijskom krugu, a s druge strane, ako je to stvaralaštvo i prihvaćano kao kulturni fenomen „našeg podneblja“, ono je bilo atribuirano kao marginalan tok ili sušičavi mrtvo-rukavac hrvatske ili srpske književne historije.

Iracionalni otpor i nerazumijevanje fenomena bošnjačke kulture bilo u vidu ksenofobije orijentalizma i ideologijskog diskursa hegemonih kultura, bilo patrocetričkog posvajanja, kulturnog skrbništva i „pripitomljavanja“ Drugog, što je od sredine 19. stoljeća do danas zaposjeo i kancerogeno se razrastao u brojnim i raznovrsnim tekstovima i srpske i hrvatske književne historiografije isključuje svekoliko nasljeđe što je u bošnjačkoj

tradiciji na domaću, bosansku osnovu primilo kalem islamske duhovnosti, kulture i civilizacije, mada je u različitim oblicima to „otomansko kulturno naslijeđe“ asimilirano i u srpskoj i u hrvatskoj književnosti i kulturi. O tome je, prisjetimo se, s puno razumijevanja pisao još Jovan Skerlić ukazujući na nerazumljivo turkofobstvo srpskih pjesnika u čijoj se poeziji, u čudnoj mješavini privlačnosti i odbojnosti, osjeća izuzetno snažna simbioza „slovenske i istočne poezije“.

„Naši pesnici, turkofobi kako se to samo može zamisliti, paradoksalno su postali zaneti poklonici muslimanske poezije. Nekoliko stotina godina robovanja pod jednom istočnjačkom rasom, neposredno susedstvo s muhamedanskim Turcima učinilo je da je Srbima istinska poezija bila mnogo bliža nego Nemcima. Bosanska sevdalijska poezija sa svojom arapskom melodijom i muzikom bila je proizvod te ukrštene slovenske i istočne poezije.“⁶¹

Stotinjak godina kasnije će i Mile Stojić poput Skerlića ukazivati na značaj ovih simbioza i estetskih prožimanja „istočnog i zapadnog diwana“ u poeziji bosansko-hrvatskih pjesnika naglašavajući da će „prostor orijentalnih utjecaja imati značajnoga udjela od Šopovih tematskih okupacija, preko Andrićevih stišanih gnoma, sve do jezičkog ezoterizma Veselka Koromana.“⁶²

Između Skerlićevog i Stojićevog razumijevanja kulturnih simbioza i prepoznavanja vrijednosti orijentalno-islamske tradicije širi se nesumnjivo značajan korpus tekstova u kojima se i u srpskoj i u hrvatskoj književnoj kritici o tom fenomenu piše s uvažavanjem, ali je gotovo u cijelom dvadesetom stoljeću ipak bio dominantan tok i fikcionalnih i nefikcionalnih tekstova prožetih izrazitim resentimanom prema tom svijetu i njegovoj kulturi. Tako se razvio, obnavljao i širio

„negativan i agresivan stav i odnos prema cjelokupnom kulturnom doprinosu i razvoju koji je nastao pod uticajem i kao posljedica penetracije i dugog preovladavanja islamske i

⁶¹ Jovan Skerlić, *Omladina i njena književnost* (1848–1871), *Sabrana dela*, knj. 10, Prosveta, Beograd, 1966, str. 377.

⁶² Mile Stojić, Predgovor antologiji *Iza spuštenijeh trepavica: Hrvatsko pjesništvo XX stoljeća*, Svjetlost, Sarajevo, 1991, str. 21.

osmanske kulture u našim krajevima. Taj stav išao je ponekad tako daleko da je i u pojedinostima i u cjelini negirao svako značenje doprinosa i uticaja orijentalne kulture u razvoju kultura naših naroda, kako u prošlosti, tako i u eventualnoj budućnosti, tj. u smislu mogućeg dijaloga i sinteze, odnosno, prožimanja i susreta tih kultura, smatrajući sve to samo kao mračno doba koje treba što prije zaboraviti.“⁶³

Bio je to onaj i danas prepoznatljiv balkanski oblik orijentalističkog diskursa koji se nerijetko ukazuje kao „histerično grčenje i neprijateljski stav osionog evropeizma za sve što nije prema njegovu uzoru složeno i promišljeno“⁶⁴, pa su sve do sredine šezdesetih godina XX. stoljeća Bošnjaci bili suočeni s dugotrajnim poricanjem nacionalnog i kulturnog identiteta i proglašavani za amorfnu, nekultiviranu i „neopredijeljenu“ masu koja je, navodno, zakasnila da prođe procese nacionalne i kulturne dijageneze. Valja isto tako uočiti i onaj nezanemariv korpus tekstova bošnjačkih autora u kojima se paradigmatičnim obrascima autokolonizatorske svijesti kroz čitavo dvadeseto stoljeće poricala samobitnost vlastite kulture aproprijacijom orijentalističkog diskursa i svojevrsnog etno-kulturalnog samozatajstva, nerijetko iz sasvim profanih merkantilnih razloga i interesa, rjeđe kao istinska traumatična drama identiteta. O tome je još 1936. godine pisao Skender Kulenović u tekstu *Jedna žalost i jedna potreba*, objavljenom u časopisu *Putokaz*:

„Zar kod nas nije bilo pojedinaca koji su usvojili neku nacionalnu koncepciju? Među tim intelektualcima bilo je i takovih koji su te nacionalne orijentacije mijenjali kao košulje, tako reći – preko noći, a što je važno i najvažnije iz čisto karijerističkih razloga [...]. Posljedica je toga bila: stvaranje mišljenja kod neupućenih Hrvata i Srba o Muslimanu kao o nekakvom orijentalnom prevrtljivcu.“⁶⁵

⁶³ Muhamed Filipović, *Uvod u razvoj teorijske misli u Bosni i Hercegovini*, Treći program Radio Sarajeva, br. 3, 1980, str. 485.

⁶⁴ Abdulah Šarčević, o. c., str. 138.

⁶⁵ Skender Kulenović, *Jedna žalost i jedna potreba, Miscelanea, Izabrana djela*, knj. 8, 1983, str. 44.

Naravno, ova samoprezirna autokolonizatorska poricanja vlastite kulture iz „karijerističkih razloga“ prisutna su i danas, s tim što tu samozatajnost današnji protagonisti mimikrijski prikrivaju žabljim dizanjem nogu na potkivanje kvazipoststrukturalističkim kopitom, a istodobno su slijepi i gluhi za groteskna vitlanja buzdohanima i dimiskinjama nacionalnih mejdandžija susjednih, tradicionalno ispisivanih književnih naracija, uz koje pristaju za „obilan sahan pilava“, kako bi to rekao Derviš Sušić.

Dijabolizirana „turskim grijehom“, svedena na razinu subkulturne tamnovilajetske zaturenosti, bošnjačka je književnost na taj način ostala izvan institucionalno organiziranih znanstvenih istraživanja, sistematiziranja i vrednovanja, bilo u posebnostima samostalnih razvojnih tokova i kontinuiteta, bilo u skupnosti i naporednosti bosanskohercegovačkog mozaika i miljea. A sve je to onda uvjetovalo da se slijedom nacional-romantičarskih srpskih i hrvatskih kulturalnih samorefleksija od sredine 19. stoljeća, sasvim u duhu lacanovskog razumijevanja *paradoksa drugosti*, ali nerijetko i mnogo agresivnijeg demoniziranja orijentalno-islamske duhovnosti u konstruiranju vlastitih kulturnih, nacionalnih i konačno političkih identiteta, u srpskoj i hrvatskoj kulturnopovijesnoj imagologiji uspostavi i uporno obnavlja i dopunjava iscrpan katalog orijentalističkih tekstova u kojima se satanizira i isključuje ili podcjenjuje i marginalizira svekoliko kulturnopovijesno naslijeđe bošnjačke (bosanskomuslimanske) tradicije kao „trag jedne nemile i antipatične prošlosti“, kako je to svojevremeno zapisao Jovan Dučić. Zato i onaj ideal sakrosanktnih vrijednosti pohranjenih u luminoznoj *nacionalnoj biblioteci* i u srpskoj i u hrvatskoj (a onda – u obrnutoj slici – i bošnjačkoj) književnopovijesnoj naraciji, osobito u prvoj fazi konstituiranja i konstruiranja vlastitog kulturnog identiteta, prati i ona tamna, opskurna biblioteka, pomno popunjavani orijentalistički „kulturni arhiv“, s obimnim katalogom raznolikih tekstova prevršenih animozitetima, jer, podsjetimo se, „izgradnja identiteta [...] uključuje uspostavljanje suprotnosti ‘onog drugog’ čija je zbilja uvijek podvrgnuta neprekinutom tumačenju i reinterpretiranju njegove različitosti od naše“.⁶⁶

O nerazumijevanjima i posvajanjima bošnjačke književnosti i posljedicama *lišavanja identiteta*, slijedom ranijih tekstova Midhata Begića i Muhsina Rizvića, Muhameda Filipovića i Atifa Purivatre, Alije

⁶⁶ Edward W. Said, *Orijentalizam*, o. c., str. 412.

Isakovića i Mustafe Imamovića, Sulejmana Grozdanića i Fehima Nametka, u novije vrijeme vrlo uvjerljivo su pisali i Esad Duraković, Gordana Muzaferiya i Nihad Agić ili Vedad Spahić i Muhidin Džanko, Hadžem Hajdarević ili Enver Kazaz. Tako je Esad Duraković istaknuo da smo „pred posljednji genocid nad Bošnjacima mogli permanentno pratiti ideološko zasjenjivanje bošnjačke kulturne baštine ispoljeno u poteškoćama na koje su nailazili naučnoistraživački radnici u ovoj oblasti, a zatim i svojevrsnu ideološku agresiju na bošnjačku kulturu i islamsku tradiciju u *cjelini*“⁶⁷. U povodu objavljivanja edicije *Bošnjačka književnost u književnoj kritici* Kazaz je, recimo, u tekstu *Poetika i struktura raskršća i ukrštanja*, sažimajući njihove stavove, ukazao na dugotrajne procese političke instrumentalizacije književne historiografije kojom se delegitimiranjem prava Bošnjaka na vlastitu povijesnu refleksiju na kraju zakonito proizvode genocidni projekti:

„Tokom procesa stogodišnjeg nacionaliziranja muslimana bošnjačka književnost, svojatana od drugih, marginalizirana i potiskivana do stepena književnohistorijske likvidacije, opstajala je zahvaljujući ne samo svojoj samosvojnosti, estetičkoj vertikali, nego i snazi univerzalnih vrijednosti, autentičnoj i humanoj suštini koju je stvaralački iznjedrila u kontekstu krvavog razbojišta i genocidnih političkih projekata prema bošnjačkoj naciji.“⁶⁸

Kazaz će, međutim, kasnije nekritičkom apoteozom upravo onih knjiga i tekstova u kojima je bošnjačka književnost „svojatana od drugih, marginalizirana i potiskivana do stepena književnohistorijske likvidacije“ i u kojima se nerijetko “turskim grijehom“ stigmatizira svekolika bošnjačka kulturna tradicija, i sam previdjeti i tako poduprijeti iznova oživjele procese tih posvajanja, marginaliziranja i potiskivanja.

O neodrživosti predrasuda o kulturno-religijskim „prevjeravanjima“ i, posljedično, opasnostima lišavanja identiteta zbog tog „konvertitstva“, ali i bitnim i složenim procesima akulturacija i kulturalnih prožimanja,

⁶⁷ Esad Duraković, *Andrićevo djelo u tokovima ideologije evrocentrizma, Prolegomena za historiju književnosti orijentalno-islamskoga kruga*, Connectum, Sarajevo, 2005, str. 204.

⁶⁸ Enver Kazaz, *Poetika i struktura raskršća i ukrštanja*. U knjizi: *Morfologija palimpsesta*, Centar za kulturu i obrazovanje, Tešanj, 1999, str. 315.

osjećajući i sam i prednost i mučninu tog iskustva, vrlo je sugestivno pisao i Cvetan Todorov:

„Uviđamo razliku između bića koje ima više kultura, koje se dobro oseća u dvema kulturama, i bića koje je izgubilo kulturu, zaboravilo svoj rodni jezik... Stekavši drugu kulturu nisam bitno promenio svoju početnu situaciju, ali zato gubitak moje jedine kulture vodi osiromašenju, čak i nestanku mog sveta.“⁶⁹

Sasvim bi, naravno, pogrešno bilo izvući zaključke po kojima je orijentalistički diskurs dominantan, magistralni tok srpske ili hrvatske novovjeke književne i kulturne povijesti. To je samo jedan od brojnih vidova literarnopovijesne deskripcije vlastite kulturne posebnosti, ali je za bošnjačko kulturno samoidentificiranje izuzetno važan, osobito u obazrivom i razložnom razumijevanju one vrste političkog imaginiranja balkanskih nacional-identitetskih stereotipa što se anahrono utemeljuju na svetim predajama uzvišenog zatočništva kosovskog mita i, navodno, i danas žive misije „predziđa kršćanstva“ u grotesknom obnavljanju „molitve suprotive Turkom“ i „istrage poturica“. O toj vrsti i danas živih srpsko-hrvatskih „graničarskih“ stereotipa i mitova kojima se potpuno briše razlika između epskog i historijskog svijeta i vremena, književne imaginacije i povijesne zbilje možda ponajbolje, uz brojne tekstove, recimo, Ivana Aralice i Željka Ivankovića ili Darka Tanaskovića i Miroljuba Jevtića svjedoči tekst *Preci kao saborci*⁷⁰ Karadžićevog ministra za kulturu i obrazovanje Ljubomira Zukovića, predratnog profesora usmene književnosti na sarajevskom Filozofskom fakultetu. „S Andrićevim Radislavom“, piše Zuković, „otpočelo je oslobodilačko rvanje s Turcima i poturicama koje traje do dana današnjega“, pa bi mu „sutra, kad se ova naša oslobodilačka borba pobedonosno okonča, valjalo pokraj mosta u Višegradu postaviti spomenik kao prvoj žrtvi bune protiv Turaka i poturica.“⁷¹

Da se ta plemenska žudnja epskog poslanja za „istragom poturica“ obnavlja i nakon stravičnih iskustava srebreničkog genocida anahronom predstavom srpsko-pravoslavne misije u odbrani hrišćanske Evrope pred najezdom islama potvrđuje i tvrdnja Dobrice Ćosića na posthumnoj promociji knjige *Stvaranje Republike Srpske* Nikole Koljevića:

⁶⁹ Cvetan Todorov, *Mi i Drugi*, o. c., str. 246.

⁷⁰ Ljubomir Zuković, *Preci kao saborci*, Javnost, 227/228, 5. 8. 1995.

⁷¹ Isto.

„Srbi su u Bosni boreći se za svoju slobodu opet branili i hrišćansku Evropu od džihadskog islama.“⁷²

Ova graničarska svijest epsko-herojskog zatočništva na bedemu evropske kulture, religije i civilizacije izraz je višestoljetnih antagoniziranja, sukoba i netrpeljivosti kojima su kontaminirane balkanske, orijentalističke književnopovijesne i etnokulturalne naracije, o čemu je vrlo razložno i sugestivno nedavno pisao i Todor Kuljić:

„Sa stanovišta dugih procesa (u kojima se mitizacija taložila u raznim oblicima kulturne svesti, od fresaka do gusala) i posljednje etničko čišćenje je u određenom smislu posredna posledica pomenutog imperijalnog nasleđa i graničarskog mentaliteta. Kod pomenutih mitova treba uočiti napor za radikalnim razgraničavanjem od Osmanskog carstva i strah od islamizacije koji se prevazilazi pojačanim poistovećivanjem sa Zapadom preko vlastitih misionarski rastumačenih ANTE MURALE mitova.“⁷³

Suočeni s latentnom prisutnošću krajinskih *ante murale* mitova što su u zadnjih dvadesetak godina naglašenom islamofobičnošću oživjeli u tekstovima srpsko-hrvatskih književnopovijesnih naracija, ne bismo smjeli zaboraviti da su se i u srpskoj i u hrvatskoj književnoj historiografiji javljali s početka slabašni, ali tim dragocjeniji, a potom sve dominantniji glasovi koji su opominjali na neodrživost tih predrasuda, pogotovo onih koji su rezultat ideologizirane književne imaginacije kojom se demonizirao čitav jedan svijet, njegova religija i kultura. Tako je još 1887. godine Nikola Šumonja u tekstu *Muhamedanstvo i naša književnost*, kojim, uz ostale, istina, započinje nastojanje srpske historiografije u posvajanju bošnjačke književnosti, ali je to i tekst u kojem je autor upozorio na ispraznost orijentalističkog diskursa što se nažalost kao anahron oblik devetnaestovjekovne nacionalističke svijesti održao sve do danas:

„Mnogi književnici naši šezdesetih i sedamdesetih godina“, pisao je Šumonja, „uzimali su sižete svojim pesmama, pripovetkama i drugim radovima iz života potlačene raje u turskom carstvu.

⁷² Dobrica Ćosić, *Demokratske laži o Bosanskom ratu*, o. c., str. 35.

⁷³ Todor Kuljić, *Kultura sećanja: Teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*, Čigoja štampa, Beograd, 2006, str. 194.

Ko je ijole pratio razvijanje tadašnje književnosti, lako će se setiti, kakvim se načinom pisalo o Turcima, o njihovom Alahu, o proroku, o džamijama i o polumesecu, a setiće se također, kako to nije bilo baš ni malo u rukavicama. Kolike samo pesme Zmajeve i Jakšičeve odišu osvetnim gnevom protiv ‘krvoločnih’ i ‘zverskih’ Turaka, a isto to bilo je i u pripovetkama Vladana Đorđevića, dramama Matije Bana i radovima mnogih drugih. (...) Takav način pisanja dostigao je svoj vršak za vreme bosanskohercegovačkoga ustanka, srpsko-turskoga, crnogorsko-turskoga i rusko-turskoga rata. Građe je bilo dosta: valjalo je samo izmisliti kakav strašan događaj, dovesti čitaocu pred oči nekoliko četa Turaka krvavih očiju, s handžarima i dugim puškama, valjalo je ispaliti nekoliko hitaca, saseći – naravno sve na papiru – nekoliko majki i nevine dece, prikazati tamnicu, vešala, pa eto ti gotove krasne pesme, pripovetke, ili već što ti hoćeš, iz života potlačene raje. Posao ne toliko težak, koliko blagorodan.“⁷⁴

Naglašavajući da se „mora priznati, da Muhamedovci nisu bili baš ovako besni i krvožedni, kakvima su ih opisivali pisci, koji ih nikada nisu ni videli“, Šumonja će na kraju istaknuti da s takvim pisanjem treba prestati, pogotovo s agresivnim oblicima „nacionaliziranja Muslimana“, ako ih se u propagandnoj utakmici s Hrvatima hoće privoljeti i integrirati u srpsku književnu i kulturalnu maticu:

„Neki kod nas rado nazivaju bosanske Muhamedovce ‘Srbima vere Muhamedove’. To ne treba, jer nema ni smisla ni celi. Razumeće svaki lako, kako je gotovo nemoguće, da se srpskim imenom nazivaju oni, koji još dobro pamte dane turske slave i nadmoći, oni koji su od malih nogu vaspitani u narodnosti turskoj, jer drukče nije moglo biti. Zato se treba ovoga ostaviti; vreme neka učini svoje, prilike neka sobom donesu, da Muhamedovci sami priznaju, šta su i ko su. A za sada su oni Bošnjaci – i ništa drugo.“⁷⁵

⁷⁴ Nikola Šumonja, *Muhamedanstvo i naša književnost*, Stražilovo, 3, 21 (21. 5. 1887.), str. 335.

⁷⁵ Isto, 3, 22 (28. 5. 1887.), str. 344.

Iste ove procese preobražaja krajinske „antiturske novelistike“ (što je u hrvatskoj preporodnoj književnosti oponašala obrasce usmene epike) u smjeru Starčevićeva pravaškoga programa nacionaliziranja „bosanskih muhamedanaca“ veoma dobro je uočio Milan Marjanović u studiji *Iza Šenoe*⁷⁶, da bi taj preobražaj koji započinje s poezijom Nikole Botića i potom „pseudobosanskom“ novelistikom i romanima Josipa Eugena Tomića, Antun Barac opisao gotovo na identičan način kako je to u srpskoj književnosti učinio Nikola Šumonja:

„Sva hrvatska i srpska književnost u prvoj polovici 19. vijeka, nastala uglavnom kao produženje narodne poezije, izražaj je mržnje protiv Turaka. Dokle je ta mržnja mogla da ide pokazuje najbolje *Smrt Smailage Čengića* i *Gorski vijenac* s njihovom glorifikacijom zajedničkih ubojstava. Hrvatska novelistika pedesetih godina ne priča o drugome nego o Turcima u Slavoniji, Srbiji, Bosni, Kordunu itd. Nigdje se u toj novelistici o Turčinu ne govori kao o čovjeku, već uvijek samo kao zulumčaru.“⁷⁷

„Hajdučko-turska novelistika pedesetih godina svršava se sva sa zahtjevom o istrebljenju Turaka; Botić je protivno od svojih prethodnika i suvremenika ukazao na apsurdnost ovakve mržnje, gdje se zapravo ne radi o pripadnicima različitih naroda, već o pripadnicima istog naroda različitih vjera. Botićeva djela znače u neku ruku likvidaciju književne mode, kad se u literaturi sve crvenilo od turske krvi i kad pisac izvan toga uopće nije znao čega da se prihvati.“⁷⁸

Graničarski *ante murale* mitovi su jedan od temeljnih oblika samo-osvješćujućih etnonacionalnih naracija na južnoslavenskom prostoru, a zapravo su tragična i groteskna inačica imperijalne metapriče o odbrani vječnih vrijednosti transcendentalno posvećene zapadnoevropske civilizacije. Naglašavajući da se uz savremenu viziju Evrope kao zajednice slobodnih naroda, kultura i pojedinaca sve snažnije ukazuje i tendencija „evropskog objedinjavanja na [...] kršćanstvu kao svjetonazoru i

⁷⁶ Milan Marjanović, *Iza Šenoe*, Zadar, 1906.

⁷⁷ Citirano prema: Muhamed Hadžijahić, o. c., str. 123.

⁷⁸ Antun Barac, *Hrvatska književnost od Preporoda do stvaranja Jugoslavije*, knjiga II, književnost pedesetih i šezdesetih godina, JAZU, Zagreb, 1960, str. 131.

ideologiji“, Šaćir Filandra je upozorio da u takvoj „vizuri namjesto protestanata i Jevreja muslimani mogu postati *evropski drugi*“⁷⁹, što bi imalo pogubne posljedice i za Bošnjake:

„Na osnovu takvog stava“, piše Filandra „izrasla je savremena evropski prevlađujuća predstava o islamu kao drugojačnosti, opasnosti, a o Bošnjacima muslimanima kao nečem ‘neevropskom’ unutar Evrope, nečem tuđem i stranom čega se treba osloboditi.“⁸⁰

U tom smislu se i dvostoljetna stigmatizacija Bošnjaka turskim grijehom prevjeravanja i danas uporno obnavlja graničarskim zatočništvom eurocentričke predstave o pogubnom osmanskome kulturnopovijesnom, religijskom i političkom naslijeđu kao *stranom tijelu pripovijesti*: bošnjački su konvertiti „remetilački faktor“ koji i danas sprečava s bosanskim srednjovjekovljem uspostavljene a osmanskome okupacijom prekinute procese evropski globaliziranog prostora „na temelju univerzalnih vrednota kršćanstva interpretiranih na političkoj i umjetničkoj razini, odnosno unificiranih na socijalno-političkoj i ekonomsko-kulturalnoj razini“⁸¹. Ove izrazito predrasudne predstave po kojima je na političkoj razini i danas „osmanska baština opterećenje“ i hereditarni grijeh, jer je „u osmanskoj epohi u velikom stupnju razorena podloga za zajednički politički identitet bosanskog stanovništva“⁸², a osmanskim osvajanjem Bosne „prekinuta nit bosansko-humske kulture koja ju je integrirala u univerzum europskoga srednjovjekovlja“⁸³, zapravo je horska obnova „kristijanocentričkih i eurocentričkih elemenata u Andrićevoj koncepciji (bosanske) kulturne historije“⁸⁴, kako je to povodom Andrićeve doktorske

⁷⁹ Šaćir Filandra, *Bošnjačka politika u XX. stoljeću*, Sejtarija, Sarajevo, 1998, str. 394.

⁸⁰ Isto.

⁸¹ Dubravko Lovrenović, *Povijest est magistra vitae*, Rabic, Sarajevo, 2008, str. 211-212.

⁸² Srećko M. Džaja, *Konfesionalnost i nacionalnost Bosne i Hercegovine. Predemancipacijsko razdoblje 1463-1804*, s njemačkog preveo Ladislav Z. Fišić, 2. popravljeno i dopunjeno izdanje, Ziral, Mostar, 1999, str. 223.

⁸³ Nela Rubić, *Stara hrvatska književnost u Bosni i Hercegovini*, II, Matica hrvatska, Časopis za umjetnost i znanost, Sarajevo, 2001, godina V, br. 21, str. 24.

⁸⁴ Ivan Lovrenović, *Ivo Andrić, paradoks o šutnji*, Novi Izraz, Sarajevo, br. 39, januar – mart 2008, str. 29.

disertacije precizno definirao Ivan Lovrenović. Za razliku od danas sve češćih nekritičkih apoteoza Andrićeve disertacije, Ivan Lovrenović je već u tekstu *Bosanski Andrić* iz 1996. godine naglasio da nije slučajno što Andrić za života „nije dao da se taj tekst ikada prevede s njemačkoga i objavi. Vjerojatno ne stoga što bi mnogo drukčije mislio, već najviše zato što je najbolje od svih znao o kako nevažnom, ne-književnom i bezvrijednom tekstu se radi. U tu vrstu iskamčenih, po volji prilika pisanih tekstova spada i onaj njegov zloglasni elaborat što ga je po nalogu beogradskoga Ministarstva pisao o albanskom pitanju“.⁸⁵

Nekritička obnova Andrićevih *kristijanocentričkih i eurocentričkih shvaćanja* vidljiva je već i u uzgrednim usporedbama Andrićevih stavova izloženih u doktorskoj disertaciji⁸⁶, odbranjenoj 1924. godine u Grazu, s ovim, ali i brojnim drugim historijskim, kulturološko-političkim i književno-povijesnim tekstovima što su se u zadnjih dvadesetak godina pojavili kao paradigmatičan izraz svijesti „preokupirane konstrukcijom nove korisne nacionalne povijesti“.⁸⁷

Valja, međutim, ovdje naglasiti da je u zadnjih dvadesetak godina i „bošnjačka interpretativna zajednica“, *preokupirana konstrukcijom nove korisne nacionalne povijesti*, pa se u rekonstruktivnom prečitavanju prošlosti, uz značajne historiografske tekstove, susrećemo i s nizom znanstveno nepotkrijepljenih nacionalno-historijskih imaginiranja herojske tradicije „na braniku islamske civilizacije“. U svekolikoj intelektualnoj pometnji i konsternaciji izazvanoj ravnodušnom šutnjom Zapada pred

⁸⁵ Ivan Lovrenović, *Bosanski Andrić, Bosna, kraj stoljeća*, Durieux, Zagreb, 1996, str. 126.

⁸⁶ „Od odlučujućeg značaja je to da je Bosnu u najkritičnijem trenutku njenog duhovnog razvoja, u doba kad je previranje duhovnih snaga dostiglo vrhunac, osvojio jedan azijski ratnički narod čije su društvene institucije i običaji značili negaciju svake kršćanske kulture i čija je vera – nastala pod drugim klimatskim i društvenim uslovima i nepodesna za svako prilagođavanje – prekinula duhovni život zemlje, izobličila ga i od tog života načinila nešto sasvim osobeno“, pisao je Ivo Andrić napominjući u bilješki: „Ovo mesto, kao i sva ostala mesta u ovoj raspravi u kojima se govori o uticaju turske vladavine, ne bi trebalo shvatiti kao kritiku islamske kulture kao takve, već jedino kao kritiku onih posledica do kojih je došlo usled njenog prenošenja na hrišćansku, slovensku zemlju.“ (Ivo Andrić, *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, prevod Zoran Konstantinović, Sveske Zadužbine Ive Andrića, god. I, sv. 1, Beograd, jun 1982, str. 51 i 201).

⁸⁷ Todor Kuljić, o. c., str. 8.

obnovom nacionalističkih srpsko-hrvatskih mitova što su kulminirali genocidnim projektima, etničkim čišćenjima i logorima, s intelektualnom i političkom elitom nemoćnom da artikulira moderan, demokratski program, kojemu će i vlastita kultura sjećanja biti lišena rezidualnih odsjaja epske heroike, došlo je i do obnove bošnjačkih *ante murale* mitova, razumijevanja vlastite historijske misije na *serhatu*, u grotesknoj predstavi junačke odbrane ideje islama pred najezdom evropskog kršćanstva. Orijentalistički diskurs kojim jedan tok srpske ili hrvatske historiografije poriče ili stigmatizira bošnjačku književnu tradiciju i historiju uvjetuje, naime, i onu čas pritajenu, čas neskrivenu odbojnost i netrpeljivost u tekstovima bošnjačkih autora prema „mračnom naslijeđu zapadnoevropske kršćanske tradicije“ u daljnjem antagoniziranju kultura, s površnim čitanjem i simplificiranjem postkolonijalne kritike na profanu, u nas tragično zasvjedočenu lokalnu verziju globalnog sukoba civilizacija. Ne treba, međutim, zaboraviti da je radikalnu kritiku imperijalne povijesti i hegemonističkog diskursa zapadnoevropske kršćanske civilizacije u procesima kolektivnog eurocentričkog samodefiniranja antagoniziranjem spram svijeta islama kao „normativnog Drugog“, ali i obrnutih kulturno-religijskih procesa samoidentifikacija dijabolizacijom kršćanske kulture, formulirao upravo niz znanstvenika na Zapadu, o čemu može posvjedočiti i knjiga Tomaža Mastnaka *Križarski mir. Kršćanstvo, muslimanski svijet i zapadni politički poredak*⁸⁸:

„Bitni trenutak u izražavanju samosvjesti kršćanske zajednice“, piše Mastnak, „bila je konstrukcija muslimanskog neprijatelja. Antagonistička razlika između njih i muslimana bila je sastavni element kolektivnog identiteta latinskih kršćana. Djelo tog novog kolektivnog identiteta bio je novi sveti rat protiv tog temeljnog neprijatelja, jer su muslimani predstavljali nevjerništvo kao takvo.“⁸⁹

Mastnak knjigu dovršava gorčinom saznanja da je upravo u tragediji Bosne iznova oživjela (evropskom političkom pristrasnošću ili ravno-

⁸⁸ Naslov izvornika: *Crusading Peace. Christendom, the Muslim World and Western Political Order* by Tomaž Mastnak, University of California Press, Berkley and Los Angeles, California; University of California Press, Ltd., London, England, 2002.

⁸⁹ Tomaž Mastnak, *Križarski mir. Kršćanstvo, muslimanski svijet i zapadni politički poredak*, s engleskog preveo Janko Paravić, Prometej, Zagreb, 2005, str. 124.

dušnošću tolerirana) stoljećima prisutna sakralna naracija o križarskom ratu, artikulirana u jeziku koji tu priču stalno obnavlja i kojoj se stoga i pored svih tragičnih iskustava „kraj još uvijek ne ukazuje na vidiku“:

„Ustrajnost križarskog rata bila je svakako jasna i počiniteljima i žrtvama rata protiv Bosne na kraju XX. stoljeća. I počinitelji i žrtve našli su u jeziku križarskih ratova način za opisivanje svojih ciljeva i svojeg neugodnog položaja. Oni koji su stajali sa strane i promatrali zločine često nisu nalazili riječi kojima bi izrazili besmislenost tog postmodernog križarskog rata ili ga izložili prijekoru. Njihov govor o miru samo je omogućio uspjeh križarskog rata.“⁹⁰

Na sličan način će i Željko Mardešić (Jakov Jukić) u tekstu *Kršćanstvo, kultura i globalizacija* tragično iskustvo imperijalne evropske historije prepoznati u tri susljedna i povezana vida *katoličke globalizacije* (ratničke, kulturne i ideološke) ističući da je već od prvog križarskog rata „mir zazivan zapravo samo među kršćanima radi veće učinkovitosti u ratu protiv onih drugih, muslimana“.⁹¹ Od križarskih ratova – piše Mardešić – koje je „redovito započinjala Crkva, dok su ih države rado dopuštale i podržavale“⁹², preko kolonijalističkih genocidnih pohoda kada je „poslije protjerivanja židovskih i muslimanskih zajednica u domovini došao red na istrebljenje praznovjernih starosjedilaca u prekomorskim kolonijama ... kraljevsko osvajanje mačem i kršćansko širenje križem išli su naporedo, a poslije toga redovito je slijedilo pljačkanje zlata i podizanje baroknih crkava. Najprije je išao rat, a onda kultura tuđinca i osvajača.“⁹³ Pogubne posljedice misionarske djelatnosti protureformacijske crkve, naglašava Mardešić, bile su posebno vidljive u osvajanjima Južne Amerike „nemilosrdnim svjetovnim kolonijalizmom i istodobno prisilnom evangelizacijom novih naroda“.⁹⁴ Tragično iskustvo imperijalne evropske historije čije je ideološko naslijeđe nesumnjivo utjecalo na političku pristrasnost ili

⁹⁰ Isto, str. 347.

⁹¹ Željko Mardešić, *Kršćanstvo, kultura i globalizacija*, Znakovi vremena, Sarajevo, zima 2006, vol. 9, br. 34, str. 30.

⁹² Isto, str. 36.

⁹³ Isto, str. 35.

⁹⁴ Isto, str. 31.

ravnodušnost prema tragediji Bosne i Bošnjaka u posljednjem ratu izazvalo je, ljudski razumljivo, gnjevno, ali i nekritično i jednako pred-rasudno prečitavanje evropske povijesti kao sveopće historije beščašća s karakterističnim stereotipima i generalizacijama kojima se ispisuje svojevrstan imagološki leksikon „evropske truleži“:

„Evropa je kolijevka genocida, urbicida, inkvizicije, križarskih i kolonijalnih, i pljačkaško-osvajačkih ratova, i holokausta, i nacionalizma, i rasizma, i šovinizma, i aparthejda, i stvaranja rezervata, i geta, i enklava, i etničkog čišćenja, i fašizma, i nacizma, i komunizma i boljševizma, i staljinizma, i koncentracionih logora, i Gulaga i Kolimâ, i ispovijedi pred ljudima a ne pred Bogom, kroz tevbu ili istigfar, i ‘komunističke samokritike‘ i ‘drugarske kritike na partijskom sastanku‘.“⁹⁵

Prigušeni, nerijetko traumatični doživljaj izopćenosti i odbačenosti iz „evropske porodice“ zbog islamske osnove u kulturalnoj tkanici bošnjačkog etno-religijskog identiteta, doživljaj što se taložio u podsvjesnoj, *narativno neartikuliranoj* predstavi novovjeke bošnjačke povijesti ukazao se nakon srebreničkog genocida u tekstovima bošnjačkih autora simboličnom i arhetipskom razdjelnicom između dva naoko manihejski antagonizirana svijeta. U suočenju s licemjernim djelovanjem evropskih centara političke moći, koji su ispraznim deklaracijama i rezolucijama prikrivali prešutni pristanak na nestanak jednog etnosa, i autoru ovih redova se nakon Trnopolja i Dretelja, Ahmića i Srebrenica učinilo da se od Francuske revolucije do danas Evropa oblaguje demokratskim principima jednakosti, slobode i bratstva i da je „njihov govor o miru omogućio uspjeh križarskog rata“. Tako se, međutim, znanstveni diskurs teorijski utemeljene kritike orijentalističkih i eurocentričnih strategija, ovjeren tragikom neposrednog iskustva, preobražavao u iracionalne predstave prividno nepomirljivih suprotnosti, ugrađenih, navodno, u samu osnovu i historijskih i religijsko-konfesionalnih identiteta.

„Pretvaranje Španije u jezgro katoličanstva protjerivanjem islama i judaizma Evropa u mediju duha počinje svoje konstituiranje, što pada u doba etabliranja Islama u Bosni. Dok Bosna,

⁹⁵ Mustafa Spahić, *Zadah evropske truhleži; Da, mi smo muslimani II*, Ljiljan, Sarajevo, 1996, str. 112.

preovlađujuće islamska, prima Jevreje pod svoje skute, održavajući katoličanstvo i pravoslavlje, dotle Evropa svoj nastanak duguje uništenju od nje različitih vjera i svjetonazora. To konstituiranje na antiislamskom principu, ne u konfesionalnom već u ontološkom značenju, udaljava Evropu od habitusa bosanskih Muslimana.⁹⁶

„Islamski svijet, zemlje i narodi više su se osvijestili, naučili i politički odredili kroz sudbinu Bosne, nego kroz sve događaje u XX stoljeću. Više je muslimane naučio odnos Zapada prema Bosni nego svi islamski pokreti i napisane knjige u XX stoljeću.“⁹⁷

„Povijesni smisao stradanja bosanskih muslimana Bošnjaka jeste u odbrani bosanskohercegovačke državne posebnosti i islamskog identiteta naroda.“⁹⁸

Ne može se, naravno, poreći učestalost ove vrste bošnjačkih publicističkih, historiografskih i književnopovijesnih tekstova zasnovanih na pojednostavljenim predstavama vjekovne suprotstavljenosti „heretične, polifone i multilateralne Bosne“⁹⁹ kršćanskoj unilateranoj Evropi, ali je apodiktična tvrdnja Dubravka Lovrenovića da su „Bošnjaci najveći dio svoje povijesti hranjeni ideologijom *islamskog antemuralea* prema toj istoj Evropi“ i netačna i neprihvatljiva, jednako stereotipna, a pogotovo zaključak da „tom ofenzivnom ideologijom unitarna muslimansko-bošnjačka elita svoj narod hrani i danas“.¹⁰⁰

Niti je orijentalistički diskurs kristijanocentričnih antemurale mitova jedini i dominantan tok srpskih ili hrvatskih historijskih, kulturalnih i književnopovijesnih tekstova, niti je ideologija antievropskog islamskog

⁹⁶ Šaćir Filandra, *Bosanski Muslimani i Evropa*, u: *Bosna i Hercegovina i Svijet*, Institut za istoriju, Sarajevo, 1996, str. 220-221.

⁹⁷ Mustafa Spahić, *Tri demona zla; Da, mi smo muslimani II*, Ljiljan, Sarajevo, 1996, str. 98.

⁹⁸ Esad Hećimović, *Vrijeme Mehmeda Handžića i naše vrijeme*, Zbornik radova sa znanstvenih skupova o Hadži Mehmedu Handžiću, El-Hidaje – Udruženje uleme BiH, Sarajevo, 1996, str. 111.

⁹⁹ Šaćir Filandra, o. c., str. 221.

¹⁰⁰ Dubravko Lovrenović, o. c., str. 240.

zatočništva temeljni, gradivni konstituens bošnjačke povijesti, kulture i politike. U ružnim historijskim trenucima etno-konfesionalnih antagoniziranja uvijek iznova ožive ovakve političke predrasude i generalizacije kojima se stigmatizira svekolika povijest drukčijih kulturno-civilizacijskih zajednica i previđa ono za svaku kulturu karakteristično bogatstvo i dragocjena raznovrsnost na kojima se zasniva i po kojima se jedino i može prepoznati njena autentičnost. Na toj raznovrsnosti obrazaca, društveno-historijskih i ideološko-političkih stremljenja nesvodivih na jednobojnu sliku statičnog koncepta etničkog identiteta počiva dinamična bosanska historijska zbilja, koja se opire svakoj vrsti isključivih interpretacija, pogotovo radikalnim antagoniziranjem u duhu Lewis-Huntingtonovih teza o neminovnom sukobu civilizacija. Zato je važno i ovdje istaknuti da su u neprekidnim prožimanjima zavičajne slavensko-bosanske pučke kulture i orijentalno-islamske duhovnosti u doba osmanske vladavine, a potom bogatih simbioza s iskustvima evropskog moderniteta što se plodotvorno začinju s kraja 19. vijeka, a zbivaju sve do danas, u traganju za kulturnim, konfesionalnim i etničkim posebnostima „kao južnoslavenski narod između Srba i Hrvata, iskazujući i izvjestan antiturski (ne anti-orijentalni), a kasnije i antiaustrijski (ne protuzapadni) stav i određenje“¹⁰¹ Bošnjaci zapravo podijelili tragičnu krajinsku sudbinu južnoslavenskih naroda uopće. Upravo zato, uza sve proturječnosti kompleksnih kulturno-civilizacijskih razlika, sličnosti ili suprotnosti „bosanskohercegovačka je književnost iznimno privlačan i bogat resurs za imagološka istraživanja [...] napose stoga što bosanski čovjek drugost nije percipirao preko zidova imperijalnih civilizacijskih granica nego ju je živio u najdoslovnijem smislu kao zbiljnost i neposrednost vlastite svakodnevnice“.¹⁰²

U grotesknom krajinskom nadmetanju o izvornoj čistoti i starinstvu naših kulturnih identiteta zaboravlja se da su svi bosanskohercegovački (i južnoslavenski) identiteti rubni, nastali na presjecištima velikih kulturno-civilizacijskih sistema i povijesnih procesa, pa uz njihove nesumnjive i dragocjene posebnosti ne smijemo previdjeti i onu mnoštvenost sin-kretičkih oblika koji se otimaju „higijeniziranju“ nacionalne kulture, lus-

¹⁰¹ Muhsin Rizvić, *Poetika bošnjačke književnosti*, u knjizi: *Panorama bošnjačke književnosti*, Ljiljan, Sarajevo, 1994, str. 24.

¹⁰² Vedad Spahić, *Slika drugog u „Ljetopisu“ Mula Mustafe Bašeskije*, u knjizi: *Prokrustova večernja škola, BosniaArs, Tuzla, 2008, str. 17.*

traciji i egzorcizmu „zlih duhova nemile i antipatične prošlosti“. Stoga i naše razumijevanje bosanskohercegovačke povijesti i kulturne tradicije valja osloboditi pseudomitskih predstava nacionalnog romantizma po kojima smo „zid kršćanstva i mač islama i jezgro bogumilstva, kako smo na granici carstva, religija, civilizacija, Istoka i Zapada, a u stvari samo je u pitanju nedostatak razboritosti i kulturnog nivoa da se izjednače sve religije i da se izjednače svi okupatori kao nosioci hegemonističkih težnji i posljedica“,¹⁰³ da se, dodajmo, uvažavaju svekoliki i raznoliki kulturni obrasci, bez obzira na kojem su valu historijskih gibanja doneseni, asimilirani i prilagođeni. Razložna, davno napisana upozorenja Alije Isakovića o nužnosti demistifikacije bosanskohercegovačke historije u kojoj smo zapravo tragično sudjelovali u međusobnim sukobima „bilo za čestitog cara, bilo za svijetlog sultana, bilo moćnog ćesara“¹⁰⁴ još uvijek nisu našla pravog odjeka u našoj ideologiziranoj, etnocentričkim isključivostima opterećenoj historiografiji. „Čitalac treba kao i uvijek u balkanskoj historiografiji znati da njoj nepristrasnost nije vrlina“¹⁰⁵, upozorio je Eric Hobsbawm na tu znanstvenu nepouzdanost historiografije koja i danas nudi predstave „izmišljene prošlosti“ imaginirane na epskim predajama herojskih podviga žrtvovanja i zatočništva. Paradoksalno je, međutim, da su ti procesi demistifikacije začeti čak i u epskoj pjesmi, kad se umjesto epsko-agonalne heroike i deseteračkih mejdana gdje su Krajišnici simboličko-alegorijske figure i zatočnici *totius Christianitasa* i *vascijelog Islamijeta* ukaže opće iskustvo tragičnog krajinskog postojanja na razmeđima historijskih razbojišta:

„Oj Krajino, krvava haljino!
Ovakva je krvava Krajina:
S krvi ručak, a s krvi večera,
Svak krvave žvače zalogaje
Nigda bijela danka za odmorka.“

(Lički Mustajbeg i Orlanović Mujo)

¹⁰³ Alija Isaković, *Epska tradicija i naša zbilja, Neminovnosti*, Univerzal, Tuzla, 1987, str. 75.

¹⁰⁴ O. c., str. 75.

¹⁰⁵ Eric J. Hobsbawm, *Nacije i nacionalizam, Program, mit, stvarnost*, prijevod Nata Čengić, Novi Liber (Biblioteka Erasmus; IV), Zagreb, 1993, str. 70.

Takvo je, konačno, i ono često citirano pismo koje udbinsko-lički kapetan Mustafaga Hurakalović (epski Mustajbeg Lički) 1684. bosančicom piše harambaši Petru Smiljaniću u kojem mu čestita na nagradi koju je njegovom sinu harambaši Iliji Smiljaniću dodijelio dalmatinski providur Leonardo Foscolo. U pismu ne nalazimo ništa od klišetirane ugladenosti diplomatskog stila, ni od epske retorike vjersko-nacionalne netrpeljivosti, nego se u iluminativnom vidu intertekstualnog citatnog prelijevanja spomenute epske pjesme o Mustajbegu Ličkom i njene epistolarne palimpsestske obnove raskriva puna svijest o bliskosti i zajedničkim korijenima tragično sukobljenih Krajišnika.¹⁰⁶

Tri stotine godina kasnije, opet u fikcionalnom tekstu, u pripovijetki *Kaimija*, Derviš Sušić će u daljnjoj demistifikaciji romantičarsko-nacionalnih vizija prošlosti do kraja dekonstruirati mitsko-legendarne predstave o nacionalno-konfesionalnim mejdanima i junacima što će ih u sugestivnoj stilskoj preregistraciji epskog narativa izreći ne slučajno Budalina Tale, a Skender Kulenović u romanu *Ponornica* burlesknim parodiranjem epskog dvoboja cirkuskih pajaca „Švabe“ i „Turčina“, alegorijskih figura i komičkih maski „dviju carevina-utvara“ nad ambisom bosanske ukletosti, kao i slikom tragičnog ishoda konjskih utrka, koje su se na kraju izmetnule u agonalni sukob „dviju vjera“.

„O istini o junaštvima da i ne govorim, bruka jedna. Eto, jednom, posla mene Lički Mustajbeže da mu gdje u Kotarima otmem dva dobra vola orača. Ja ukradoh dva dobra vola orača. Zajmiše me od mora katane, ali ja, nekako, moleći Boga, umakoh.

¹⁰⁶ „Od nas gospodina Mustafage, kapetana udvinskoga i ličkoga, harambaši Petru Smiljaniću poklon i vele drago i ljubeznivo pozdravljenje kako bratu i prijatelju našem. Čudimo se v.m. da nam nigdir list ne doćo od vas budući s našim ocom prijatelj. Toliko li mislite da mi nismo ništa posli oca vri(d)ni. Molimo v.m. ako ne bude koje oprave, ča smo vam bili pisali da opravite pri gospodinu čeneralu, molimo v.m., *ako ča vidite da ne bude mira dajte nam na glas po prijateljsku skrovito*, molimo v.m. i pozdravljaše vas naša mati i moljavše vas za jednu tursku robinjicu, a ča bude pravo, hocemo vam uslati. Molimo v.m., pozdravite nam od naše strane sina Vašega harambašu Iliju. Čuli smo da je junak na toj krajini. *Bog znade da nam je drago, jere je naš*. I eto mu uslasmo jedno pero sokolovo za č je za nj. Hoće ga nositi prid junaci. I molimo ga za jednu sitnu karabinu, ča znate da tribuje vira moja, hoćemo mu je pošteno jizpraviti. I Bog vas veseli. I molimo vas Ilija da nam ušaljete jednu bocu rakije, ča ćemo se napiti. I da ste veseli, amin“ (Citirano prema: *Krajišnička pisma*. Odabrao i priredio Muhamed Nezirović, Bošnjačka književnost u 100 knjiga, knjiga 5, BZK Preporod, Sarajevo, 2004, str. 245).

Mustajbeg mi daje dukat i ovcu jalovicu. I svoj bih život mirno proživio da guslar za sahan pilava i but ovnovine s Mustajbegove sofre ne ispjeva grdnu lagariju kako sam na svome kulašu iz zemlje Kaurije iznio Ilijinu seku Anđeliju.¹⁰⁷

„Na svojoj vjekovnoj trci pouzjahaće popodne još jednom svoje konje tri vjere, islamska, ortodoksna i katolička, dvije, zapravo, naša ‘turska’ i dvije njihove, koje za nas čine jednu, ‘đaursku’.

‘Naša’ je ostala da strši ovdje kao badrljak prestarjele carevine koja se duboko povukla, a ‘njihova’ je pod čvrstim zaštitnim žezlom svoje, koja se na ovim stranama duboko zajezerila, svojim neviđenim redom u svemu, ali joj se ipak na dnu, sve je više takvih znakova, nešto prijeteći komeša i uspinje, i to od ortodoksa; trke dakle između dviju carevina utvara, jedne koja je sada samo to, i druge, koju teško da će minuti ista sudbina.¹⁰⁸

Ovakvi su primjeri, međutim, izuzetno rijetki pa je dvadesetak godina nakon Isakovićevo­g teksta Nirman Moranjak-Bamburać u tekstu *Poetika i ideologija* na sličan način upozorila da se u našem razumijevanju književne tradicije ništa nije izmijenilo i da umjesto o dobrim i lošim gospodarima valja napokon govoriti o promjeni kulturnih paradigmi i književnih procesa što su se smjenjivali u stoljećima iza nas.

„Kroz povijest Bosne i Hercegovine vidljivo je da smjena kulturnih imperijalnih obrazaca sa sobom donosi i smjenu poetika, tako da bi valjalo upotrijebiti instrumentarij postkolonijalne kritike za nova iščitavanja i instrauriranje rekonstruktivnog govora o kolektivnom identitetu, nasuprot normativnom, koji u ideologijskom smislu ne potura toliko lažnu sliku stvarnosti, koliko se krije iza potvrđivanja jedne stvarnosti.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Derviš Sušić, *Pobune, Izabrana djela*, knj. 2, Oslobođenje, Sarajevo, 1986, str. 61.

¹⁰⁸ Skender Kulenović, *Ponornica*, Muslimanska književnost XX vijeka, knj. XI, Svjetlost, Sarajevo, 1991, str. 351.

¹⁰⁹ Nirman Moranjak-Bamburać, *Ideologija i poetika*, Radovi Filozofskog fakulteta, Sarajevo, 2000, str. 108.

U tom rekonstruktivnom čitanju možda se tragizam bosanskih i južno-slavenskih idiosinkrazija u zrcaljenju podsvjesno-iracionalnih poriva i protivrječnih senzacija odbojnosti i privlačnosti u doživljaju Drugog najlakše može prepoznati u dvjema paradigmatičnim scenama iz Andrićeve pripovijetke *Kod kazana* i dijaloga Tome Galusa i mladog bega Bahtijarevića u romanu *Na Drini ćuprija*, a onda posljedično i u protivrječnim razumijevanjima orijentalističkih stereotipa u djelu Ive Andrića.

U pripovijetki *Kod kazana* Mehmedbeg Biogradlija, „janjičar i istinski ratnik“ koji se „pored rakije (...) truje i makovim zrnevljem koje uzima u madžunu od urmi ili pomorandžine kore“, u profanom, blasfemičnom razumijevanju vlastite kulture svedene na ljepotu čulnog iskustva i uživanja, bogohulno će u ponoćnom razgovoru s fra Markom Krnetom s neskrivenom mržnjom poreći i svaki smisao kršćanske religije i kulture:

„Mračna stvar, krst! Mračno je sve što se krstom krsti! Hiljadu godina mijesite mrak, pa nikad ništa! Ne dižete glavu ispod krsta. To vam je kazna. Vi ste protiv božijeg dara i stvorenja! Šta se može? Kršten narod, nesrećan narod.“¹¹⁰

S druge strane, u romanu *Na Drini ćuprija* Marxov često citirani stav: „Sie können sie nicht vertreten, sie müssen vertreten werden“ (Oni ne mogu sebe predstavljati, oni moraju biti predstavljeni) dobit će našu bosansku inačicu u egzaltiranom stavu Andrićeva Tome Galusa koji, ponesen idejama jugoslavenske nacionalističke omladine, poriče sposobnost i mogućnost znanstvene samospoznaje bošnjačke inteligencije:

„Vi jeste orijentalci, ali se varate kad mislite da ste pozvani da budete orijentalisti. Vi uopšte nemate zvanje ni prave sklonosti za nauku.“¹¹¹

Žestinu Galusova poricanja mogućnosti Bošnjaka da se znanstveno bave vlastitom kulturom i sposobnosti da sami sebe predstavljaju prati potom naratorov zaključak da „oni kao ovaj muslimanski mladić, begovski unuk, nose svoju filozofiju u svojoj krvi, žive i umiru po njoj, ali ne

¹¹⁰ Ivo Andrić, *Kod kazana, Sabrana djela*, knj. VI, Mladost – Prosveta – Državna založba – Svjetlost, Zagreb – Beograd – Ljubljana – Sarajevo, 1967, str. 68.

¹¹¹ Ivo Andrić, *Na Drini ćuprija, Sabrana djela*, knj. I, navedeno izdanje, str. 270.

umeju da je iskažu rečima niti osećaju potrebu za tim“.¹¹² A, zapravo, *prisiljeni na šutnju*, i fra Marko i Bahtijarević su lišeni prava na vlastitu artikulaciju, njima je *oduzeta* mogućnost samoreflektiranja, oni su *osuđeni da budu predstavljeni*.

U Galusovim stavovima i naratorovom komentaru nije, naravno, teško prepoznati gotovo doslovnu parafrazu stereotipa o „karakterologiji bosanskih muhamedovaca“ što su ih, kao sukus „orijentalističkog arhiva“ srpske nacionalromantičarske ideologije druge polovine 19. i prve polovine 20. vijeka, saželi Stojan Novaković i Jovan Cvijić. „Jezik apstrakcije, jezik misli, ono što je, tako reći, u svakom jeziku najlepše, njima je zapečaćeno“¹¹³, pisao je Stojan Novaković, dok su prema Jovanu Cvijiću „bosanski muhamedovci“ nesposobni za modernu naučnu misao jer su zadržali „neki okamenjeni, jamačno srednjovekovni način mišljenja“.¹¹⁴

Književno djelo Ive Andrića danas se sve više ukazuje i razumijeva kao paradigmatično „mjesto gdje se stvara ideologija“, „bojno polje i poprište“ žestokih prečitavanja „tekstualnih tragova prošlosti“ u simplifikiranom razumijevanju retoričkih strategija novog historicizma i kritike orijentalističkog diskursa, s jedne strane, i – s druge strane, tradicionalnog esencijalističkog estetizma koji hipostazom autonomnosti književnog svijeta poriče kontekstualnu i kotekstualnu „kontaminaciju“ književnog teksta ideologijskim sadržajima. A sve to onda posljedično rezultira paralelnim i antagonističkim ritualima demonizacije ili beatifikacije Andrićeva „lika i djela“. Pritom, i jedni i drugi zaboravljaju da, naravno, nema ideologijski nepristrasnih naracija, ali da, isto tako, nema ni „nevinih“ interpretacija i da se u svakoj poetici kulture odvija neprekinuti proces raznolikih tumačenja i „prerađivanja“ povijesnog smisla u mnogoglasju eksplikativnih oblika i retoričkih strategija kojima se, između ostalog, otkriva i „historičnost tekstova“ i „tekstualnost historije“, ali da je i novohistoricistički metod tek jedan od brojnih vidova razumijevanja književnosti, nesvodive na puku ilustraciju ideološki, navodno, monolitne diskurzivne prakse. Isto bi se moglo reći i s romantizmom uspostavljenom

¹¹² O. c., str. 270.

¹¹³ Stojan Novaković, *Balkanska pitanja i manje istorijsko-političke beleške o Balkanskom poluostrvu 1886–1905*, Beograd, 1906, str. 21.

¹¹⁴ Jovan Cvijić, *Govori i članci*, I, Beograd, 1921, str. 260.

predstavom o „estetskoj autonomnosti književnog svijeta“, kao da književni tekst – kako je to istaknula i Nirman Moranjak-Bamburać – ne reflektira ništa iz historijske zbilje:

„Lijepi san o ‘slobodnom geniju’ je samo utopija, jer njegova ‘sloboda’ itekako može poslužiti za različita ideološka oblikovanja, a za oblikovanje nacionalnog identiteta kao nosive ideologeme suvremene povijesti, uvijek i služi.“¹¹⁵

Upravo je u tom smislu u tekstu *Pisac na osami (Upotreba Andrićeve književnosti u ratu u BiH)* Ivo Žanić upozorio na kompleksnost odnosa književne i historijske zbilje u Andrićevom djelu, etičke i estetske saobraznosti i odgovornosti na kojima *jednako* počiva i književni tekst i interpretativni čin:

„Književna je stvarnost autonomna stvarnost, ona postoji unutar vlastitih zakonitosti i živi vlastitim životom, ali ipak nastaje u okviru određene povijesne zbilje i, jednom nastavši, na tu zbilju povratno djeluje, suoblikuje je i dograđuje, među ostalim, i tako što Andrićeve romane i priče čitaju oni koji danas odlučuju o Bosni i Hercegovini i na osnovi njih stvaraju ovakve ili onakve zaključke. Utoliko ‘slučaj Andrić’ uistinu otvara mnoga realna pitanja o odnosu književne i izvanknjiževne stvarnosti, postulatima stvaralačkog postupka, odgovornosti autora za recepciju djela, tendenciji u književnosti i njenoj ideologizaciji, bilo da je provodi sam autor, bilo njegovi zvani i nezvani, dobronamjerni i zlonamjerni tumači.“¹¹⁶

Kritički pristup književnom tekstu u tom smislu i danas nužno zahtijeva kako propitivanje „vrste pređe i načina tkanja“ (V. Šklovski), tako i onih ponornih, polifonih i heteroglosnih procesa proizvodnje ideoloških sadržaja i u činu pisanja i u činu čitanja jer se „svaka literarna činjenica pojavljuje (...) kao rezultanta dviju sila: unutrašnje dinamike strukture i spoljašnje intervencije“.¹¹⁷

¹¹⁵ Nirman Moranjak-Bamburać, *Ideologija i poetika*, o. c., str. 107.

¹¹⁶ Ivo Žanić, *Pisac na osami (Upotreba Andrićeve književnosti u ratu u BiH)*, Erazmus, Časopis za kulturu demokracije, Zagreb, listopad 1996, br. 18, str. 48.

¹¹⁷ Jan Mukaržovski, *Uz češki prevod „Teorije proze“ Viktora Šklovskog*, Književna kritika (Beograd), VI/1975, str. br. 3, str. 67-68.

Raznolikost kritičkih interpretacija Andrićevog književnog teksta ne zasniva se, međutim, samo na kolektivnom horizontu očekivanja ili književnoj kompetenciji interpretativnih zajednica. Interpretativni čin podrazumijeva i individualnu kompetenciju čitanja i razumijevanja *književnog svijeta*, baš kao što su i Andrićevi fikcionalni i nefikcionalni tekstovi, između ostalog, izraz nesumnjivih etno-kulturalnih, ideologijskih i tradicijskih interpretiranja *historijskog svijeta*, ali i individualnog čina transpozicije *životne* u *umjetničku* činjenicu snagom autorske ekspresije i estetske sugestije (ne)podložne nasilju kolektivnih ideoloških naloga, ali i ličnih idiosinkrazija. Značenja književnog teksta ni u činu pisanja ni u činu čitanja ne proizvodi apstraktna, „transcendentalna svijest“ Autora i Čitaoca, književni tekst u svakom novom čitanju otkriva dinamičnu, vazda promjenjivu sliku i individualne i kolektivne ideološke semantizacije društvene zbilje učinkom „unutrašnje dinamike strukture i spoljašnje intervencije“.

Sve ovo upućuje na potrebu smirenijeg razgovora o Andrićevim orijentalističkim nazorima jer se na kraju čak i kod onih književnih znanstvenika koji inače, s pravom, inzistiraju na razlikovanju, ali i uslovljenosti teksta i izvantekstovnih relacija i sadržaja historijske zbilje i estetske imaginacije u konačnom sudu navlas istom retorikom a različitim zaključcima o Andrićevoj „ljubavi“ ili „mržnji“ prema bosanskomuslimanskoj svijetu ta razlika posve pobrisala:

„Usuđujem se izreći da u cjelokupnoj bosanskoj (pa i bošnjačko-muslimanskoj) književnosti nema pisca koji je s takvim rafiniranim suživljavanjem i s takvim ponornim ko-sentimentom razumijevao povijesnu i civilizacijsku sudbinu bosanskih Muslimana, kao Ivo Andrić.“¹¹⁸

„Gotovo da nema književnika u ‘jugoslovenskoj literaturi’ koji je s tolikom odbojnošću i tako mračnim tonovima slikao cijeli jedan narod i njegovu povijest zbog toga što pripada drugom civilizacijskom krugu.“¹¹⁹

¹¹⁸ Ivan Lovrenović, *Bosanski Andrić, Bosna, kraj stoljeća*, Durieux, Zagreb, 1996, str. 127.

¹¹⁹ Esad Duraković, *Andrićevo djelo u tokovima ideologije eurocentrizma*. U knjizi: *Andrić i Bošnjaci*, BZK „Preporod“, Tuzla, 2000, str. 139.

Ovim nepomirljivo suprotstavljenim sudovima o prirodi odnosa prema Bošnjacima u Andrićevom djelu svedenim na psihološko-emocionalne kategorije ljubavi i mržnje, u tekstovima koji, navodno, „prijete“ da budu sažetak homogenih bosanskih „interpretativnih zajednica,“¹²⁰ Zdenko Lešić, sasvim u duhu Saidova orijentalizma, ne amnestirajući, dakle, Andrića od njegovih nesumnjivih orijentalističkih nazora prisutnih, naravno, u njegovim i fikcionalnim i nefikcionalnim tekstovima, istovremeno uključuje lacanovski *paradoks drugosti* (što je u osnovi i Saidova učenja) u kojem u drugome možemo vidjeti obrnutu sliku nas samih:

„Na ovome mjestu“, kaže Lešić, „ne možemo a da se ne sjetimo Andrića i njegovih slika ‘Istoka’ i ‘Istočnjaka’ koje nesumnjivo predstavljaju naš prilog zapadnoeuropskoj tradiciji orijentalizma, s karakterističnom mješavinom odbojnosti i privlačnosti. Ali ovdje moramo dodati da ni u Andrićevim slikama, kao većinom ni u onim tekstovima koje je Said analizirao, nema mjesta za mržnju, kako neki misle, jer se te slike realiziraju upravo kao lacanovski paradoks: slike drugih nas mame, jer vjerujemo da u *drugosti* možemo vidjeti obrnutu sliku nas samih.“¹²¹

Lešićevom u osnovi prihvatljivom ali i nešto pojednostavljenom tumačenju i Lacanova i Saidova, a onda – posljedično – i Andrićeva razumijevanja i predstavljanja drugosti kao benigne, obrnute slike nas samih, valja dodati da nije riječ o racionalnom *vjerovanju* nego *podsvjesnom*, iracionalnom procesu u kojem se ambivalentnim doživljavanjem privlačnosti i odbojnosti uspostavlja svojevrsni kulturalni demonološki arhiv i katalog orijentalističkih slika i predrasuda, koje također ne možemo previdjeti.

¹²⁰ Temeljni stavovi teorije recepcije od Jaussova kolektivnog *horizonta očekivanja*, Iserova *impliciranog čitaoca* i *narativnih strategija* kao sredstva komunikacije, sve do razumijevanja kompleksnih vidova *interpretativnih strategija* i književne kompetencije interpretativnih zajednica Stanley E. Fisha, svedene su danas u nas, nažalost, na profanost ideoloških sadržaja etnonacionalnog razumijevanja *horizonta očekivanja* slijedom konsenzualnog antagoniziranja prema navodno „neprijateljskim“, drukčijim i suprotstavljenim zajednicama.

¹²¹ Zdenko Lešić, *Nova čitanja: Poststrukturalistička čitanka*, Buybook, Sarajevo, 2002, str. 106.

A upravo ta mješavina „odbojnosti“ i „privlačnosti“ nazire se u fra Markovoj obuzetosti strašnom mišlju da „božje i đavolje nije jasno ni pravo podijeljeno“: dok sluša blasfemične riječi Mehmedbega Biogradlije u njegovom liku prepoznaje lik svetitelja što ga je vidio u nekoj rimskoj crkvi:

„Fra Marko bi nehotice podizao pogled sa posla i posmatrao Turčina. Ta zabačena glava, to blijedo lice sa zelenim sjenkama, zapaljene oči, sve ga je podsjećalo na nešto daleko i uzvišeno: na glavu jednog sveca koju je vidio na slici u nekoj od rimskih crkava. Ma koliko da se branio od tog grijeshnog poređenja koje ga je zbunjivalo, ono se vraćalo i nametalo neodoljivo kao napast. To je glava nepoznatog svetitelja, mučenika: isti zanos, isti sjaj očiju i izraz uzvišenog bola. I da napast bude potpuna, ta glava što podsjeća na svetitelja govori, evo nerazumljive, sramotne i bogohulne stvari. Sve to dolazi fra Marku kao ružan san, pun mučnih protivrječnosti.“¹²²

Nije, naravno, teško analizom Andrićeve disertacije i niza sličnih „iskamčenih, po volji prilika pisanih tekstova“ (I. Lovrenović) prepoznati „kakve je još idejne polutante, goleme komplekse pizme i idiosinkrazije nosio u sebi“ ali je važno uočiti kako to kaže Vedad Spahić da „u samoj priči, međutim, loša vanestetika namjera ne difamira funkciju teksta“ jer „tekst (struktura, svijet djela) je ponekad vrlo samosvjestan i posjeduje vlastite odbrambene mehanizme protiv zloupotreba“.¹²³

Sve ovo, čini mi se, obavezuje da napokon napustimo epsko-agonalnu osnovu naših južnoslavenskih književnohistorijskih naracija, da i u kritičkom prečitavanju srpsko-hrvatske orijentalističke skrame što je talože „mrene naših očiju“ (S. Kulenović) valja uvijek imati na umu da smo i mi uvijek nekom drugom Drugi i predmet kolektivnih mistifikacija, stereotipnih viđenja i hereditarnih socio-povijesnih predstava i opterećenja. Zato bi sada bilo sasvim pogrešno u rekonstruktivnom postkolonijalističkom diskursu i prečitavanju praviti i vlastiti katalog opskurne biblioteke orijentalističkih tekstova, valja se zadržati samo na paradigmatičkim obrascima koji svjedoče da se i negativna viđenja i posvajanja bošnjačke

¹²² Ivo Andrić, *Kod kazana*, navedeno izdanje, str. 69.

¹²³ Vedad Spahić, „Hljeb od javorove kore“, u: *Tekst, kontekst, interpretacija*, str. 156-157.

književnosti susreću i danas, gotovo po inerciji naslijeđenih stereotipa koji se smatraju gotovo općim mjestom imagologije.

U prvom slučaju, ilustrirat ćemo to oprečnim zaključcima što ih Dean Duda u knjizi *Priča i putovanje*¹²⁴ izvodi u povodu dva *identična*, apriornim predrasudama opterećena viđenja što ih u svojim putopisima objavljenim nekako istovremeno bilježe anglikanski svećenik Gleig s putovanja po Hrvatskoj (1837) i hrvatski putopisac Matija Mažuranić sa putovanja po Bosni (1839-1840).

Slučaj gospodina Gleiga, anglikanskoga svećenika kojeg su na putovanju po Hrvatskoj pretukli hrvatski seljaci i koji je „po odlasku iz Hrvatske u nekoliko inozemnih novina objavio zapise sa svoga putovanja u kojima navodi kako je stradao od hrvatskih ‘barbarous and rufiaus’¹²⁵ eksplikacijski je dvostruko posredovan. Pozivajući se na prvu reakciju na Gleigov putopis što ju je pod naslovom „Obrana proti klevetnomu jednom nasernutju na Horvate englezkoga putnika Gleiga“ objavio Slovak Dragutin (Karel Georg) Romy,¹²⁶ Dean Duda u pomnoj interpretaciji dekonstruira eurocentričke stereotipe Gleigove i sasvim u duhu Saidove kritike orijentalizma zaključuje: „Za nj su svi isti. Njegova percepcija ne priznaje razlike jer za njih jednostavno nije spremna. (...) Je li njegova grubost posljedica unaprijed stvorene slike ili su mu i hrvatski seljaci dali povoda za nju? Zašto ih doživljava kao barbare i razbojnike?“, pita se autor sugerirajući na kraju Romyjevom usporedbom „engleskog odnosa prema irskim katolicima“ da „Gleig postaje reprezentantom jednoga načina odnosa prema ljudima koji s Hrvatima dijele istu vjeru“.¹²⁷

Sasvim je, međutim, drukčiji Dudin pristup u interpretaciji Mažuranićeva putopisa *Pogled u Bosnu* iz 1842. godine u kojem, kako to predočava Duda, „neobaviješteni putnik putuje iz jednog civilizacijskog ili kulturnog kruga u drugi“, „njegov je itinerer smješten u vjerovatno najopasniji dio onodobne Europe“ i zato na tom putovanju doživljava „pogibelj do pogibelji u nepoznatom svijetu, istodobno *surovom* i

¹²⁴ Dean Duda, *Priča i putovanje: Hrvatski romantičarski putopis kao pripovjedni žanr*, Matica hrvatska, Zagreb, 1998.

¹²⁵ O. c., str. 19.

¹²⁶ Danica, Zagreb, V/1839, br. 35, str. 138-139.

¹²⁷ Dean Duda, o. c., str. 21.

mističnom“ jer se „mentalni stavovi bosanske, točnije *turske* sredine razlikuju od putopišćevih“¹²⁸ (istaknuo E. D.). Na kraju će autor ilustrirajući to putopišćevim sukobom sa djecom, za razliku od Gleigova sukoba sa hrvatskim seljacima, zaključiti da Mažuranićev putopis „ostavlja završni dojam poniženosti kršćanskoga svijeta u Bosni“ pa će zato „svatko tko ima suvislije književno iskustvo steći dobar uvid u bosansku situaciju“, tim više što Mažuranić na kraju donosi i *Različne opaske o Bosni*, „bosanski leksikon“, u kojem „ispisuje stečeno znanje kao niz natuknica o bosanskoj svakodnevnici“.¹²⁹ A da bi taj nedvosmisleno orijentalistički diskurs Dudine interpretacije više negoli i Mažuranićeva putopisa, dobio punu potvrdu u dijaboliziranju „bosanske turske krajine“ on će taj svijet posve „orijentalizirati“ i antagonizirati putopišćevom, kao što je antagonizirao Gleigovo anglikanstvo naspram irskog i hrvatskog katoličanstva:

„Na posljertku, ako itinerarij predstavlja znak, onda je Mažuranićev put po Bosni na prijelazu iz tridesetih u četrdesete godine XIX vijeka zasigurno prava pustolovina, pomalo slična onoj što ju je u Egiptu polovicom stoljeća doživjela nizozemska znanstvenica Alexandrine Tinne, koja je u Kairu živjela orijentalno odjevena s arapskom poslugom i crnačkim robovima, da bi je u ekspediciji na rubu Sahare umorili Tuarezi.“¹³⁰

U drugom slučaju, neodrživost srpsko-hrvatskih posvajanja bošnjačke literature, što se može pratiti stoljeće i po, također je neskriveni oblik lišavanja identiteta, poricanja bošnjačke kulturalne samobitnosti, što je lahko uočiti već uzgrednim citiranjem paradigmatičnih izvoda iz tekstova recimo Jovana Deretića i Slobodana Prosperova Novaka o alhamijado književnosti u kojima se vidi taj silan napor dovijanja kako objasniti neobjašnjivo. Tako Jovan Deretić, obnavljajući Vukovu nacionalromantičarsku tezu o Srbima tri vjerozakona, piše da „multietničnost i multikulturalnost srpske književnosti jesu svojstva kojima ona više nego i jednoj drugoj svojoj osobini duguje svoju asimilatorsku moć“, pa zahvaljujući njoj, pošto je „u tursko doba srpska crkvenoslavenska književnost izgubila nekadašnju kreativnu moć“, tu stvaralačku prazninu

¹²⁸ O. c., str. 160 i 161.

¹²⁹ O. c., str. 160.

¹³⁰ O. c., str. 162.

može da popuni „islamska literatura pisana ili na orijentalnim jezicima ili na domaćem idiomu arapskim pismom (alhamijado literatura) i ćirilicom, katolička franjevačka literatura na domaćim dijalektima i na latinskom, literatura španskih Jevreja Sefarda na jevrejskom idiomu španskog (ladino) i na hebrejskom“.¹³¹

Nasuprot Deretiću, Slobodan Prosperov Novak alhamijado književnost proglašava hrvatskim književnim naslijeđem:

„Tijekom 17. stoljeća u Bosni, ali i u krajevima sjeverno od Save nastao je čitav niz pjesničkih tekstova pisanih arapskim pismom ali na istom onom jeziku što su ga Matija Divković i Bartul Kašić nazivali slovinskim, ilirskim ili bosanskim, dakle na istom onom jeziku na kojem su pisali Ivan Gundulić i Juraj Habdelić, Ivan Tonko Mrnavić i Junije Palmotić“, naglašavajući da je „najpoznatiji među njima svakako Muhamed Uskufi Havaji (!) koji je pisac izuzetno zanimljivog tursko-hrvatskog (!) rječnika koji se zvao Potur Šahdi (!) ili ako to prevedemo na suvremeni jezik Mali novi Turčin po Šahdijevoj metodi (!!!)“.¹³²

Tako kod Prosperova Novaka Hevaji postaje Havaji, tursko-bosanski postaje tursko-hrvatski rječnik, Potur-Šahidija postaje Potur Šahdi, a prijevod *Mali novi Turčin po Šahdijevoj metodi* „novohrvatska“ je inačica jednako karikaturnog „starosrpskog“ prevoda što ga je u tekstu *Srbi Muhamedovci i turska pismenost* 1869. godine „sočinio“ Stojan Novaković: „Kad se Potur-šahidije po tumačenju g. Blau-a na srpski prevede izlazi ‘Poturica po načinu Šahidinu’ tj. nauk za učenje turskoga jezika po Šahidinu načinu.“¹³³

Ovu nekompetentnost Slobodana Prosperova Novaka i bizaran spoj arogancije i ignorancije u njegovom tekstu veoma dobro je uočio i Vedad Spahić: „Književnost se ne može pokrasti a vanznanstveno

¹³¹ Jovan Deretić, *Put srpske književnosti*, Mala biblioteka SKZ, Beograd, 1996, str. 326.

¹³² S. P. Novak, *Povijest hrvatske književnosti*, svezak I, Raspeta domovina, Split, 2004, str. 171 i 172.

¹³³ Stojan Novaković, *Srbi Muhamedovci i turska pismenost*, Glasnik Srpskog učenog društva, Beograd, 1869, str. 238.

motivirane inkluzije se ne mogu spriječiti“, naglašava Spahić i u pomnoj analizi pokazuje da se iza Novakove aproprijacije starije bošnjačke književnosti otkriva zapravo „mizerija neobaviještenosti neprimjerena znanstveniku Novakova imena i ugleda“. ¹³⁴ Isto bi se moglo reći i za način na koji su u hrvatski ili srpski književnopovijesni niz bošnjačku književnost sistematski ili uzgredno u novije vrijeme uključivali Dubravko Jelčić, Krešimir Nemeć ili Božidar Petrać, odnosno Predrag Palavestra, Jovan Deretić ili Staniša Tutnjević. Njihovi su tekstovi nerijetko čudna smjesa neskrivenih orijentalističkih nazora i grotesknog nastojanja „pripitomljavanja“ i adoptiranja bošnjačkih pisaca s providnim obnavljanjem teze o svojevolumnom „opredjeljivanju“ bošnjačkih pisaca čas za srpsku, čas za hrvatsku nacionalnu književnost. Političko nasilje poricanja kulturnog i nacionalnog identiteta Bošnjaka i odricanje mogućnosti vlastitog etnokulturalnog samodefiniranja i predstavljanja što je trajalo sve do sredine šezdesetih godina XX vijeka (pa otud i iznuđeno „opredjeljivanje“ bošnjačkih pisaca za srpsku ili hrvatsku književnost) i danas se koristi kao argument aproprijacije bošnjačke književnosti u tokove hegemonističkih kulturnih matica. Pritom se oni dublji procesi prožimanja literarnih tradicija, što je dragocjena vrijednost prisutna u raznolikim vidovima u svim južnoslavenskim književnostima, zanemaruje a ističe profana, netačna i neodrživa teza da je „muslimanska književnost svoj nacionalni identitet i kvalitet sticala postupno i sa zakašnjenjem, te da je u međuvremenu egzistirala u okviru srpske ili hrvatske književne svijesti“. ¹³⁵

Očiglednost političkih implikacija tih nastojanja „akulturacije“ bošnjačke književnosti uočena je i precizno definirana davne 1900. godine u tekstu *Čemu se imamo nadati?*, objavljenom u časopisu *Bošnjak*:

„Mi Muhamedanci smo ostali po srijedi, i mi smo ona prevaga, koja bi pomakla jezičke na tereziji za onu stranu na koju bismo mi prešli. To dobro znaju Hrvati i Srbi, te oko nas oblijeću, namću nam svaki svoje misli i ideje, a sve pod izlikom pro-

¹³⁴ Vedad Spahić, „*Prušac*“ i *ine književne starine; starija bošnjačka književnost u „Povijesti hrvatske književnosti“ Slobodana Prosperova Novaka*. U knjizi *Prokrustova večernja škola*, Bosnia Ars, Tuzla, 2008, str. 37 i 38.

¹³⁵ Staniša Tutnjević, *Muslimanska književnost na srpskohrvatskom jeziku u odnosu prema srpskoj i hrvatskoj književnosti*, Open Society Institute, Electronic Publishing Program, 1999. <http://rss.archives.ceu.hu/archive/00001055/01/55pdf>, str. 10.

svjete. U tu svrhu je osnovan mostarski ‘Osvit’, neka hrvatska pjevačka društva sa jedne strane, a mostarski ‘Srpski Vjesnik’ i ‘Bos. vila’, ‘Zora’ itd. s druge strane.¹³⁶

Stotinjak godina kasnije će i belgijski slavist Stijn Vervaeet u tekstu *Svoje i tuđe u bosanskohercegovačkoj književnoj periodici (1878–1918)* uočiti tu istu nepouzdanost, relativnost i fluidnost nacionalnog identiteta bosanskih muslimana, „srpskog po Vuku, hrvatskog po Starčeviću, bošnjačkog po Kalaju i Kapetanoviću“, naglašavajući da je za sve ove ideologije i političke koncepcije karakteristično shvatanje da se „muslimanski identitet može uklopiti u identitet koji oni propovedaju, što objašnjava njihove uporne pokušaje nacionaliziranja muslimana, ali i saradnju muslimanskih intelektualaca školovanih po zapadnom sistemu, u hrvatskim i srpskim listovima“.¹³⁷ Stoga će i Vervaeet istaknuti političku instrumentalizaciju onovremene književne periodike i naglašeno nadmetanje u nacionaliziranju muslimanskih pisaca već i samim činom saradništva u hrvatskim ili srpskim listovima:

„Ali, suočeni sa nametljivim svojatanjem muslimana u srpskim i hrvatskim listovima, muslimanski saradnici su se često nalazili u čvrstom ‘bratskom’ zagrljaju njihove nacionalne koncepcije i oni bi pobjegli na drugu stranu, ili se nekako pronalazili u vladinoj koncepciji bošnjaštva.“¹³⁸

O besmislenosti i uzaludnosti tih nastojanja, koja, evo, i danas traju, Rasim Muminović je u tekstu *Povijesnost i nacionalitet* još 1969. godine napisao da se „čovjek ne može opredijeliti za ono što jeste, jer jeste, ali zato se može opredjeljivati za ono što nije [...] ili možda zato što to drugi od njega traže“.¹³⁹ Zato se i danas pred tim nastojanjima asimiliranja bošnjačke književnosti i kulture uopće pseudoznanstvenim argumentima nacionalno-romantičarske književne historiografije koja prirodnom i

¹³⁶ Anonim, *Čemu se imamo nadati?*, Bošnjak, 10/1900, 11, 1, od 15. marta.

¹³⁷ Stijn Vervaeet, *Svoje i tuđe u bosanskohercegovačkoj književnoj periodici (1878–1918)*, u: *Svoj i tuđ. Slika drugog u balkanskim i srednjoevropskim književnostima*, Institut za književnost i umetnost, Beograd, 2006, str. 211.

¹³⁸ Isto, str. 209.

¹³⁹ Rasim Muminović, *Povijesnost i nacionalitet*, Život, Sarajevo, 1969, br. 6-7, str. 61-63.

spontanom prožimanju književnih iskustava i vrijednosti u južnoslavenskoj interliterarnoj zajednici pretpostavlja groteskni čin širenja imperijalnog kulturnog posjeda valja prisjetiti one sjajne demistifikacije srpsko-hrvatskih nacionalističkih impostacija kulturnopovijesnih pripovijesti što ju je davne 1885. godine izrekao Ilarion Ruvarac:

„Da čudne sličnosti i u imenu, i u radu i u sudbini među srpskim Pantom i hrvatskim Antom! Naš Panta je srpski Anta, a njihov je Anta hrvatski okrnjeni Panta, Panta je S(rećko)vić mlađi brat hrvatskom Anti, a Anta S(tarče)vić stariji je brat našem Panti, a čeda i emanacije su istog duha, istog otca i obojica rade isti posao i traže ‘bilja od omraze’ i seju isto seme: seme razdora među srodnom i najbližom braćom, među slovenskim plemenima na jugu – koja su upućena jedno na drugo.“¹⁴⁰

Sve ovo upućuje na zaključak da se i danas čini izuzetno važnim u definiranju statusa i modela izučavanja bošnjačke književnosti, istražujući posebnosti njene poetike, prepoznavati je u onim složenim suodnosima i bosanskohercegovačkog i južnoslavenskog kulturnopovijesnog konteksta kao dinamičnog procesa amalgamiranja i prožimanja raznovrsnih *književnih* odlika i oblika mimo etno-konfesionalnih aproprijacija i atribuiranja, inkluzija i „prevjeravanja“, u komparativnom postupku koji podrazumijeva (konačno i zahtijeva) poštovanje i naporednih, susjednih i drukčijih književnopovijesnih tekstova.

¹⁴⁰ Ilarion Ruvarac, *Prelaz s prikaza na kritiku* [1885]. Citirano prema: Olivera Milosavljević, o. c., str. 21.