

СРЕТАЊЕ РЕЛИГИЈА У АНДРИЋЕВИМ ПРИПОВЕТКАМА

Предраг Јашовић
Универзитет у Новом Пазару

THE MEETING OF RELIGIONS IN ANDRIC'S STORIES

Predrag Jasovic
Novi Pazar University

In this paper we analyze the relation between religion (Christianity, Islam and Judaism), their confrontation, and the results of their intersection. Ivo Andric's narrative products seem ideal because these intersections in his stories can be traced by way of a diachronic understanding of medieval religion (in the stories *The Road of Đerzelez Alia*, *The Bridge on the Žepa*, *In Musafirhana*, *Mustafa Madžar*) in the time of the annexation of Bosnia and Herzegovina (*The Story of Kmet Siman*) which includes the time of World War II (*Buffet „Titanic“*).

Key words: Ivo Andric, short stories, different religions, intersecting religions.

Поред тога што Андрића доживљавамо као јединог нобеловца са говорног подручја дијалеката штокавског говорног подручја, и што га сви својатају, а према сазнањима Горане Раичевић има и оних који га се одричу,¹ неминовно је Андрића разумевати и као изврсног балканолога² (Раичевић 2012:227 – 239), човека који је изузетно добро, не

¹ Тим поводом Горана С. Раичевић о „случају Андрић“, пише: „довољна је само на неком од интернет претраживача поред пишевог имена укуцати нпр. ислам и добиће се огроман број текстова у којима различити аутори тврде да је југословенски, односно, српски нобеловац у свом делу у лошем светлу показао босанске муслимане, као и читава њихову културу наслеђене из исламске отоманске империје“ (Раичевић 2012: 227).

² У прилог томе говори и експлицит: „Кога занимају етничко-народне везе, настанак, раст и трансформације скупинских ентитета, процеси категоризације својега и туђега тај ће у етно културално полиморфном свету Андрићеве прозе наћи изобилје примера и коментара. Разуме се да овакав мултиетнички простор

познавао, већ осећао и преживљавао сва превирања међу народима у Босни и Херцеговини. То посебно потврђује његова докторска дисертација о *Развоју духовног живота у Босни под утицајем турске владавине* коју је одбранио у Грацу 1924. године. У његовом докторату налазимо неколико значајних теза. Прва се тиче његовог става да Турци нису могли донети поробљеним народима у Босни и Херцеговини никакав виши културни садржај и дубљи историјски смисао: „чак ни оном делу Јужних Словена који је прешао на ислам Турци нису могли да донесу неки културни садржај нити неки виши историјски смисао; хришћански део поданика, међутим, њихова владавина довела је до губитка обичаја и до назатка у сваком погледу“ (Андрић 2009: 56). То свакако, не значи да Андрић одриче Турцима вредност њихове културе, већ истиче да те вредности ни у ком случају нису могле бити прогресивне за поробљене народе у БиХ.

Друга теза се тиче става да „ко је желео да трајно сачува посед и позицију власти везану за посед, а заједно стим и привилегије, морао је на крају да пређе у ислам“ (Андрић 2009: 33). Дакле, они који су се определили за „царство земаљско“, они су направили дефинитиван раскид са „царством небеским“, како би сачували своју евентуалну материјалну превласт. То непосредно казује да је Андрић свој став фундирао на основама народне хришћанске традиције. Андрић у том опредељењу проналази и корене верског фанатизма: „ислам је код Турака био *Lebensinhalt* и *Lebenszweck*. Код истурчених бошњака новопримљена вера се такође претварала врло брзо у дубок и искрен фанатизам, тим лакше што се уз нову веру везао земаљски интерес и опстанак. Свој привилегисани положај муслиман је бранио не само оружјем и влашћу, него је и с неба свлачио разлоге који су му помагали да га учврсти (Андрић 2009: 12). Ту је садржана суштина сукоба између Бошњака и хришћана у Босни. Због тога Андрић Босну често назива *несрећном*, *мрачном*, и *тужном*. Без обзира што је Босна добрим делом примила ислам, иако је било и оних који су помагали Босну, као везир Јусуф Ибрахим, ипак није могла бити срећна. У представљеном свету приповетке, везир је тога свестан: „мислио је на далеку брдовиту и мрачну земљу Босну (одувек му је у помисли на Босну било нечег мрачног!) коју ни сама *светлост ислама није могла него само делимично да обасја* (подвукао П. Ј.) и у којој је живот без икакве више уљуђености и питомости, сиромашан, штур, опор“ (Андрић 1989:180 – 181). Дакле, везирово питање, подстакнуто сетом

природна средина и за различите социјалне стереотипе којима границе и међе стварају оптималне услове за живот“ (Daraš 2012: 180).

према родном крају ипак је дубоко, не националне, већ религиозне природе. Експлицит је даље означен запитаношћу: „и колико таквих покрајина има на овом божијем свету? Колико је дубљих река без моста и газа? Колико места без питке воде, и *џамије без украса и лепоте*“ (подвукао П. Ј.) (Андрић 1989: 181).

Кад сагледамо експлицит у целини, који предствала унутрашњи ток мисли, од свакодневних борби за опстанак на власти замореног везира, видимо да је његов алтруистички нагон, иако на тренутак подтсакнут носталгијом, заправо дубоко религиозне природе. Он се не управља поривима за националним истицањем снаге и културе, његова основна мисао је осветљавање мрака светлошћу ислама, даривање лепоте лепотом џамије. То су врхунска начела којима се руководи у добротинствима и промишљању несрећних предела којима треба помоћи. Дакле, и код османлија је постојала тежња деловања, утицаја и на културном плану. Међутим, њихово поимање културе и културни садржај, неминовно је везан за религију у приповеткама Иве Андрића.

Да везирова сета није безразложна доказује поступак везира Сеида Али Целалудин-паше у приповетци *Прича о везирином слону*. Иако је Босна примила ислам, она није била измирена са Турцима. Целалудин-Паша, као симбол бескрупулозне турске власти која нема милости кад спроводи владавину страха (Андрић 1989:89 – 90). Није само плод пишчеве фикције, већ је он реална, историјска личност. Штавише, можемо сматрати да су његови стравични поступци у стварности и необични изливи љубави према слону, са друге стране, били иницијална каписла за настанак приче о везирином слону. Он је на превару позвао све виђене босанске бегове, ајане и капетане градова и у трену их погубио: „нема сведока и никад се неће моћи знати како е било могуће намамити тако искусне и угледне људе у такву клопку и поклати их усред травника, као овце, без гласа и отпора“ (Андрић 1989: 90)³.

³ И историја памти бесцијалну управу Целалудин-паше. За његов владавне погубљен је Осман-капетан, секао је главе паша, ага, бегова, спахија, кајмекама, кадија, муфтија, шејхова, вајза, муалима, хатиба, ајана, алхамијадо песника Абдулвехаба Жебчевија Илхамију. Међу погубљеним бошњачким првацима беху и дрвенски, маглајски, крупски, градачачки, сребрнички, бањалучки и пријеполски капетан, те Мехмед-бег Бајвут, Хаџи-Салих-бег из Сребрнице, Кулин-капетан, Бећир-паша, пљеваљски мутселим Ибрахим-бег, Алај-бег из Петровца, Дрнда Алај-бег, Фочић Ахмед-барјактар из Сарајева, у Јајцу је за ноћ посечено шеснаест глава, а многи капетани и њихове породице су заувек протерани из Босне (бихаћки, острошки, сански и др.) (Фехратовић 2010:386 – 387). „због свега наведеног народ је у

Босански муслимани нису били у миру са Турцима. Антун Ханги сматра да је босански муслиман долазио у сукоб с Турцима и османском влашћу због чврстоће њиховог карактера који је узроковао да буду конзервативни, па као такви нису прихватили новотарије које су од стране Турака наметане: „Баш због тога што су се толико опирали својим султанима и баш због тога су скоро све реформе турскога царства у Босни и Херцеговини на највећи отпор наилазиле“ (Ханги 2010:37 – 38).

Из неколико претходно наведених експлицита, можемо видети да однос између Бошњака и Турака никако није био хармоничан, већ је, чини се, више грађен са тенденцијом не мирења до коначног разлаза. Није било ту симбиотичке хармоније како се може чинити на први поглед, већ је владало изражено непријатељство. Зато се свакодневни живот одвијао у страху. Егзекуторска чистка у причи о везировом слону која је учињена над бошњачким првацима имала је двоструки ефекат: елиминисање непријатеља и усађен страх у народу. Сама свест о везировом присуству узрокује страх. Народ се боји везира чак и кад ништа не чује о њему: „И сваки је био склон да верује најгоре и да у повучености и ћутању невидљивог везира види неодређену опасност чак и за себе лично и за своје“ (Андрић 1989: 96).

Највећа несрећа Травничана била је садржана у чињеници да они ништа не могу да промене, ћутке прихватају живот у страху: „Рођени и одрасли у влази на промаји у овом планинском граду, у коме како свет памти седи везир са својом силом и пратњом, *присиљени да живе у страху* (подвлачења извршио П.Ј.) у коме се мења узрок и име, али који остаје увек исти, они су наследно оптерећени са стотину *чаршијских обзира који никад не умиру*“ (Андрић 1989: 116). Дакле, нису Травничани робовали, нити страху, нити везиру, руковођени тим „чаршијским обзирима“ они су робујући трајали са убеђеношћу да тако треба, јер је тако од вајкада⁴.

потпуности изгубио поверење у Османлије, и ниједан племић им није хтио прићи. Они су покушавали силом наметати капетане, али их је народ одбијао и супростављао им се где год је могао“ (Фехратовић 2010: 388).

⁴ Овде као да је Андрић на житеље Травника, у представљеном свету приповетке, рефлектовао нешто од сопственог осећаја страха и суживота са њим. Он на једном месту каже: „Живети у страху, у кајању, у сталном страху од страха, не моћи ока склопити и не моћи душом данути, и при свему томе радити и смејати се и разговарати, то значи за људе као ја живети и успевати међу светом“ (Андрић 2005: 29).

Зато је Андрић јасно осећао и експлицирао да је религија та која у многоме доприноси да људи са поднебља БиХ буду другачији, пре свега, једни према другима. Другачији однос, што је поетичка карактеристика Андрића, често је развијан до једног оствареног, али нејасно издеференцираног непријатељства, које је више последица страха, но релне угрожености која долази од другог. Томе је, према речима Андрића допринео „дивљачки начин живота, без плана и предвиђања, без свести о заједници и без поштовања другог човека и себе у њему“ (Андрић 2005: 162). У том непрепознавању себе у другом, садржана је суштина трагикомичног лика Алије Ђерзелеза. „Несрећн, славан и смијешан“ (Андрић 1989: 135) обишао је пола цареvine, али то није било довољно да обузда своје сладострасне пориве. Кад угледа жену, ратник, мегданџија, никад није витез. Он је само мужјак и ништа друго: „Као увијек кад би угледао женску љепоту, он изгуби у тили час сваки рачун о времену и истинским односима и свако разумијевање за стварност која раставља људе једне од других. Видећи је онако младу и пуну као грозд, он није могао ни начас да посумња у своје право; потребно је само да руку пружи!“ (Андрић 1989: 136).

Васпитаван у једном патријархалном духу где су се готово свиевички нормативи мерили према праву јачег, у Ђерзелезу, јачем од свих, није развијен осећај за полну другост, нити за поштовањем жене, као другог. Жена постоји само као могућност задовољења сексуалне жеље. Она није животна сапутница, нити је биће које треба да представља врхунски бјекат даривања љубави. Зато се у његовим односима према женама једино до Јекатарине иде право (Андрић 1989: 141). Једини пут без препрека води до жене која не очекује никаву суптилност и нежност, већ само пружа оно за шта је плаћена.

Неразумевање женске другости, Ђерзелез покушава да препозна покушајем сазнавања верске другости. Његово питање упућено калуђеру је покушај да енигму религијских начела реши на што једноставнији начин: „А богати, папасе, јеси ли ти находио у вашим књигама, је ли ђунах по вашем закону да дјевојка ваше вере – гледа Турчина?“ (Андрић 1989: 129). Међутим, питање није било упућено ради сазнавања. Оно није имало готово никакав значај, јер „увијек кад слуша другог, Ђерзелезу се чинило да говори право“ (Андрић 1989: 129). У комуникацији Ђерзелез остаје несигуран. Правила мегдана, где снажнији побеђује, нису била правила живота. На крају разговора са калуђером, он поставља питање од суштинског значаја за њега: „А реци ти мени зашто се ваше жене не крију!“ (Андрић 1989: 129). У

првом питању је била садржана само скривена нада, а друго питање садржи извор Ђерзелезове несреће. Он није могао да издржи гледање жене, јер је то потврда њеног постојања. Свест о присуству жене, коју је макар једном видео у њему буди несносан немир. Ђерзелезу није сметала ни религијаска различитост јер су све жене са којима се сретало (Венецијанка, Земка, Јеврејка, Катинка), чак и Јекатарина, биле друге вере или ентитета. Све док је пут до жене раван, није битно којег је она порекла и вере.

Насупрот односа према женама, где вера углавном није важна Ђерзелез заузима јасно диференциран став према калуђерима. Ту нема толеранције према другом, јер он у њима препознаје само што је различито, са њим неспојиво. Међутим, кад не може до жене, хришћанке, он у њеној религијској припадности неће видети препреку, чак гаји наду која је садржана у питању о могућности да хришћанка заволи Турчина. Дакле, Ђерзелез није имао имао верске предрасуде. Суштински гледано он се у животу руководио само очигледностима по формули: видим човека обученог у калуђера он је хришћанин и није мој пријатељ; видим откривено лице жене, она је лепа, „мами“ треба да је поседујем без обзира на њену верску припадност.

Мустафа Маџар, главни јунак истоимене приповетке, још очигледније не прави диференцијацију између вера. Можда је томе допринело његово порекло, јер је његов деда био „чувени потурчењак“ (Андрић 1971: 109). Његово јасно диференцирано порекло на почетку приповетке требало је да делује у обрнутој срезмери са „чувеношћу“ његовог деде и истицању његове верске припадности. Супротност Маџарове „чувености“ чувености његовог истакнутог претка најјасније се манифестује на карају приповетке, јер доводи до фаталног исхода по Мустафу.

Мустафа Маџар неумољиви ратник, који је из боја у бој излазио као победник, долази до спознаје да је „свијет пун гада“ (Андрић 1971: 112). Спознаја није резултирала позитивним делањем. Мустафа ништа не предузима да гадост умањи. Штавише, све је предузео да је увећа до те мере да је изазивао страх и код својих сународника: „Путовао је час странпутицама, час посред села, био је разгонио хришћане са таквим бијесом да ни Турци нису волели да га сретну“ (Андрић 1971: 114). Никоме није пријао човек, чак и ако је јунак који не „признаје законе“, „који се одвалио као стијена низ страну, па нит му треба сна ни хљеба“ (Андрић 1971: 115). Дакле, Мустафа свестан своје „одваљености“ био је свестан сопственог бесцијалног понашања и етичког суноврата. Гоњен страхом од сна, дању је мучен инсомијом.

Њему је све постало гадно, јер је у свом сећању себи самом био гадан. Иако се у бунилу кретао светом не разликујући сан од јаве Мустафа је наслућивао извор гадости у чијем средишту се налази он сам. У бунилу, он себе није могао догађајно да ситуира у гадости како би се према њој јасно одредио и од ње одврго. Мучен страхом од сна и спознајом гадости он је у свету био странац. Зато Турци, његови саборци и саплеменици, нису могли да препознају његове речи: „И крштеног и некрштеног: свијет је пун гада“ (Андрић 1971: 123). Иако су ове речи биле наистинитије, оне као истина у свету гадости нису могле бити препознате, јер су долазиле од онога који се није јасно одредио према гадости. Оне су биле само одраз спознаје једног суровог и тамног живота, који због почињених гадости, није могао бити прекинут на војнички, а још мање витешки, јуначки начин – од стране војника и јунака, но ће бити прекинут од анонимног Циганина који је „бацио комад старог гвожђа“ (Андрић 1971: 125).

У приповеткама Иве Андрића постоји јасна издиференцираност између хришћана и муслимана. То је једна непрелазна и непомирљива граница. У приповеци *У Мусафирхани*, фра Марко Крнета, иако на особен начин верник и богослов, јер он зна да се „с Богом обрачунава на свој начин“ (Андрић 1971: 128) „код сваког посла, док ради, полугласно се моли Богу“. Дакле, бог и молитва, саборност као носеће парадигме хришћанства јесу присутне у његовом животу, али на једном упрошћеном нивоу који је лишен дубље промишљености. Зато није изненађујуће што ће, кад се буде суочио са рањеним Турчином, из њега проговорити ортодоксни хришћанин.

Између њега и занемоћалог Турчина рађа се један чудан однос у коме је садржана суштина сукоба двеју конфесија, али и могућност помирења. Очигледна је фра Маркова заштитничка наклоност према рањенику. Она расте са порастом слабости у рањеном човеку: „У ствари што је Турчин бивао слабији, фра Марко се више бринуо око њега, иако је настојао да то сакрије од других и није хтео ни себи да призна“ (Андрић 1971: 132).

Кад је осетио да је прави час, његова брига за рањеника добија своје разложно објашњење услед јасно диференциране религиозне другости која је недвосмислено садржана у питању: „Него, што се ти, болан Осмо, не би покрстио?“ (Андрић 1971: 132). На самртној постељи, у тренуцима кад се Турчин растављао од живота, фра Марко ће још једном покушати да покрсти Турчина, нудећи му, благо тепајући, да пољуби крст. Уз напор последњих титраја живота, Турчин је са гнушањем пљунуо на крст. Тако је још једном обележио

границу између њих која се не да брисати, а коју је фра Марко хтео да пређе, према њему безболно, али, јасно, на погрешан начин. Он није прихватио Турчина као подобног себи, већ је у њему видео нешто друго што је требало превести у систем њему препознатљивог кода.

Тенденцију да се други покрсти на самртничкој постељи налазимо и у приповеци *Пут Алије Ђерзелеза*, кад сестру Морића, која умире од сушице, њена дугогодишња дадиља Анђа потајно снује да је „бар у час смрти покрсти“ (Андрић 1971: 43). Међутим, истицања је вредно да ова тежња не долази од непријатеља, већ од других који воле оне које хоће да покрсте и једини брину о њима до самртнога часа. Њихова тежња није подстакнута непријатељством, већ је то врста геста продужене добротe и брижности, где се актери (фра Марко и дадиља Анђа) руководе гестом љубави. Они нису знали другачије да воле, али су волели. Зато фра Марко овако испраћа мртвог Турчина: „Хај` са срећом, боже помози ... – понављао је механички, али му се мисао враћала опет на покојника: Спасен – неспасен, он га је његовао и заволио као брата! (подвукао П. Ј.) Онако нагнуту, крв му ударала у главу. Шиштећи и дахћући, молио је за душу Осме Мамелије, на гдје била да била!“ (подвукао П. Ј.) (Андрић 1971: 138).

Дакле, фра Марко као и дадиља Анђа, покушава свог Осму да покрсти из љубави, уверен да га тако спасава и чини му добро. Он није могао у Осману да види другог и у њему да препозна себе⁵. Скроман у образовању и теолошкој спреми, он није могао да промишља верску другост. Упрошћавајући основне верске каноне према свом разумевању он их је применио и на рањеног Турчина. Чињеница да се *моли* за душу покојника *ма где* она била, говори о почецима развоја свести о другоме. Јасно, то сазревање свести на религиозном плану је могуће препознати као рефлексiju христолике љубави (Јеротић 2003:107 – 110).

У приповеци *Код казана* сазревање фра Маркове свести у препознавању другог, другачије се манифестује. У овој приповеци верска различитост је повод да се препозна женска другост, где фра Марко први пут постаје свестан путености женских облина. Занимљиво је да тај осећај писац обележава као фра Марков *долазак себи*. А долазак себи је узрокован осећајем жене што до тада никад није ни помислио: „осјети оно што није помишљао: под лијевом руком дојку, малену и напупилу, и под прстима десне руке дјевојачки

⁵ Ту је евидентан недостатак дијалога између представника различитих вера. Нажалост дијалога није било, нити има спремности, нити стручности да дође до дијалога (Јеротић 2002: 178).

трбух, још не заобљен, гладак и тврд“ (Андрић 1971: 144). Њена равнодушност према физичкој казни чији је извршилац фра Марко, истиче њену женску путеност и доприноси да фра Марко осети њену полну другост и схвати њену непоколебљиву решеност да се потурчи и уда за оног којег воли. У приповеци налазимо потврду постојања верског суживота и каквог таквог поштовања. Наиме, девојка је уочи самог изласка пред кадију, како би се потурчила, била отета од стране фратарара и одведена у Крешево где је физички кажњена. Кад су дошли Турци, они је нису просто одвели, амогли су, већ су је питали „на мешћеми, пред кадијом и пред гвардијаном, да ли се турчи по слободној вољи“ (Андрић 1971: 145). Дакле, није било ни говора о евентуалној крађи, прекрађи или турчењу девојке на силу (Јашовић 2008: 127 – 136).

Као што је фра Марко турчење, па и, њему страну, женску другост, која је у дну његове душе оставила видну збуњеност, доживљавао као зло против којег не може да се избори, па га прихвата као неминувност (Андрић 1971: 146), тако Мехмедбег доживљава крст као нешто што очима онемогућава да виде светлост (Андрић 1971: 149). За њега је „мрачна ствар крст! Мрачно је све што се крстом крсти. Хиљаду година мијешасте мрак, па никад ништа! Не дижете главу испод крста. То вам је казна. Ви сте против божијег дара и створења. Шта се може? Крштен народ, ћорав народ, несрећан народ“ (Андрић 1971: 150). Тако је Мехмедбег руковођен хедонистичким поривима доживљавао хришћане. Њега нису дотицале Пророкове речи: „О људи, Ми вас од једног човјека и једне жене стварамо и на народе и племена вас дијелимо да бисте се упознали“ (Куран XLIX: 13). Он се није руководио верским канонима и посвећеношћу вери већ индивидуалним доживљајем како своје тако и друге вере. За њега основно значење глагола *religare* – успостављање вере, остало без смисла јер је лишено дијалога који глагол *religare* подразумева. Зато наилазимо на ванредан одсјај очију Мехмедбега и фра Марка док су седели око ватре. То су била два различита одсјаја. Док су се очи Турчина, при одсјају ватре услед занесености говором све више сјајиле „биле су велике, умне и дубоке, пуне сјаја и оног од казанске ватре и још неког другог, јачег, који је избијао изнутра“, дотле је лице фра Марка било све црвеније, а „његове детињски плаве очи готово без црног у зјеницама, блиједиле су и губиле се у лицу“ (Андрић 1971: 151). Ова игра светлости, која се у очима Турчина рефлектује „од казанске ватре“ и која је јасна слика пакла, и светлости детињих плавих очију које су више но јасна метафора анђела па и самог Христа, није се могла завршити тек разговором.

Светлост једних очију је морала бити угашена. Приповедач није могао остати равнодушан према очима које добијају сјај од казанске ватре, он је морао на неки начин да устане против ученог зла. Побуну против зла иницираће тек један детињи, шеретски поступак несрећног Кезма. Фра Маркова побуна против те светлости морала је бити кажњена, јер „моћно је зло“. Али, ипак, фра Марко живи све док не види угашену ватру и преврнут казан: „скрену још забринут поглед на погашену ватру и оборен казан, и издахну“ (Андрић 1971: 153). Угашена ватра и материјална штета нанета домаћинству фра Марка, хришћанина, простодушног домаћина и на њему својствен начин верујућег човека, је саобразна гашењу светлости у његовим очима. Сазнање о стању материјалног добра доприноси да се он у миру растави са животом. Тек, чини се, да овде можемо тражити и прикривену наклоност хришћанима која долази од стране самог писца. Другим речима то што је Андрић био ванредно реалистичан и што је пластичним изразима осликао турску осиноност и патњу намучене раје, уопште није случајно, већ је део наслеђеног стереотипа.

Андрић је показао још једну димензију суживота различитих конфесија у БиХ. Реч је превасходно о односу хришћана према јеврејској заједници. И овде се Андрићево дело, где он бира своје јунаке изван стереотипа у свету зачудности, другости и различитости, потврђује као свевремено. Управо такав однос према ексципираној литерарној грађи омогућава да данас лако успоставимо спознајне релације између савремених хуманистичких наука и Андрићевог дела (Дараш 2012: 180). Описе Јевреја, као треће верске заједнице која се налази између две конфликтне цивилизацијске парадигме (муслимана и хришћана), налазимо највише у роману *На Дрини ћуприја*, где Андрић истиче Јевреје сефараде и Јевреје ашкез. У *Травничкој хроници* се од Јевреја истичу Јосиф Барух и Саломон Атијас, глава најстарије јеврејске породице у Травнику. У *Госпођици* срећемо трговца Рафа Конфортиа, а Смирњанин Хаим из *Проклете авлије* у много доприноси реконструкцији Адрићеве књижевне филозофије (Vježbicki 1965: 139 – 144). Наша анализа се овог пута ограничава на Мента Папу у приповеци *Бифе Титаник* и на безимене јунаке из приповетке *Деца*.

Стварајући ликове Јевреја, Андрић је, пре свега, морао да се ухвати у коштац са постојећом стереотипима који су углавном били антисемитски. Он је постојеће мрачне стереотипе⁶ о Јеврејима битно

⁶ Зофка Кведер је овако писала: „Наши су се Жидови засјекли као имела у наше месо, те нам испијају крв“ (Кведер 1918: 147). На другом месту налазимо овакав

преобликовао.⁷ Антисемитске стереотипе Андрић је узео као основу за своју литерарну грађевину. У приповеци *Суседи*, Маријин брат, услед пада цена акцијама друштва *Монтана* овако саветује: „Чекати треба. Највећа би лудост била сада продавати, јер то Јевреји и хоће, да овом бесом натерају све у панику, тако да поштен свет одбаци акције који ће они онда покуповати будзашто.“ (Андрић 2011: 46). Један од стереотипа је садржан у објашњењу које тетка даје Стјепану Ковићу. Наиме, Јевреји „кад затварају радњу уочи суботе, моле Бога на дућанском прагу да им у току целе идуће недеље шаље, „ћораву муштерију“, невешта и неискусна купца који ће се лако збунити и преварити“ (Андрић 1871: 359).

Андрић у свом приповедном стваралаштву, ако не први, а оно је међу првима на штокавском гворном подручју устао против таквих предрасуда и кренуо у разбијање стереотипа, који су се, чини се, временом развили до митске представе о неваљалству другог. Налазимо да Менто Папо звани Херцика није ни налик стереотипној слици о Јеврејима. Он је отпадник из јеврејске заједнице. Зато га у сарајевској

опис јеврејских интелектуалаца: „И највреднији и најврснији не могу да ухвате међу нама или гдјегод у културном свијету прави коријен. Увијек их је нешто загонетно и несхватљиво дијели од нас. Многе наше осјећаје не могу да појме. Немају смисла за многошта, што је нама наравно. И код највеће интимности и блискости наједампут избија из њих нешто страно, што нас нагло одбија. Пречесто морамо сами себе опоменути, како морамо бити праведни с њима“ (Кведер 1918: 150). Чак се и најзначајније особине Јевреја стављају под сумњу: „Агилни су, предузетни, изврсни трговци, те оживљују домаћи трговачки и финасијски живот ванредно. Француска подноси добро пар сто хиљада Жидова, шти их има. Али ми Пољаци имадемо их одвише. Гуше нас [...] Можемо да се дивимо Жидовској жилавости, несломљивој моралној снази њиховог обитељског егоизма, морамо да се клањамо бистрини и проицавости духа жидовских интелектуалаца, који је више блистав неголи дубок, више скептичан и критичан неголи стваралачки. Али ми не можемо да их љубимо. Јер и најбољима од њих наша крв нехотице осјећа и против наше воље гријехе, што их је починила њихова раса на нама“ (Кведер 1918: 147, 150 – 151).

⁷ Тим поводом Здислав Дараш истиче: „Овако мрачну визуру Јевреја, као што је ова у роману загребачке књижевнице, извргавају руглу сви значајни јеврејски ликови у Андрићевој прози. Мишљења уврежена у антисемитским стереотипима тешко пролазе у конфротацији са личностима попут Лотике, Травничана Соломона Антијаса, Рафе Конфортија, Мента Папе, [...] Лотика која ужива углед код својих касаблина без разлике вере и друштвеног статуса добар је пример „типичног“ представника јеврејске расе – њене ‘жилавости’ и ‘несломљиве моралне снаге обитељског егоизма’ али уме и ‘да великодушно и без речи *отпише* дуг или заборави губитак’“ (Darasz 2012: 185 – 186).

сефедарској општини сматрају „изузетком и изродом каквог одавно није било међу Јеврејима“ (Андрић 1971: 332). Херцика је својим понашањем нарушио слику стереотипа. Међутим, занимљиво је да слику стереотипа у приповеци ми не добијао од других, већ од Јевреја самих. Слика стереотипа је резултат доживљаја њих самих о значају и значењу јеврејске заједнице. Они су се зато борили да та слика/пројекција њих самих о њима самима не буде нарушена. Нажалост, њихови напори су, „остали без успеха“ (Андрић 1971: 332). Међутим, налазимо да је Андрић врло вешто избегао овакво конципирање стереотипа о Јеврејима. То је постигао понављањем старих речи које су Јевреји често изговарали оваквим поводом: „Ништа није горе и бити не може од нашег човјека кад се пропије и проневаљали“ (Андрић 1971: 332). Ове „старе речи“ су заправо речи које се могу приписати свим конфесијама и народима. Њима је заправо Андрић на маестралан начин избегао стереотипизацију јеврејске заједнице универзализацијом на друштвеном и етичком нивоу .

Занимљиво је да све док је Менто Папо у свом друштву био познатији „под надимком Херцика него под својим правим именом“ (Андрић 1971: 332), није била ни од какве важности његова верска припадност. И у полу-пијаном свету, у затамњеној и задимљеној атмосфери бифеа, где се ласцивно коментаришу нацистички подухвати против Јевреја, значај Херцикине вере биће потиснут, питањем које представља негацију сваке вере: „Јеврејин прави ниси, хришћанин ниси. Која си вера“ (Андрић 1971: 335). Међутим, питање имлицитно ипак садржи потребу за одређивањем верске припадности. Кад наступи усташка власт у Сарајеву и крене „остваривање плана за уништавање Срба и Јевреја“ (Андрић 1971: 336), то ће бити неопходност која је одређивала даљи ток живота. Кад је престао да буде Херцика, Менто Папо је добио своје име назад, са њим и верску припадност и Соломоново слово, али и даље није био део Јеврејске заједнице. Међутим, његово име, којим се одређује и вера, било је исписано у стереотипном поимању антисемитизма великим словима у зараженом духу Стјепана Ковића од детета. Он је добио свог Јеврејина. Иако „његов“ Јеврејин „није страشان“ (Андрић 1971: 365), ваљда је страшног било лакше убити!? Он је морао да убије „овог Јеврејина“ кога је писац сада лишио имена, јер „овде и сада треба да се покаже ко је и шта је Стјепан Ковић“ (Андрић 1971: 365). И несрећни Херцика, који је поново завредео да буде именован, добио је право само да му име буде исписано на цедуљици за одстрел. Парадоксално, али је тако повратио пројектовану слику своје заједнице од

њих самих и разрушио стереотип о Јеврејима. Ипак, Ментов повратак међу именоване, морао је бити фаталан јер се нашао на путу једне сујетне непотврђене величине која је у стереотипу колективног ишчашеног мишљења пронашла оправдање за свој лични злочин.

Андрићева приповетка *Деца* такође обрађује стереотип о Јеврејима, али се овог пута стереотип промишља кроз детињу призму активног доживљаја непосредног учесника у догађају који трајно остаје у сећању. Приповетка се бави „злом као друштвеним феноменом и отпором јединке према њему“ (Петров 2012: 196).

У овој приповеци Андрић је први пут скренуо пажњу на другост деце у односу на одрасле, али и истост зла и његове различите манифестације на развојни процес у одрастању детета. Читава приповетка је структурирана на познатим основама игре *сукоба двеју дружина*. Међутим, одступање од тог шаблона у грађењу заплета срећемо већ у природи саме игре, јер суштински игра није договорена, нити је очекивана од друге стране. Према томе, није ни било игре. Овде се заправо сучељавамо са подражавањем понашања према једном антисемитском стереотипу.

Тај стереотип нетрпељивости према јеврејској заједници јер су они кривци за Исусову смрт, долази као резултат пропагандне машинерије из римокатоличке традиције. Тим поводом Кринка Видаковић Петров пише: „Порекло стереотипа у старој хрватској књижевности налази се у дубровачкој књижевности. Она је била под утицајем италијанске књижевности и њене католичке традиције, и у њој су Јевреји били предмет презира, подозрења и подсмеха. Извор оваквог односа према Јеврејима била је католичка црква која је сматрала да су Јевреји грешни из два разлога: што се нису одрекли своје вере ‘превазиђене’ хришћанством и што су наводно били криви за деицид“ (Петров 2012: 190 – 191).

Корене овом стереотипу Андрић проналази у породици. Тако Стјепан Ковић „настоји да се сети што су му још у детињству говорили о Јеврејима. Сећа се да му је мајка причала да су њу као девојчицу, у студена свитања између прве сунчеве светлости и последњих фењера по улицама водили у цркву у време Велике недеље, да са осталом децом шиба, ‘шиба Барабана’, проклетог Јеврејина због ког су, кажу, разапели Исуса, божјег сина. Делили су им снопове врбових шиба и деца су весело и огорчено тукла по црквеним клупама да је полумрачна богомоља одјекивала до у најдаље углове у дубине олтара пред којим је једва видљив свештеник мрмљао неразумљиве молитве“ (Андрић 1971: 358).

Нетрпељивост није скривана. Отуда приповедач у приповеци оставља могућност „да су јеврејска деца већ навикла на такве посете“ (Андрић 1971:310). Хршћанска деца су, дакле, један религиозни обред који се одвијао у цркви, као игру која се одвијала иза затворених врата, пренели у стварност. То ће у приповеци постати једна сурова игра где суиграч нити зна правила, нити зна да је изабран за суиграча. Он је само свестан да је прогоњен. Прогањање је једнако егзистенцијалној претњи. Зато је јурањава дечака за јеврејским дечацима приказана „метафорама лова“ (Петров 2012: 196).

Ту, по свему судећи, обострану навику да се јеврејска деца прогоне, која утемељена у антисемитском стереотипу, који је узет као исправна норма понашања, прекида неочекивана побуна једног дечака. Правила игре где је увек познат прогонитељ и прогоњени, биће нарушена, добровољним иступањем из дружине прогонитеља. Тако је приповедач, дечак, направио искорак из познате слике стереотипа. Он себе није препознао у игри која није договорена. Није могао да прогони другог само зато што је обележен као други, јер је у другом видео слику слику себе – уплашеног дечака. Значајно је истаћи да је он од стереотипне слике где јеврејске дечаке треба „нападати и тући“ сасвим одређено одступа, јер како каже: „ја то не могу и не умем“ (Андрић 1971: 315). Приповедач је себе одредио као некога ко се ни у чему не уклапа у стереотипну слику понашања према јеврејској деци. Његов сан у коме је он сасвим одређен према прогоњеном дечаку, ништа друго није до рушење свих прерасуда. Чињеницом да га у сну пропушта без ударца „икако зна(м) унапред шта ме због тога чека“ (Андрић 1971: 315), Андрић доказује пуну зрелост једног дечака, али и зрелост тренутка да се други препозна као људска истоветност.

ЛИТЕРАТУРА

Андрић 1963: Андрић, И. *Травничка хроника*, СД, Београд, Загреб, Љубљана.

Андрић 1971: Андрић, И. *Приповетке*, Нови Сад, Београд: МС, СКЗ.

Андрић 1989: Андрић, И. *Проклета авлија. Мост на Жети*, Сарајево: Свијетлост,

Андрић 2005: Андрић, И. *Занакони поред пута I*, Београд: Народна књига.

Андрић 2005: Андрић, И. *Приче о особењацима и малим људима*, Београд: Лагуна.

- Darasz 2012:** Darasz, Z. Јевреји у Андрићевом свету или о разоружавању етнокултуралних стереотипа, Иво Андрић и европској књижевности, Научни састанак у Вукове дане, 41/2, МСЦ, Београд, 2012, 179 – 187.
- Јеремиић 1971:** Јеремиић, Д. М. *Поетика Ива Андрића*, у: И. Андрић, *Приповетке*, Нови Сад, Београд: МС, СКЗ, 7 – 23.
- Јеротић 1998:** Јеротић, В. *Дарови наших рођака II*, Београд: Просвета.
- Лома 2012:** Лома, М. Андрићев Алија Ђерзелез, Иво Андрић и европској књижевности, Научни састанак у Вукове дане, 41/2, МСЦ, Београд, 2012, 5 – 15.
- Марковић 1983:** Марковић, Н. *Иво Андрић*, у: Српска књижевна критика. *Међуратни критичари*, књ. 20, Нови Сад, Београд: МС, Институт за књижевност и уметност.
- Палавестра 1981:** Палавестра, П. *Скривени песник*, Београд: Словољубве.
- Петров 2012:** К.Б. Видаковић Петров, *Јеврејски ликови у делу Иве Андрића*, Иво Андрић и европској књижевности, Научни састанак у Вукове дане, 41/2, МСЦ, Београд, 2012, 190 – 202.
- Раичевић 2012:** Г. Раичевић, *Андрићева слика у аустроугарској нахији на Балкану*, Иво Андрић и европској књижевности, Научни састанак у Вукове дане, 41/2, МСЦ, Београд, 2012, 227 – 239.
- Fehratović 2010:** J. Fehratović, Glose, u: A. Hangi, *Život i običaji muslima*, El. Kelimeh, Novi Pazar, 381 – 410.
- Hangi 2010:** A. Hangi, *Život i običaji muslima*, El. Kelimeh, Novi Pazar.