



АНДРИЋЕВ  
ИНСТИТУТ

Библиотека  
НАУЧНИ СКУПОВИ  
ОДЈЕЉЕЊА ЗА КЊИЖЕВНОСТ

Коло  
Зборници радова  
Књ. 21

Главни и одговорни уредник  
Емир Кустурица

Уредник  
проф. др Александра Вранеш

Организациони одбор:  
проф. др Слободан Грубачић  
проф. др Милош Ковачевић  
проф. др Злата Бојовић  
проф. др Ала Шешкен  
др Мирослав Перишић  
проф. др Владимир Осолник  
проф. др Габриела Шуберт  
проф. др Оксана Микитенко

Стручни сарадници:  
др Гордана Станчић  
Жељка Остојић

Рецензент:  
проф. др Бојан Ђорђевић

# АНДРИЋ И РЕЛИГИЈА

ЗБОРНИК РАДОВА  
са научног скупа одржаног 4. и 5. децембра 2020.  
у Андрићевом институту

Андрићев институт  
Андрићград – Вишеград, 2021



## САДРЖАЈ

|   |     |
|---|-----|
| Габријела Шуберт<br>Религијски и библијски садржаји<br>у Андрићевом роману <i>Проклеџа авлија</i> .....   | 7   |
| Желимир Вукашиновић<br>Андрићев Мост над безданом<br>или можемо ли опстати скупа? .....                   | 21  |
| Оксана Микитенко<br>Иво Андрић: трагање за истином<br>у свету без Бога.....                               | 35  |
| Светлана Шеатовић<br>Ко је Аникин Бог? .....  | 57  |
| Татјана Самарџија<br>Сто година касније: религијски аспекти у Андрићевом<br>„Писму из 1920. године” ..... | 75  |
| Александар В. Петровић, Срђан Б. Гачанин<br>Гетеов „Прометеј”<br>у Андрићевом „Писму из 1920.” .....      | 119 |
| Драгана Керкез<br>Концепт ’жртве’ у српском језику<br>(на материјалу дела Ива Андрића) .....              | 131 |

Ана Стојановић

Апотеоза тумача и мистика

Андрићеве религиозности..... 149

Индекс имена ..... 165

Габријела Шуберт  
Friedrich-Schiller-Universität Jena  
Institut für Slawistik und Kaukasusstudien  
g.schubert@uni-jena.de

UDK 821.163.41:2-1  
Оригинални научни рад

## РЕЛИГИЈСКИ И БИБЛИЈСКИ САДРЖАЈИ У АНДРИЋЕВОМ РОМАНУ ПРОКЛЕТА АВЛИЈА

Верска припадност и религијска сегрегација су у великој мери разлог за несрећну судбину и патњу главних протагониста романа *Проклеџа авлија* Иве Андрића: *Џема* и *Ћамила*. Поред тога, у подтексту наратива романа и у карактеризацији ликова налазе се библијски садржаји који су Андрићу служили као надахнуће.

**Кључне речи:** *Каин* и *Авел* : *Бајазид* и *Џем*; *Ћамилово* рођење из мешаног брака; сукоб религија и патња човека; испитивање *Ћамила* : испитивање *Исуса Христ*а; затвор као метафора пакла; *Карађоз* као лик сатане.

Религија је тематизована у готово свим делима Иве Андрића, тако и у његовом роману *Проклеџа авлија* (Матица Српска 1954). Верска припадност и религијска сегрегација су у великој мери разлог за несрећну судбину и патњу главних протагониста романа: *Џема* и *Ћамила* иако наратор ту чињеницу детаљније не тематизује. Али и поред тога, у подтексту наратива романа и у карактеризацији ликова налазимо библијске садржаје који су Андрићу служили као надахнуће.

## 1. Цем и Бајазит

Прототип приче о страдању Цема је прастара прича о сукобу међу браћом са трагичним исходом, то јест, братоубиство које је тематизовано у *Библији* као сукоб Каина и Авеља. Каин убије Авеља из љубоморе пошто је Авељова жртва првина из стада прихваћена од Јахвеа, док је његова одбачена (Пост. 4,3). *Цем* је мученик као и Авељ. Он је омиљени син *сулџана Мехмега* и мајке из српске кнежевске породице.<sup>1</sup> Рођење из мешовитог брака у великој мери одређује његов живот и развој његових личних особина и интереса. Као и његов брат *Бајазити*, он је упоран претендент на царски трон али, насупрот брату, има стваралачке и уметничке потенцијале: пише стихове и окупља песнике и музичаре на свом двору; зна грчки и чита италијански. Отац је њему наменио престо али брат оспорава то право и издаје га. Бајазитов лик Андрић гради на фактографској подлози и не развија опширнију књижевну интерпретацију његовог лика. Ипак посвећује већу пажњу његовом понашању као владару, нарочито његовим особинама којима се може објаснити његова надмоћ у борби за власт и одржавање на врху власти. У Андрићевом тумачењу главна Бајазитова особина из које проистиче предност у тој борби, јесте у томе што се без икаквог компромиса и хладнокрвно бори за највишу власт и ни једног тренутка не допушта себи да се понаша према Цему као према своје брату, већ као према највећем непријатељу. Цем у тој борби стално губи али не одустаје од своје намере и цео свој живот посвећује борби за свргавање Бајазита у којој неће имати успеха. При-

---

1 По историчару Бабингеру (Babinger 1959) то је тврдња западних коментатора која међутим није тачна. Уп. Lauer 1979: 162, примедба 27.



нуђен је да тражи помоћ код утицајних црквених вођа хришћанских земаља. Значајно је да га баш они злоупотребавају и искоришћавају.

Побегне у град Родос и пада у руке реда св. Јована. Као „отпадник и претендент”, у понижавајућем положају заточеника својих савезника, постаје ефикасна ручица западно-хришћанске дипломатије. Мађарски краљ Матија Корвин као и папа Инокентије VIII траже да им буде изручен, како би им послужио у борби против Турске и Бајазита II, али га највише злоупотребава мајстор витешког реда Пјер Д’Обисон који га уверава да му гарантује слободу, а у позадини тргује са његовим животом. На лукав начин помоћу драгоценог роба у својој власти, извлачи себи корист код Бајазита исто тако као код египатског султана и папе. Бајазит му плаћа велику суму за Џемово издржавање, са циљем да Џема не пушта и не предаје никоме другом, а папа му обећава кардиналски чин ако му изручи Џема. Д’Обисон га шаље у Француску држећи га и даље у заточеништву. Читавих осам година Џем борави у Француској, одакле га предају папи Инокентију VIII, како би га после папине смрти ставили у затвор у тврђави Светог Анђела. Његова патња нема краја.

Његов ментални и физички пад аутор описује на следећи начин:

Угојен, таман у лицу, са левим очним капком потпуно опуштеним, тако да изгледа ’као човек који нишани’. Мрачан и плаховит, и немилосрдан према послузи, одан је уживањима, нарочито пићу, јер у њему тражи сна и заборава. (*Prokleta avlija* 2003: 86)

Краљ Карло VIII 1494. године осваја Рим, узима Џема као таоца и води га са собом у даљем војном по-

ходу против напуљског краља. Недуго после тога тешко се разболи и умре. Његово балзамовано тело је тек 1499. године предато султану Бајазиту који га свечано сахрањује у турбету у Бруси, где леже сви покојни турски владари.

*Џем* је вишеструк страдалник. Његова одлучност да не одустане од борбе за султански трон и упорно покушава да свргне брата *Бајазитија* са власти, не само да га коштају живота, већ и губитка свих оних способности које је имао као уметнички надарена и образована личност, јер није успео да их довољно развије и да афирмише себе у интелектуалним круговима у којима је већ стекао угледно место.

## 2. *Ћамил* и *Карађоз*

Прва констелација патње понавља се у другом наративном току у коме дође до сукоба између *Ћамилове* империјалне опсесије и *Карађозове* страховладе у створу Проклете авлије.

*Ћамил* и *Карађоз* су по нечему слични, а по нечему су ипак различити од прве двојице јунака империјалне моћи, *Џема* и *Бајазитија*. *Ћамил* је *Џемов* двојник – неуспешни двојник, умишљени претендент на султански трон, а *Бајазитијов* двојник је управник *Карађоз*. Он је исто тако вршилац моћи, али не империјалне, већ оне на nižем нивоу друштвене лествице. Код *Ћамила* на исти начин као код *Карађоза* постоји снажна жудња за врховном влашћу и не може да одустаје од ње.

*Ћамил* из Смирне је свакако централни, најхаризматичнији и најтрагичнији јунак романа. Његову историју исприча *Хаим*, у све упућен, а родом исто тако из Смирне. Кључни чиниоци *Ћамиловог* несрећног жи-

вота су: Он је човек 'мешане крви', син оца Турчина и мајке Гркиње. Мајка, једна лепотица, када је имала седамнаест година удала се за богатог Грка који је неочекивано умро. После тога је умрла и њена ћерка. Лепој удовици удварали су се многи Грци, али она је све редом одбијала и постала огорчена, разочарана од својих рођака и земљака. У тражењу начина како да изађе на крај реши да се уда за Турчина *Тахирѝашу*. Много старији од ње, богат, угледан и школован човек, који је у младим годинама заузимао високе положаје у државној служби, *Тахирѝаша* живи повучено, лети на имању крај Смирне, а зими у својој великој кући у граду. Интересантно је да од своје жене не тражи да промени своју религију односно веровање. Приказан је као човек либералног мишљења и понашања према хришћанима. Ипак његова женидба са хришћанком код Грка изазове узбуну (*Prokleta avlija* 2003: 53–55).

*Ћамилово* рођење из тог брака носи са собом некакво проклетство, за које га је предопределила етничка и верска припадност као и тужна судбина његове мајке која на крају пада у депресију и умре. *Ћамил* одраста уз оца који подржава његово интересовање за учење.

У складу са значењем свог имена („савршен”), *Ћамил* је пун врлина и, као такав, идеална мета за покварени свет. Након очеве смрти, неискусан а богат, без много ослонца у родбини, доживљава први велики пораз. Родитељи хришћанске девојке коју воли не дозвољавају да се њихова ћерка уда за њега због своје етничке, верске и породичне припадности односно свега тога што чини његов идентитет. И читава грчка општина их подржава у томе.

Разочаран и увређен, још више се повлачи у себе и посвећује се школовању. Ни Грк, ни Турчин, препуштен самом себи, путује и у интелектуалном уздицању тражи

утеху, утемељење своје личности. Он је прототип појединца који се издигао из своје средине образовањем, културом, лепотом и другим квалитетима, али ће баш због тога бити кажњен.

*Тамил*, исто тако као *Џем*, налази се у једном граничном положају, између два различита, непријатељска света и није у стању да превазиђе ту границу. Аутор о томе пише:

И све се сводило на једно: постоје два света, између којих нема и не може бити ни правог додира ни могућности споразума, два страшна света осуђена на вечити рат у хиљаду облика. А између њих постоји један човек који је, на свој начин, у рату са оба та зараћена света. (*Prokleta avlija* 2003: 89)

Образован а у исто време тужан младић, обузет је судбином *Џем-сулџана* и сву своју енергију усмерава на то да дође до тајних података о њему. Бави се са *Џемовом* биографијом, јер је у његовој судбини препознаје своју властиту судбину, усамљеност и страдање. Хаим о њему извештава:

- Тамил се, после своје несрећне љубави према лепој Гркињи, исто тако несрећно заљубио у историју коју проучава. Он је потајни Џем. Тако се држи и понаша према свему и према све око себе. И већ га бивши другови, у разговорима, са подсмехом и жаљењем, и не називају друкчије до Џем-султан. (*Prokleta avlija* 2003: 60)

На крају све се своди на то да *Џем* верује да је он сам *Бајазитов* прогнани брат из XV века. Објекат његове патолошке идентификације није један обичан човек

или владајући Султан Бајазид, него управо неуспешни претендент на царски трон. Та превласт властољубивог порива у себи расте у тој мери патолошке уображености да губи елементарни смисао за реалност, чак дотле да губи инстинкт за опстанак. Ова прича стиже и до измирског валије, ограничене и болесно сумњичаве личности која је корумпирана и одана власти. Кад валија види велики број књига код Тамил на разним језицима, љути се, пошто он као сви ситни духови има страх од свега тога што му је страно и превазилази његово схватање и разумевање. У истрази Тамиловог случаја валија је уверен да Тамил хоће да руши постојећу власт. Под сумњом да је претендент на престо, потеран је у затвор Проклете авлије. Тамо и Караџоз има страх од њега као од свих политичких окривљеника.

Једног дана у ћелији Тамил појављују се чиновници који га саслушавају. Хаим исприча ток саслушања. Он извештава између осталог:

Тамил је признао отворено и гордо да је истовестан са Џем-султаном, то јест са човеком који је, несрећан као нико, дошао у теснац без излаза, а који није хтео, није могао да се одрече себе, да не буде оно што је. – Ја сам то! – рекао је још једном тихим али тврдим гласом којим се казују пресудна признања и спустио се на столицу. (*Prokleta avlija* 2003: 104)

Ова сцена подсећа на библијски опис испитивања Исуса Христа после искушавања у пустињи, жртвовања, издаје и продаје. Кајафа, јудејски првосвештеник који је учествовао у Исусовом суђењу и погубљењу упита Исуса: „Да ли си ти Христос, Син Божји?” Господ му одговори: „Сам си рекао да сам Син Божји!”

Милослав Шутић (2007) ову Ђамилову улогу мало релативизује; уп:

И док је Христова жртва као избор страдалничке смрти како би се на себе преузели греси човечанства, жртва једног богочовека уграђена у темеље моћне, хришћанске религије, дотле је Ђамилова жртва, изван религијских оквира, појединачни допринос једног, естетичког човека да се темељни облици човечности афирмишу и као естетске вредности. (Шутић 2007: 248)

Оливера Радуловић (2015) Ђамилову преокупацију са Џем-султановом судбином опет мало другачије тумачи: као чудо васкрсења несудоног султана у причи које се догађа одабраним људима и као реминисценцију на чудо Лазаревог васкрсења, описано у Јеванђељу по Јовану.

Ђамил је, кад се завршило саслушање, незадовољан и покушава да се физички обрачунава са стражарима. То већ не може бити алузија на библијске догађаје о чему сведоче трагови крви у његовој ћелији.

### **3. Затвор као метафора пакла**

Проклета авлија је метафора пакла, платформа патње и безизлазности која крије у себи тешке и компликоване судбине и која „срачунат на мучење и веће страдање затвореника”. Патњу доживљавају сви затвореници у Проклетој авлији, криви као и невини. Њихов живот тече у једном одвојеном простору; уп:

Из авлије се не види ништа од града ни од пристаништа и напуштеног арсенала на обали испод ње. Само небо, велико и немилосрдно у својој лепоти, у даљини нешто мало од зелене азијске обале с друге стране невидљивог мора, и тек понеки вршак непознате џамије или џиновског кипариса иза зида. Све неодређено, безимено, и туђе. (*Prokleta avlija* 2003: 19)

Андрић упоређује ту локацију са ђаволским острвом, где

затвореници који су из Цариграда кажњени су поред свих других невоља још и тиме што не виде и не чују ништа од свог града; у њему су, а као да су стоконака далеко од њега; и та привидна даљина мучи их исто као стварна. (*Prokleta avlija* 2003: 19)

Тај затвор „савије човека и потчини га себи”, тако да стане да губи свој идентитет. Задах морске трулежи који доноси јужни ветар преноси се на затворенике и доводи их до лудила и агресивности.

Посматрач и сведок свих догађаја и људских односа у Проклетој авлији је *Фра Пеџар*, један космополитски дух и пажљив слушалац који овде борави два месеца без испитивања. Својим особинама отвореног човека, пуног разумевања, предодређен је да буде главни носилац унутрашње тачке гледишта у затворским догађајима. Он је проницљивог духа, са развијеним посматрачким даром и способношћу да запази све околности и међуљудске односе у затвору.

Владар таме је *Лаџифаџа*, звани *Карађоз*. Карађоз је променљива личност која се у животу ментално као и физички више пута преображавала. Његов лик и његово понашање, његова игра са људима и њиховом судби-

ном у великој мери подсећају на лик и понашање сатане односно ђавола који се у *Библији* појављује као оличење зла. Аутор њега потпуно у том смислу описује; уп:

Иза поспаног и као мртвог лица и склопљених очију крила се увек будна пажња и ђаволски немирна и довитљива мисао. На том лицу тамномастинасте боје није никад нико видео осмех... То лице је могло да се стеже и растеже, мења и преображава, од израза крајњег гнушања и страшне претње до дубоког разумевања и искреног саучешћа. Игра очију у том лицу била је једна од великих Карађозових вештина. Лево око било је редовно готово потпуно затворено... А десно око било је широм отворено, крупно... Од тога је цело лице, наказно разроко, добивало час страشان час смешан изглед гротескне маске. (*Prokleta avlija* 2003: 26–27)

Свет порока и нереда *Карађоз* сматра својим. Његов надимак је добио по гротескном лику турског позоришта сенки. На исти начин као тај лик позоришта сенки, *Карађоз* игра на позорници затвора животом затвореника; уп:

И заиста је та Авлија и све што је са њом живело и што се у њој дешавало била велика позорница и стална глума Карађозовог живота. (*Prokleta avlija* 2003: 26)

Игра Карађоза је међутим реална игра у којој је он покретач фаталне судбине затвореника. За затворенике спољашњи свет је нормалан, а Проклета авлија је перверзија живота; за *Карађоза* је живот у тамници нормалан. Његова филозофија је: у Авлији нема невиних; уп:



Нико овде није случајно. Је ли прешао праг ове Авлије, није он невин. Скривио је нешто, па ма то било у сну. Ако ништа друго, мајка му је, кад га је носила, помислила нешто рђаво (...) Ко овде дође, тај је крив, или се макар очешао о кривца. (...) Овде невиног човека нема (...) Ја људе знам, криви су сви, само није сваком писано да овде хлеб једе. (*Prokleta avlija* 2003: 28–29)

Карађоз је у ствари несрећан човек који је цео свој живот дао Проклетој авлији, поистоветио се с њом и њеним животом. Своје право да кажњава доживљава као сопствену казну. То је феномен империјалне владавине, које настаје заснивањем колективне егзистенције на принципу моћи, односно потчињености. Карађоз је бескрупулозан стражар моћи. Затвореници су се помирили са тим да је *Карађоз* постао „део њиховог проклетства” из кога нема излаза.

Наратор коментарише:

Сви су они навикли на Карађоза, сродили се на свој начин са њим. Грде га, али као што се грди вољени живот и клета судбина. Он је део њиховог проклетства. У сталној стрепњи и мржњи, они су постали једно с њим и тешко им је било замислити живот без њега. (*Prokleta avlija* 2003: 33)

#### 4. Од патње појединца до патње човека

У *Проклетој авлији* Андрић користи историјска збивања: борбу између *Цема* и *Бајазита*, поред других историјских појава и околности у Османлијском царству. Главна тема наратива је страдање човека под

деспотизмом власти, у првом сижеу империјалне, неограничене власти, а у другом сижеу институционалне моћи цариградског затвора као средства њене владавине. У борби између *Џема* и *Бајазита*, *Карађоза* и *Ћамила*, *Карађоза* и затвореника, Андрић у исто време обликује колизију различитих животних ставова, сукоб различитих религија и патњу човека под њиховим антагонизмима. Трагичне судбине *Џема* и *Ћамила* су две варијације те патње.

### ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Андрић, Иво. *Проклетиа авлија*. Нови Сад: Матица српска, 1954.
- Вукићевић, Драгана Б. „Демон у делу, демон у свету и демон у уметнику – поводом шездесет година од објављивања Проклете Авлије”. *Philologia Mediana* 7/2015, 49–60.
- Вучковић, Радован. „Проклета авлија”. *Велика синџеза: О Иви Андрићу*. Сарајево: Алтера, 1974. 409–431.
- Ђорђић, Стојан. „Феноменолошки приступ Проклето авлији Иве Андрића”. *Serbian Studies Research* Т. 5, бр. 1 (2014): 163–183.
- Ђукић Перишић, Жанета. „Проклета авлија”. *Писац и њрича: Сиваралачка биографија Иве Андрића*. Нови Сад: Академска књига, 2012. 466–468.
- Ходел, Роберт. *Раскрића књижевној јуџа. Од Досићеја до Михајловића*. Београд: Чигоја штампа, 2014.
- Илић, Бранко А. *Хомодујејетичко њриповедање у српском роману*. Београд: Београдски универзитет, 2016.
- Јандрић, Љубо. *Са Ивом Андрићем*. Сарајево, 1982.
- Марковић, Марко. „Тамница у делу Иве Андрића”. *Свеске Зајуждине Иве Андрића* год. XI, св. 8 (1992): 187–199.
- Радуловић, Оливера. „Библијски архетип у роману Проклета авлија”. Branko Тошовић (ur.). *Andrićeva Avlija*. Graz – Beograd – Banjaluka. Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität Graz/Narodna i univerzitetska biblioteka Republike Srpske: Svet knjige – nmlibris, 2015. 429–443.

- Томић, Лидија. „Симболизација мотива зла у Проклетој авлији Ива Андрића”. *Зло као књижевна тема. Друи Лапићеви сусрећи. Подгорица, 23. децембар 2009*. Подгорица: ЦАНУ, 2010. 129–139.
- Тошовић, Бранко. „Андрић испред и иза АВЛИЈЕ”. Бранко Тошовић (ур.). *Андрићева авлија/Andrićs Hof. Andrić-Initiative 8*. Грац: Institut für Slawistik/Народна библиотека, 2015. 21–66.
- Филиповић, Вук. „Проклета авлија”. *Дело Ива Андрића*. Приштина: Библиотека Јединство 97, 1976. 183-219. Штампано.
- Шутић, Милослав. *Злајно јаће. У видокрују Андрићеве њое-џике*. Београд: Чигоја штампа, 2007.
- Dukić, Davor. „Der verdammte Hof: Auf der Suche nach ästhetischer Unvollkommenheit und semantischer Unbestimmtheit.” Бранко Тошовић (ур.). *Андрићева Авлија/Andrićs Hof. Andrić-Initiative 8*, Грац: Institut für Slawistik/Народна библиотека, 2015. 231–240.
- Jelčić, Dubravko. „Prokleta avlija”. Dunja Detoni-Dujmić (ur.). *Leksikon svjetske književnosti: Djela*. Zagreb: Školska knjiga, 2004. 530–531.
- Lauer, Reinhard. „Das Osmanische Reich als Weltmodell – Zur parabolischen Struktur von Ivo Andrićs Erzählung ‚Der Verfluchte Hof.’” Klaus-Detlev Grothusen (Ur.): *Die Türkei in Europa. Beiträge des Südosteuropa-Arbeitskreises der Deutschen Forschungsgemeinschaft zum IV. Internationalen Südosteuropa-Kongreß der Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen, Ankara, 13.-18.8.1979*. Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. 151–166.
- Nemec, Krešimir. „Prokleta avlija – pričanje kao disanje”. *Ivo Andrić. Prokleta avlija*. Pogovor Nemec, Krešimir. Zagreb: Školska knjiga, 2013. 97–145 (Djela Ive Andrića, sv. 3).
- Prokleta avlija 2013 = Andrić, Ivo: „Prokleta Avilja”. *Izabrana Dela I-X, knjiga prva*. Dragan Mojović (ur.). Beograd: Depeta, 2003.
- Schubert, Gabriella. „Андрићева Проклетџа авлија — енциклопедија човекове егзистенцијалне патње”. *Научни сасџанак славистџа у Вукове дане*, Vol. 49/2, (2020): 177–188.

---

Gabriella Schubert

RELIGIÖSE UND BIBLISCHE INHALTE IN DEM  
ROMAN *DER VERDAMMTE HOF* VON IVO ANDRIĆ

Religiöse Zugehörigkeit und religiöse Segregation sind in großem Maße die Ursache für das unglückliche Schicksal und das Leiden der Hauptprotagonisten des Romans *Der verdammte Hof* von Ivo Andrić: *Džem* und *Ćamil*. Darüber hinaus finden sich in narrativen Romandetails und in der Charakterisierung der handelnden Personen biblische Inhalte und Elemente, die Andrić als Anregung bei der Niederschrift dieses Werks dienten.

Желимир Вукашиновић  
Универзитет у Београду  
Филолошки факултет  
zelimir@fil.bg.ac.rs

UDK 821.163.41-95.09 Andrić I.

Оригинални научни рад

## АНДРИЋЕВ МОСТ НАД БЕЗДАНОМ ИЛИ МОЖЕМО ЛИ ОПСТАТИ СКУПА?

Разумијевање егзистенцијалног смисла књижевности се, полазећи од Андрићевих *Знакова њоред њуџа*, оvdје сагледава у односу на преиспитивање самог појма религије и искуства које, кроз насиље у времену, налаже да сагледамо узроке немоћи да, у (религијским) разликама, научимо опстајати у миру. Мотив егзистенцијалне борбе, како и Андрићев напор показује, отвара пут којим, након трагичког искуства и пред непрекидно обнављајућом пропашћу човјека, учимо живјети у историји, а да од историје би страдали. У том смислу, Андрићево дјело се показује као борба која је путоказ ка миру, као хроника којом, кроз вријеме, учимо опстајати скупа.

**Кључне ријечи:** мост, бездан, хроника, знак, религија.

Наш сусрет поводом теме *Андрић и религија* разумијемо као наставак разговора који је започет у оквиру теме *Сан о љраду*, па ћемо својим излагањем, а имајући у виду блискост ове двије теме и вреднујући, прије свега, њихов значај, покушати указати на градивну снагу књижевности као *дџијне* људске дјелатности. Мотив од кога полазимо је, у односу на тему *Сан о љраду*, утолико

остао непромијењен: да се тумачењем Андрићеве заоставштине рестаурира могућност разумијевања смисла и вриједности разлике. Ова би рестаурација, како смо назначили у излагању „Човјек, мир и грађење (о вриједности љепоте и смислу људског бивствовања)”, требала бити темељна, јер подразумјева разградњу *йоїледа на свијеїи* за који се везује једно наивно, конструктивно, поимање идентитета (а које, некад латентно, некад отворено, искључује *разлику* или је разумијева на дуалистички и антагонистички начин). Андрић, у *Знаковима йоред йуїша*, записује:

Фиксна идеја од које многи људи пате, не признавајући то никад ником, јесте врста душевне епилепсије. Као и код епилепсије, човек добро зна да болује од 'идеје', али док се она не јави он је потпуно здрав... Али има један диван тренутак који познају људи мучени фиксним идејама. То је тренутак када се човек... одједном дигне, исправи и закорачи весело у свет у ком од његове 'идеје' која му је на њених милион начина до малопре крв пила, нема више нигде трага ни гласа. Од целог једног мрачног и замршеног света нигде ни сенке. Ах, тај тренутак, кад опседнути осети да је слободан, увиди да уображени свет зла и опасности не постоји, да може слободно одахнути и мирно живети, тај тренутак одмора не да се описати, не може се ничим платити ни надокнадити. (Andrić 1978: 24)

Рестаурација разлике је, преформулисаћемо наше полазиште у складу са издвојеним цитатом, поступак дефиксације идеје који се саображава са непорецивом чињеницом *разноликосїи бивсїивовања*, али мора, извјесно, као и свака рестаурација, бити поступан и, у овом случају, захтјева дијалектичку спознају љепоте

као бијној својсџва саме ѓрироде разлике. У том је смислу Андрићев рад, у цјелини, овдје схваћен као дјелатност којом се, кроз вријеме, изграђује дијалектичка спознаја узвишене снаге љепоте, а у том је смислу онда, у својим границама, и ова интерпретација још једна од рестаурација моста над безданом који је Андрић, својим мајсторством, изградио. Задаћа мишљења се, овим поводом и поступком, сада може јасно одредити:

...суштини нашег мишљења о мосту припада и то да ово мишљење у себи преваљује раздаљину до тог места. Ми, управо с овог места, налазимо се тамо – код моста, а не – рецимо – код некаквог мисаоног садржаја у нашој свести. Одавде чак можемо мосту и ономе за шта он ствара простор бити кудикамо ближи но неко ко га свакодневно користи као индиферентан прелаз преко реке... Он (*мост*) не повезује само обале које већ постоје. Обале се појављују као обале тек кад се мост извије преко реке. Обале не леже независно једна од друге с обе стране реке, већ се односе једна према другој управо захваљујући мосту. Мост раздваја једну страну од друге. Обале се дуж реке, такође, не пружају као равнодушне међе копна. Мост приноси реци, заједно са обалама, и пространства прибрежја што леже иза њих. Он доводи реку, обалу и предео у узајамно суседство. Мост *сакуиља* земљу као крај око реке. Обале се дуж реке, такође, не пружају као равнодушне међе копна. Мост приноси реци, заједно са обалама, и пространства прибрежја што леже иза њих. Он доводи реку, обалу и предео у узајамно суседство. Мост *сакупља* земљу као крај око реке... Мост је место. Као таква ствар, он даје простор у који су пуштени земља и небо, божанства и смртници. Простор, дат мостом, садржи многобројна

подручја, на већој или мањој удаљености од моста. Али та се подручја могу означити као пуке тачке између којих постоји измерљиво одстојање; одстојање – на грчком *stadion* – увек је постављено, јер настаје постављањем тачака на извесно растојање. Створен на тај начин, простор је простор нарочите врсте. Као одстојање, као *stadion*, он је оно што иста реч, *stadion*, значи на латинском – ‘*spatium*’, међупростор. Тако, близина и даљина између људи и ствари могу постати пука удаљења, одстојања међупростора. У простору, који се представља једино као *spatium*, мост се сада појављује само као нешто на некој тачки која може у свако доба бити заузета нечим другим или замењена самим означавањем. Штавише, саме димензије висине, ширине и дубине могу се извести из простора схваћеног као међупростор. (Најдегер 1982: 91, 95, 97)

Дијалектички поступак, из саме задаће мишљења на коју нас упућује Хајдегер, али и духовна блискост фрагмената које смо издвојили, разумијемо као интерпретативно премоштавање које је простор у коме се открива *скућности дивствовања*, имплицитно *йочейшак*, а у том почетку је и метафизички коријен филолошке науке. Отуд је, у позности западне – једнако и нама матерње културе – почетно питање о смислу књижевности неопходно. Питање *смисла и сврхе књижевности* у историји не испоставља се, како видимо, као ексклузивно теоријско питање или као предметно питање издвојене филолошке науке... Наиме, постављање овог питања, сада када, и овим скупом, тражимо своје *духовне оријентире у Андрићевом дјелу*, наговијештава да се питање о смислу књижевности, у регионалном контексту, хоће разумјети као судбоносно и унутар наслијеђа западне



духовности: овдје је, дакле, питање о смислу књижевности постављено као питање којим, и након довршења хуманизма, одлучујемо, кроз себе и преко себе, *о људском ѿосѿојању и оѿсѿанку човјека*.... Конкретно, у добу пост-хуманизма, говорећи о смислу Андрејевог дјела у цјелини, говоримо о хуманистици данас, говоримо о човјеку шта год да је, и након сумрака 90-их година прошлог вијека, од човјека остало. Говорити о Андрејевом стваралаштву је, а ми ћемо издвојити *Знакове ѿоред ѿуѿа* и хронику *На Дрини ћуѿрија*, утолико битно колико је, и данас, могуће говорити о хуманистичком усмјерењу Андрејевог стваралаштва. Отуд се разумијевање егзистенцијалног смисла књижевности, а у оквиру теме *Андреј и релиѿија*, ситуира у контекст разумијевања *ѿојма релиѿије* и искуства које, кроз насиље у времену, налаже да сагледамо узроке немоћи да, у религијским разликама, у разлици уопште, научимо, опстајати у миру. Уосталом, и бол је непорецив позив да се разумије још увијек несхваћена природа разлике:

Бол је склапајући елемент у кидању које дели и сакупља. Бол је спој расцепа. Тај спој је праг. Он поставља оно између, средину двојства што је у њој подељено. Бол спаја расцеп раз-лике. Бол је сама раз-лика. (Најдегер 1982: 188)

Мотив егзистенцијалне борбе, управо како Андрејев напор показује, отвара пут којим, након трагичког искуства и пред непрекидно обнављајућом пропашћу човјека, *ѿреко књижевносѿи* учимо живјети у историји, а да од историје би страдали. У том смислу, Андрејево дјело се показује као борба која је путоказ ка миру, као хроника којом, кроз вријеме, учимо опстајати скупа.

Три су корака која ће, овом интерпретацијом, градити пут (грч. *methodos*), градити мост ка Андрићу: 1. Реинтерпретација појма религије. 2. Сагледавање хроничних појава кроз које се, неосвјешћеним односом према религији, *разирајује* темељ или спона на којој се, у региону, заснива *скујносѝ* у *разлици*, односно наш, људски (на концу, увијек и ипак, само људски) опстанак на земљи... – у овом, прошлом и сваком будућем времену. 3. Испитивање Андрићевог односа према религији које, у исходишту, а у контексту наше теме, води разумијевању, рекао бих, Андрићеве егзистенцијалне религиозности.

Дужни смо, прегледности ради, назначити и мисаона упоришта која су, у овом тумачењу, референтна за читање Андрића. Прво, за реинтерпретацију појма религије налазимо ослонац у Деридиној интерпретацији религије из књиге *Вјера и знање*. Друго, херменеутички контекст у коме ћемо, у оквиру теме *Андрић и религија*, отворити тему *мосѝа* је успостављен кроз Кантово разумијевање уобразиље из *Криѝике моћи суђења* и Хајдегерово пре-тумачење кључног појма традиционалне метафизике – појма трансценденције, у *Мишљењу и ѝјевању*.

Питање које сада, када је метод, контекст и предмет анализе назначен, хоћемо поставити је, сматрамо, и оправдано и елементарно... – оно нам се, уосталом, намеће хроничним искуством које, у различитим својим видовима, прожима и наше вријеме: наиме, како је могуће да вјера, јер су у њу положени и *ѝовјерење* и *нада*, дијели човјечанство, а не да га скупља (грч. *legein*), *сабире* у истинску свјетску заједницу? Сам рат, када је рат *сукоб у вјери*, *раскол* и *реваниш*, искоријењује, својом безумном рационалношћу, религију из њене скупљајуће суштине, из светог. Зато је неопходно, у

приступу Андрићевом дјелу, преиспитати обичајносно поимање религије. Позваћемо се овдје, уводно, како смо назначили, на Деридину интерпретацију религије која, путем језика, промишља њену, у свакодневници, испуштену суштину. У књизи *Вера и знање – век и ойрошшај*, Дерида пише:

*Scrupule*, оклевање, неодлучност, уздржаност (дакле, стид, поштовање, *сѿанка* пред оним што треба да остане свето, светитељско или спасено: неокрњено, имуно), то исто тако значи и *religio*... Све у свему *religio* јесте оклевање које задржава, скрупула која спречава, а не једно осећање које руководи деловањем, или које изазива упражњавање обреда. Чини нам се да ово значење, приказано у ранијој употреби без и трунке двосмислености, намеће једно једино тумачење за *religio*: оно које даје Цицерон везујући *religio* за *legare*. (Дерида 2001: 64, 65)

*Legare* се, видно, коријени у грчкој ријечи *logos* који има имплицира идеју сабирања, скупљања (грч. *legein*). *Dialogos*, отуд, има саборну снагу. *Religio* везано за *legare* је, изворно, *logos* који, као мишљење и језик, има снагу сабирања, дакле држи нас и чува скупа. Скупљајућа суштину религије је, закључујемо, оно што је свето. Смрт човјека, бруталност насиља из првог дијела Андрићеве хронике *На Дрини ћуџрија*, указује управо то да међу људима више нема ничега што је свето. Оно најврједније је обезвријеђено. *Скрнављење свейої* је застрашујући гест којим се објављује окултна моћ ритуала... У томе је чину, већ на почетку књиге *На Дрини ћуџрија*, објављен крах светог.

Већ је уводни дио романа обликован снажним контрастом: сликама живота који је уграђен у мост који

спаја обале раздвојене Дрином и ужасавајућим описом насиља које човјек спроводи на човјеку. Ово насиље није метафора: човјек пробијен коцем није нити може бити симбол. Значење је непреносиво. Слика насиља на почетку Андрићеве хронике *На Дрини ћуџрија* је истина, преузимамо Деридин израз, *варваризма близине* која пробија кроз вријеме и подсјећа нас на опаку ћуд и ужасавајући архаизам насиља међу блиским које се хронично понавља у времену. Контраст између моста и бруталности насиља је распон у коме се може сагледати стварност историје која је, и у име религије која се, и примјеном, одвојила од своје суштине, обиљежена смрћу човјека из које се отвара бездан. Судбина касаве је најмањи заједнички садржалац у коме се показује свјетска историја, односно изазов пред којим, непрестано изнова, па и данас, стоји човјечанство самјерено разликом Истока и Запада. Мост, и то хоћемо нагласити, није ни данас тек позив на међусобну толеранцију и мултикултурализам, мост је позив на сусрет, пријатељство, на љубав, на блискост која је склад (равнотежа, мјера) којом се самјерава смисао и сврха људског живота. Овај дио из романа *На Дрини ћуџрија*, вјерујемо, добро знамо:

...И иначе, кад год би се срели (*Мула Ибрахим и њој Никола*) на Мејдану или на Околиштима, они би се поздравили и упитали како се нигде не здраве и не питају поп и хоџа. Тада би поп Никола често показао чибуком доле на касабу поред реке и рекао на пола у шали: - Све што доље дише и гамиже а људским гласом говори, носимо ти и ја на души. - Вала, тако је, комшија, - одговарао је Мула Ибрахим муцајући, - бели носимо. (А касабалије, који нађу реч да се свему и свачему подсмехну, кажу за људе који живе у пријатељству: 'Пазе се као поп и хоџа'. И то

им је већ постала узречица.) И сад су се њих двојица добро разумели, иако нису речи проговорили.... И гледали су се као толико пута у животу и у толико разних прилика: као два човека који носе на души све живе двоношце у касаби, један оне који се крсте а други оне који клањају. (Андрић 2001: 152)

Читајући овај одломак, а имајући у виду почетак романа *На Дрини ћуџија*, увиђамо да је трагедија посљедица немоћи и незнања да се разлика, а онда и љубав (блискост која је склад) живи, што се и показује преко протагониста Андрићевих приповијести. Уистину, најтеже је, посебно онда када је све допуштено, када се и дно сасипа у бездан, остајати човјеком, опстајати људски. Прича, уосталом, којом се гради Андрићево књижевно дјело, стасава упоредо са градњом моста над Дрином. Андрићеву књижевност у цјелини, по томе, разумијемо као грађевину у рушевинама, као мост над безданом и путоказ којим смо позвани учити како, у историји каква јесте, опстајати заједно. У овом случају је пут опстанка човјековог јасан: *преко њисма књижевности које има трагичну снагу*. Зато бисмо подвукли да је, кад је Андрићево дјело у питању, ријеч о хронизи, прије него о историјском роману. Хроника, ослобођена од вишка напора аутора да стилизира, ткана непретенциозним, читким а духовно садржајним језиком, већ по маниру, демонстрира да сврха књижевности није сама књижевност, да писање није тек алат којим се аутор доказује да је писац. Писање се, показују то и Андрићеви *Знакови њоред њуџија*, заснива у самосавијести писца који зна шта својом дјелатношћу чини. Писање је, битно, у функцији приповиједања. Хроника, дакле, није прича, која је у времену, испричана „приче ради”. Хроника је, показујући оно што се *хронично њонавља* у

времену, пут самоосвијешћења народа у његовој судбини и историји. Хроника, према томе, не позива на њено историзирање, него на наше освјешћење. Уз тај пут, Андрић је, изван сваке нејасноће, оставио јасне знакове...

У ствари, сваки мост представља један груб и још за земљу везани почетак човековог напора да оствари свој сан о савлађивању земљине теже, па затим о летењу, да би се тако овладао светом и да би човек заузео боље место на земљи коју гази и у васиони која га окружује. (Andrić 1978: 140)

Кант, а то је на овом мјесту релевантно, указује на интелигибилна својства уобразиље. Уобразиља је, наиме, ограничена дјеловањем, као што је практична филозофија исход теоријске, а да би, на темељу, или у границама, нашег самоодређења, кроз поступање за-снимали реалитет властите наде. Уобразиља је, како стоји у другој књизи *Критике моћи суђења* (в. Кант 2004: 126), у *вези са разумом али и са чулним осјећом, у стању да у нама изазове осјећање и лијепој и узвишеној*. У том смислу разумијемо да је уобразиља мост између феномена и ноумена, ствари за себе и ствари по себи. Машта је, другим ријечима, мост између *човјека и боја, нужности и слободе, коначности и бесмртности, природе и душе*. Мост је, резимирамо кроз Андрићеву визуру, распон наде који, у овом пропадајућем свијету, исијава узвишену моћ љепоте. Потпора овом тумачењу је Андрићева молитва из *Знакова поред њуја*:

Боже, не допусти да срце наше остане празно, него дај – пошто од Твоје воље све зависи – да увек желимо и да се надамо, и да то што желимо буде добро

и стварно и да наша нада не буде испразна. Дај да предмет наших жеља буде виши и лепши од нашег живота и да се доброј нади никад не изневеримо због кратких и варљивих остварења која заклањају видик и лажно обећавају одмор. Дај нам прав пут, са пролазним посртањима а са миром и славом на крају. И дај нам мудрости и храбрости, кад нам дајеш искушења. И ма куда ишли и лутали, не дај да на крају останемо изван Твоје свеобимне хармоније, јер то сваке секунде, на сваком месту, сваким делићем бића желимо. (Andrić 1978: 18)

Из Андрићеве егзистенцијалне религиозности проговара молитва из које исходи аутентични хуманизам, наклоњеност човјеку који је и сам разлика; раз-лика која је, док год њена суштина није спозната, и расцјеп, и мука, и бол, али и трансценденција, мјесто сусрета неба и земље, рађања и умирања. Опстајући на овој земљи, везан за земљу, човјек својом надом гледа у небо. Човјек је биће преко кога се јасно види да

Раз-лика не упућује на раздвојеност, него на скупност свијета и ствари. Раз-лика није ни дистинкција ни релација. Она је, у крајњем случају, димензија за свет и ствар... Раз-лика, као средина за свет и ствари, одређује меру њихове присутности. У позивању, које зове ствар и свет, јесте оно што је збиља звано: раз-лика. (Hajdeger 1982: 186)

Ово је, како разумијемо, истина разлике којом се самјерава људско постојање. Мјера која је *однос*, сабируће мјесто неба и земље. Трансценденција се, што је овдје од значаја за увидјети, показује као свјетовна: нада је везана за земљу, за овај наш непрестано пропа-

дајући свијет. У том смислу, говорили смо о човјеку као мосту, а о мосту као о светом. А то значи и да је редуктивно тумачити мост као фигуру, метафору, симбол... Тиме се мост окамењује. Мост је, може се рећи Шилеровим ријечима, *живи лик*, мост је протагонист Андрићевих хроника. По Шилеру, *живи лик* означава све што се у најширем значењу назива љепотом.<sup>1</sup> Како свето није онострано, тако, као живи лик, мост по себи није ни икона, нити храм, а све то, као иманентно, ипак сабира у себи. Као међупростор, мост показује димензију спајања, сабирања, скупљања. Као међупростор, мост је димензија којом се самјерава човјеков узалудан напор да територијално овлада земљом. Ако бисмо рекли да свето никад није на оном мјесту на које га, својим аспирацијама, постављамо и очекујемо, то значи да је свето у међупростору, у односу као таквом. Зато се свето и не може отети од свијета или присвојити... Као што и књижевно дјело проговара из међупростора, тако је јасно да свето писма проговара кроз међупростор текста који није расутост него, и свијешћу и вјештином писања и читања, саборно мјесто значења. Мост, дакле, као што је и прелаз, тако је и повратак. Многим се својим дјелатностима, то је видљиво, човјек посвећује да би побјегао од себе. Андрићево дјело чини супротно: гради књижевност која нас, након свега проживљеног и увијек нужно, дијалектички враћа човјеку. Она је мост над безданом, над Дрином, који је, у том смислу, и повратак... Тиме смо доведени на почетак. Зато ово обраћање видим као рестаурацију, као, и духом дјелатно, чување моста. Чувајући мост, у разлици учимо опстајати скупа, чиме се, егзистенцијалним снагама трагања, и

---

1 „Предмет нагона за игром, који их синтетише, назива се живи лик и означава сва естетска својства појава и све што се у најширем значењу назива лепотом.” (Šiler 2007: 152)



аутономног атеизма и слободне вјере, изнова задобија напуштена суштина религије: свето... – *скујносї* за све и сваког од нас којима је, у овом простору и у сваком времену, мост препуштен на чување.

#### ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Andrić, Ivo. *Znakovi pored puta*. Sarajevo: Svjetlost, 1978. Štampano.

Андрећ, Иво. *На Дрини ћурија*. Београд: Народна књига – Алфа, 2001. Штампано.

Вукашиновић, Желимир. „Човјек, мир и грађење – о вриједности љепоте и смислу људског бивствовања”. Зборник са научног скупа *Сан о ірагу IV*. Вишеград: Андрећев институт, 2021. У штампи.

Дерида, Жак. *Вера и знање – век и ойрошијај*. Нови Сад: Светови, 2001. Штампано.

Kant, Imanuel. *Kritika moći suđenja*. Beograd: Dereta, 2004. Štampano.

Hajdeger, Martin. *Mišljenje i pevanje*. Beograd: Nolit, 1982. Štampano.

Šiler, Fridrih. *O lepom*. Beograd: Book&Marso, 2007. Štampano.

---

Želimir Vukašinić

ANDRIĆ'S BRIDGE OVER THE ABYSS  
OR CAN WE SURVIVE TOGETHER?

Summary

An understanding of the existential meaning of literature, starting from Andrić's *Signs by the Roadside*, is recognised here as a possibility for re-examination of the common perception of religion and experience which, through violence in time, demands an analysis of the causes of our historical inability to exist in peace. The motif of existential struggle, as Andrić's effort demonstrates, opens the way by which, after a tragic experience of the completion of humanism, we learn how to survive in history as it is. In this context, the paper illuminates Andrić's work as a struggle that is a signpost to peace, as a chronicle by which, after all, we learn to live together.

Оксана Микитенко  
Институт мистецтвознавства,  
фольклористики та етнології  
ім. М.Т. Рильського НАН України  
oksana\_mykytenko@hotmail.com

UDK 2-1:821.163.41-95.09 Andrić I.  
Оригинални научни рад

## ИВО АНДРИЋ: ТРАГАЊЕ ЗА ИСТИНОМ У СВЕТУ БЕЗ БОГА

Модел парадигматског трагања за истином у Андрићевом делу формиран је оквиром тематског круга који се очитује у координатама пишчевог научног текста (докторска дисертација), путописне рефлексije и приповедне наратије, а тематизира се као *іеометірија судбине* етникаона условљено „ходање по мукама”. Дистанциран од религије као „вере” књижевник је као највеће зло проценио „верски фанатизам”, а њен релативитет нагласио народном изреком „никад човјек не зна у којој ће вјери умријети”. Свој принципијелно амбивалентан став изразио је у *Ex Pontu* и *Разјовору са Гојом*, као и другим делима, а посебно у роману *На Дрини ћуїрија*. Износећи тезу о *демонском йореклу умейносїи*, Андрић је истовремено делио карактеристичну за „народно хришћанство” (термин Н. Толстоја) идеју Бога, која је у основи низа пишчевих ликова.

**Кључне речи:** Андрић, истина, идеја Бога, амбивалентност, народна традиција, путопис, наратија, идентитет.

Говорити о теми „Андрић и религија”, макар и у тематском или поетском смислу, није лако, готово је дис-

кутабилно и парадоксално, најпре због самог Андрићевог филозофски интегративног текста, који пружа различите интерпретиције и који је постао, као дела Достојевског и Кафке, „религија” за милионе читалаца, а само ауторово име узима се као одредница XX века.

Управо у филозофском смислу може се означити присутност религије концепиране као *велика истина*, у сваком од Андрићевих дела, којом је одређен ток живота појединца и народа, зато што „темељи света [...] утврђени су за векове”, а „заиста велики људи, као и велике грађевине, ничу и ницаће тамо где им је божјим промислом одређено место, независно од празних, пролазних жеља и људске сујете”. Андрићеви јунаци, попут његовог Бехтијаровића, муслиманског младића и беговског унука, „носе своју филозофију у својој крви, живе и умиру по њој, али не умеју да је искажу речима нити осећају потребе за тим” (Андрић 1978: 280). Њихове шале, које казују „озбиљна, непомична лица” су „блиске нимало шаљивој истини” (Андрић 2002: 181). Где такве филозофије нема, односно нема „света мисли”, који је „једина стварност”, а без којег „све би се сурвало у ништавило” (Андрић 1991: 94), постоји превише „ништавила, које говори”. Тим испољава се „стална злоупотреба божјег дара, говора” (Андрић 2002: 163), и „уместо прећутане истине” пара уши бездушност (Андрић 1978: 253).

Своје схваћање религије и филозофију хуманизма писац је изнео већ у раним делима, посебно у *Ex Pontu*: „У часовима кад ми је претешко, ја мислим да си Ти подмукла снага у хлебу који једемо и води коју пијемо и да помало и потајно прожимљеш тијело наше... Ја знам да нико жив није прешао свој пут а да му се ти ниси приближио, положио руку на раме и пошао с њим један час...”. Уводећи у своју Босну Бога, на којег се тражећи своје место у свету наслања човек, Андрић ће касније

проговорити Његошевим речима: „Нека буде што бити не може!” и „Крст носити нама је суђено / Страшне борбе са својим и с туђином” (Андрић 1977: 29). И на тај начин налази ту „јединствену, очајничку девизу која личи на абсурд”, а „у ствари је животна истина сама”, која изражава „наше основно и најдубље колективно осећање” (Андрић 1977: 16).

Према Миливоју Солару *Ex Ponto* „se razvija kao barokni plač u tri dijela s epilogom: zatvor je shvaćen kao kazna, sudbinska kazna vodi u *contemplatio*, [...] do 'pokajanja' i 'очишћења’”. Историчар књижевности има разлога, када тврди да Андрићева „religioznost nije konfesionalna”, и „simbolika se ne može razrešiti u kontekstu bilo koje dogmatike. Umesto konfeksije javlja se privatni religiozitet”, који је метафизички присутан „kao subjektivitet”, а на плану израза „kao esteticitet” (Solar 1979: 450).

Субјективна естетика религије као појмовна и изражајна метафора расута је свуда у Андрићевом импресионистички обојеном, епски слојевитом и лирски надахнутом тексту, негде изразитије, а негде као нијанса или наговештај. У приповеци „Мара милосница” присутна је као симбол „модрог плашта Богородице”, којим се труди заклонити од зла безумна девојка, тражећи у мраку лудила божанску правду (Микитенко 1993). У путописној прози очитује се као знак ентитета и „чедних сећања на дјетињство”, попут „напола заборављене радости” због „добрих јаглука, које нам је мама давала недељом у јутру, кад би пошли у цркву” (Андрић 2002: 46). Или зрачи као оличење лепоте словеначких жена, које писцу личе на „светице са барокних слика по католичким црквама” (Андрић 2002: 102). И као етички најважнији принцип наглашена је „та проста људска истина”, према којој „онај ко не поступа са људима као са људима престаје да буде човек” (Андрић 2002: 61).

Тај „приватни религиозитет” експликован је управо у сензибилитету поетског израза књижевника највишег светског одликовања – писца-нобеловца, дипломате од каријере – амбасадора, начелника Политичке дирекције МИП-а, помоћника министра иностраних послова (Попов 1993: 595), европски признатог интелектуалца. У „Писму из 1920. године” (1946), где је „атеиста” Макс Левенфелд аутору *alter ego* и „драги, стари пријатељ”, у својеврсном поетском облику дубоке историјске анализе, и, како се показало, тужној пројекцији будућности, наслућене снагом уметника и проницљивошћу научника („Писмо из 1992. године” као варијанта наслова), приказан је основни идејни простор Андрићевог дела. Када много касније размишља о „од најранијег детињства у нас осакаћеној души”, Андрић ће исказати – у симболијском простору хотелске собе „негде у Југославији”, „пуне неког мртвог времена”, исту као и код његовог јунака жељу – „жељу за бежањем” (Андрић 2002: 176). Тај простор Андрићевог дела Станко Кораћ метафорски је означио у наслову своје монографије као „свет без Бога” (Кораћ 1970), нагласивши рефлексiju сталног Андрићевог бола – „и свет ми дође тесан и страшан као клопка”. Издвајајући у другом аналитичком раду „главна расположења”, која припадају егзистенцијалној метафизици, а на којима грађена је Андрићева „књижевна зграда”, Кораћ поред страха, истиче „зло, ужас, чуђење, несналажење, стид, мучење” (Кораћ 1979: 562). Путујући имагинарно заједно са Гојом, другим ауторовим *alter ego*, Андрић запажа, да је „много патио” – „не од зла, којег је пун свет, него од својих мисли о томе злу”, када „сваки додир са људима бацао ме је у необјашњив и ужасан страх” (Андрић 1991: 95).

Модел Босне – „дивне земље, занимљиве, нима-ло обичне и по својој природи и по својим људима”, а

истовремено „земље мржње и страха”, приказан је метафором „сарајевске ноћи”, када „у бројању пустих сати глувог доба бди разлика која дели ове поспале људи који се будни радују и жалосте, госте и посте према четири разна, међу собом завађена календара, и све своје жеље и молитве шаљу једном небу на четири разна црквена језика. А та разлика је, некад видљива и отворено, некад невидљива и подмукло, увек слична мржњи, често потпуно истоветна са њом” (Андрић 1992: 288). Исти мотив јавља се и у другом тексту константом страха, мимикрије и ноћних мора, када „ноћу се сви претварају да спавају, иако у ствари не може нико ока да стисне” (Андрић 1978: 331). Страх и мржња су у рефрену „Свијет је пун гада”, што „уз вриску пљачкаша и лелек прогоњених” понавља Мустафа Маџар. Ноћи су у овом свету без сна, пуне „страха, који расте, мучи дању, разара и саму помисао на сан, упија се у живо месо” (Андрић 1992: 177). Разлог тог страха описан је у Андрићевом запису „Ноћни разговор 1941”, објављеном у календару *Найрегак* Хрватског културног друштва у Сарајеву за 1946. г, у одговору на питање: „Зашто над нашим варошима и селима лебди стално, као ореол проклетства, атмосфера страха и неповерења, зла тишина, која плаши? – Јер међу разновјерним суграђанима не влада братство ни искрена сарадња, него издаја и отровна омраза” (Андрић 1991: 247).

У Андрићевом тексту мржња, узрок које лежи у поларитету моје–туђе, најевидентнија је у међусобним односима сваке од четири вере, као и у односима староседелаца и туђинца. „Кроз ликове дошљака писац је могао боље да види, свестраније да захвати и прецизније да анализира сплет сложених односа различитих култура, вера и нација на Балкану” – запажа Жанета Ђукић-Перишић (2002: 274). Међутим под „видом

вера” писац и научник запажа не само разлоге „велике и чудне борбе, која се у Босни вековима водила између две вере”, него борбе „за земљу и власт, своје сопствено схватање живота и уређење света” (Андрић 1978: 105). „Однос господара и освајача према поробљенима оставиће последице на менталитет и посебно, на поглед према другоме, нарочито када је у питању фигура странца” – примећује Милан Алексић, анализирајући „поглед на другог” у Андрићевом тексту и истичући „да се поменути однос није мењао ни када су се господари смењивали” (Алексић 2019: 100). Ситуација, када „противници су отимали један другом не само жене, коње и оружје, него и песме”, водила је „неповерењу према држави, равнодушности према општем добру и сумњи у могућност земаљске правде” (Андрић 1988: 129). На тај начин била је узрок унижења, прилагођавања и лукавства једних, и бекства других – „Non est salus nisi in fuga (*Само је у бежању сјас*)”. Али зар се могло побећи од мржње, када је живот, где влада злочин, био претворен у апсурд, ситуацију када „сви су криви”, и зато се тражи невин, коме се наређује: „...да седиш овде док не пронађем негде неког невиног, таквог као што си ти, да те смени. Сад, седи и ћути” (*Проклејџа авлија*) (цит. према: Северовић 2002: 3).

Егзистенцијални страх овог поднебља је, поручује Андрић, дубљи, јер целом претвореном у мит историјом човек је убеђен да је само играчка у њеним рукама и немоћан да „ма шта измениш или поправиш, да олакшаш себи и другима, јер је живот са свим својим варкама и променама само пут у потпуно очајање, а сваки поједини тренутак бол за себе” (Андрић 2002: 220). Смисао спаса од мржње писац разоткрива у путописном тексту, размишљајући над библијском мистеријом бекства и боравка у Египту:



Има више од двадесетак година да у ликовима човека, мајке и детета који беже са својим магаретом, тражим дубље значење и гледам оличење људске судбине. Ту су три људска лика представљена оба пола и сва три доба људског живота, детињство, младост и старост. Ту је једна од животиња за које је наш живот везан тужном симбиозом. Ту је неизвесност која прати сваки наш покрет и поглед и са њом мисао о анђелу заштитнику. Ту су замори и одмори, брига, стрпљење и досада, и нада у далеку бољу земљу Мисир. Све то да би се продужио живот тиме да се дете спаси од страшне смрти. А то дете ће, после тридесетак година, пошто одрасте и испуни своје познање, умрети још страшнијом смрћу од које нема бекства и за коју нема Мисира. (Андрић 2002: 255)

Излаз ће писац наћи уводећи мотив наде и радости од „свакидашњих обичних ствари”, „стварних радости, које су вечите”, попут на страниј изложби видети „тешке пешкире, које подсјећају на кућу, земљу и мале неке, напола заборављене радости”, као узвишених звукова „чудесне” Шопенове *Баладе* или „чаше најтамнијег вина”, у којем „назирамо танак и покретан одблесак светлости” и што враћа у успомене на „прво право вино, оно из библијске приче”, – те успомене, из којих црпиш „вредност, снагу и смисао” (Андрић 2002: 92, 142, 145). Такве алузије нису случајне, јер је посредни не само емотивно задовољство лепих успомена, него стање узвишеног душевног немира, сећања и враћања у прошлост. Чини се да Андрићев скоро земљак, велики песник и исто дипломата Јован Дучић није раније испевао „Од прошлости је душа састављена”, те речи проговорио би Андрић.

Опозицију \**vesel-* – \**rad-* према „небеско, божанствено – земаљско, људско” (са могућом инверзијом, слично случају „правда – истина”), запажају лингвисти (Толстой 1995: 314–315). „Радост” као афирмација живота, заједно са својим семантичким корелатом „весеље”, реализује се у језику од потпуне синонимије до антитезе и инверзије, када „радост” добија сакрални значај. Није зато случајно да је тај дериват, присутан најмаркантније у тексту Ускрса, као и других облика „народног хришћанства”, одабрао Андрић за именовање свог јунака – Радисав, жртвом којом је отворен, а истовремено негиран пут мартирства у роману *На Дрини ћурија*.

У различитим манифестацијама живота све је „повезано нејасним, безбројним везама и све то ради и превире и дању и ноћу”, а што органски осећају Андрићеви витални типови. Музика и „старинска песма”, било на којем језику испевана, један је од израза ове виталности – појединца и заједнице. Малоруску песму, испевану „занесено и тихо”, са надом према нечему „узбудљивом и необичном”, млади војник ће платити својим животом, немајући снаге да издржи „онај круг самоће и тешке тишине који се ствара увек око човека кога удари несрећа, као око болесне животиње” (Андрић 1978: 192). Песма, испевана такође младим гласом у шуми, у освит дана, слободно, „са уживањем”, са речима, од којих „расте снага”, изједначаје се са упућеном Богу молитвом старца, а обадве – према закону абсурда – пресечене су целатом. У песми и у молитви „сласт самоће” је најевидентнија. На тај начин оцртава се амбивалентан карактер тишине, која је „за молитву; и сама као молитва”, „слатка и добра; у њој се враћа, бар за тренутак, бар нешто од оног истинског, људског живота” (Андрић 1978: 351).

Концепт страха описује се метафором тишине, која је лишена „истинског”. „Нарочита тишина”, поручује аутор, „увек бива на местима на којима истерују правду, муче жива човека или се дешавају судбоносне ствари” (Андрић 1978: 59–60). „Свечани и званични” улазак аустријских трупа у Босну – у „тај нови свет тишине и неизвесности”, приказан је преко слутње „мукле земље”, где у ваздуху „се већ осећала студена патња без речи и видљива разлога”, а праћен је тишином, коју „никад нико није запамтио” (Андрић 1978: 145).

Културолошка опозиција своје–туђе подједнако је експлицирана у оквиру Андрићевог поетског концепта, евидентног у његовим најзначајнијим делима (романи-хронике, приповетке), и у лирски евокираним путописним радовима, који се могу одредити као „превасходни израз пишчевог субјективног бића” (Ђукић-Перишић 2002: 280). Код младог Андрића иронични је став према Пољској и Пољацима, где „сељаци не пјевају код посла” (упоредити код Цвијића психолошку карактеристику Бугара – „изврсни су војници”, али на маршу „они не певају!”) (Цвијић 1988: 88). У Пољској Андрић запажа „много цркви, много католика, мало католицизма”, има превише верских симбола, који изгледају вештачки (слике Госпе Ченстохове на „зачуђеним заставама”, распеће „на сваком кораку”, „разапети Христос у агонији, са пет грдних рана, окруњен трновим круном и напојен оцтом”, витраж „Бог Отац, грандиозни старац, чија је кошчата рука понад вода и облака космичких уздигнута да ствара или кажњава” и сл), а све то посматрачу изазива ироничан узвик „Драга мама!” (Андрић 2002: 30, 44). Овде се јавља синонимски ред „песма / виталност / истина” (и његов поларитет у случају одсуства песме), један од константних мотива у Андрићевом тексту:

Кад замукну трубе и чинели, настаје шутња, која је мучна. То морам да кажем: Безутјешно је како је овдје у свему мало темперамента; све је закопчано и стишано и опрезно, говори се шапатов, поздравља тихо и светкује невесело. То шапутање даје лицима ружан, затегнут израз, а каванама и ресторанима полумрачан конспираторски изглед. Једна група почиње да пјева, али не иде; гласови се разилазе, не прихваћа се и пјесма запиње под мојим прозорима. Као увијек: мучно ми је ради других. (Андрић 2002: 34)

За разлику од „туђег” света, „свој” простор – Балкана, Босне, Вишеграда, изазива бол, муку и љубав. Символом „узвишене вишеградске стазе, која лечи сваки бол и потиरे свако страдање”, приказан је пут, који води до „циља и истине” (Андрић 2002: 6). Очита је аналогија са главном идејом хришћанства као религиозног преживљавања земаљског живота Христа и Његових паћења. У исто време, сакрализација животног пута, који се затвара у круг и саставља рођење и смрт, узима се као најмаркантније обележје митолошке свести, присутне такође у народној усменој традицији (Толстой 1995: 223).

Модел парадигматског трагања за истином у Андрићевом делу формиран је оквиром тематског круга, који се очитује у координатама пишчевог научног текста (докторска дисертација), путописне прозе и приповедне нарације, често интерферентних, али и када писац напушта персонални исказ у корист стварања објективних форми, окренувши се темама „посредованим историјском дистанцом и наслаганим повесним искуством” (Ђукић-Перишић 2002: 278). Сматрамо да је такав приступ оправдан, без обзира што ставови приповедача у уметничком делу, односно појединих јунака, имају аутономни карактер и не приписују се аутору, ипак Андриће-

во виђење концепирано је у уметничком тексту исто као и у научноистраживачком или есејистичком.

У докторској дисертацији „Развитак духовног живота под утицајем турске владавине” (посебно у „Зако-ни за рају”) звуче исте ноте, што ће касније са толико једа и бола доћи до изражаја у *Знаковима њоред њуџа* („Ви кажете да смо притворни и подмукли”) (Андрић 1988: 181), као и у есејистици, наглашавајући антрополошку димензију Андрићевог текста. Сликајући односе личности и културе, аутор се дистанцира од религије, нагласивши релативитет вере народном изреком „никад човек не зна у којој ће вјери умријети”. Као највише зло проценио је „верски фанатизам”, а као највећу трагедију човека „своје” културе и „свог” поднебља приказао је егзистенцијалну драму раскида са вером. „Прекрштавање, превера, имали су у нашим условима”, – запажа Петар Џацић, – „далекосежне и још недовољно испитане последице. Вера је била чвршћа одредница идентитета личности од националне припадности. Превера није означавала промену само неких образаца понашања, него је разарала темељ бића” (Џацић 1988: 247). „Понижење” и „прилагођавање” не само људи, него и цркве, када су фрањевачка црква и „фрањевачки ред свесно или несвесно, намерно или нехотице мењали су своје облике”, у „својој религиозној претераности истребили су народне обичаје” покушавали да искорене „благо народних песама и приповедака” (Андрић 1988: 130), постало је узрок „мржње и борбе до истраге”. Уочено је и у „националном карактеру” као „болесно неповерење”, које се „уселило у душу босанског човека”, па је она „од најранијег детињства осакаћена”, и „неефикасности” човека динарског типа” (Андрић 2002: 175, 180), а што ће Цвијић убрајати у „хибрис-елементе самопоуздања и самопрецењивања” (Џацић 1988: 238).

Андрићев амбивалентан став према религији, који је изнео у *Ex Pontu*, а који прожима цело његово књижевно дело, умногоме се темељи на народној традицији. Андрић је један од оних генијалних уметника, у чијем стваралаштву су сједињени, према Лотману и Мелетинском, интелектуализам европског типа и архаичне фолклорне традиције. Продуховљена поетика Андрићевог приповедања „удружује магије источњачких огњишта и кристал западњачког духа” (Глигорић), има генетску везу са фолклором и стреми ка симболичности. Пишчева инспирација умногоме се ослања на фолклорни симбол као етнички и културно маркирани стереотип, одређени архетипски и етнокултурни код који се укључује у шири културни контекст.

Браћање фолклору у оквирима модерног сензибилитета оцењује се у теорији књижевности као једна од главних одлика модерног израза, када се митски начин мишљења јавља као могућност за ослобађање песничке слике од спољашњих релација стварности ради понирања у суштину ствари (Сибиновић 1990: 147). Андрић ће материјални свет често уопштавати до својеврсног емоционалног и етнокултурног симбола. Између тих симбола су цркве, где се чује песма „овоземаљске жеље и љубави” („Крај Светлог Охридског језера”), манастири, јер њих је човек „волио као своју душу” („Код казана”), али превасходно мостови, који су „важнији од кућа, светији, јер су општији, од храмова” („Мостови”) (Андрић 2002: 24). Структурирани као центар поетске визије, Андрићеви мостови су „слика и симбол највећег људског добра, прекрасног у својој користи” (Селимовић 1979: 7).

У Андрићевом односу према усменој књижевности, иначе према колективном искуству и мудрости, Љубомир Зуковић опазио је два правца:

Један је правац лакше слиједити, јер ће ићи за оним што Андрић у својим приповијеткама, романима саопштава о облицима народног умовања, приповиједања и пјевања. Другу линију је много теже слиједити, али је она не само значајнија него и присутнија у његовом дијелу. Она би требало да нас доведе до такве спознаје о обиму тог материјала, и, што је далеко значајније, до увида шта је писац открио у тим „финим наслагама“... То је, осјећамо, врашки тежак посао, јер се у Андрићевом дјелу све то тако оплодило и стваралачки претопило у нову и јединствену цјелину, као да је никло и израсло само од себе. (Zuković 1988: 157)

Приказом скидања малтера са старих фресака у Цркви Свете Софије, претворене у џамију, Андрић открива суштину као „оно зрнце истине“ под наслагама историје. Слично свом саговорнику у имагинарном *Разговору са Гојом* он позива уметника да тражи смисао „у оним наслагама које столећа стварају око неколико главних легенди човечанства“ (Андрић 1991: 93). Црква Свете Софије поново се рађа уз песму, коју при раду певају младићи, „час само појединац, час по неколико њих упоредо, сваки своју песму“, а црквени „сводови отпевају“. Нејасни тонови паганских храмова испод фресака наслућују се као метафора вишеслојевитости културног поднебља, где „мелодије старе и нестају, али не умиру; не рађају се, него васкрсавају“ (Андрић 2002: 230). А на тај начин потврђује се Андрићева „једна и права истина“ очувања идентитета преко идентификације човека и његовог дела.

Наглашавајући народну традицију, писац дели карактеристичну за „народно хришћанство“, односно отворени систем народних веровања, у којем се „ново сла-

гало са старим”, стално га допуњавајући и стварајући цео низ слојева (Толстой 1995: 16), амбивалентну идеју Бога. У народној традицији, која је у основи парадигматског низа пишчевих ликова, Бог је *заштїиїтник*, али и *крвник*. „Није Бог кршевски кајмакам да од њега побјегнеш и да се сакријеш у стијене”, – „по сељачки, грубо” убеђује хајдука фра Марко. Али се и њему „не први пут дизала страшна мисао да божје и ђавоље није јасно ни право подијељено, и да се не зна, да нико не зна, колико је чија сила и гдје им је права међа” (Андрић 1992: 143, 160).

Драгана Мршевић-Радовић, разматрајући у монографији *Фразеологија и национална култура* (2008) концепт Бога, наводи речи Н. Берђајева, према којем „ђаво представља само друго божје лице, другу страну човекове природе која је у власти необузданих нагона и страсти” (Мршевић-Радовић 2008: 209). У раду на основу фразеологије приказан је низ концептуалних облика који садрже представу свеприсутног Бога у традицијској култури. Посебно издвојен је концепт Бога „творца”, „заштитника” и „правде”, такође конотативно присутне теме „страха”, „лепоте” и „ружноће”, а што је Андрић нагласио фразом да се „треба чувати од лепоте као од урока” (Андрић 2002: 262).

Уметник, стварајући своје дело, ствара лепоту око које „су увек или мрак људске судбине или сјај људске крви”. Истоветан у стваралаштву демиургу, он види „минут рођења и самртни час” човека (Андрић 1991: 94), зауставља време у „кратковековој лепоти и слободи”, а дело добија снагу „амајлије” од страха, и моћ антитезе смрти. Мисао о „антихристовском позвању уметника-творца” у *Разговору са Гојом* припада Паолу, Италијану са „словенском крви у жилама”, а експлицитно евоцирана је приказом исушене „страшне руке”



уметника, која је „видљиви доказ за истинитост онога што је старац говорио” (Андрић 1991: 83). Истом идејом о „демонском пореклу” моста, изградња којег је „само ђавоља работа”, обузет је прости свет у *На Дрини ћуприји*. Мучан и испитиван зашто је рушио грађевину моста, Радисав ће одговорити: „Шејтан, јакако, онај који је и вас наговорио да дођете овде и да зидате ћуприју” (Андрић 1978: 59).

Петар Џаџић, налазећи „тачку отварања” Андрићевог књижевног дела, говори о његовој „архетипској имагинацији”, која „види појединачни предмет као наговештај једне више општости”, „издваја и акцентује то, што је заједничко у нама од искони” (Џаџић 1979: 318). Таква имагинација, сугеришући „вечито понављање”, што је иначе одлика Балканског модела света (Цивњан 1990), условљује семантичко-метафорички значај моста уграђеног у филозофију људске егзистенције, са вечитим супростављањем пролазног и непролазног, тренутног и трајног. Метафором моста, на којем се умире и крштава, гради се Андрићев топос судбине (појединца и заједнице) и хронотоп хроничара-приповедача, дајући његовој нарави епски успорен и митски цикличан карактер. „Узан као влас косе” постаје мост, када преко њега прелази прерушени хајдук, што ће галицијски војник Грегор Федун, „Рус из Источне Галиције”, занесен „опасном и невероватном игром”, платити својом главом. Та се игра са судбином наставља, и мост поново постаје позорница реализације људских жеља ка срећи и пуноћи живота, мада привидне и илузорне, али снажне као „блесак лепоте, за коју вреди живети”, дајући Мурату, званом Мута, Ђоркану и Николи Пецикози – „неком блесавом младићу и добричини”, снагу и вештину прећи узаном каменом оградом. Неодољива превласт страсти јавља се јунацима као

чудо, које отвара простор духу попут „луку смишљених и танких линија” и даје тренутну, али јаку срећу. На капији моста доживљава кулминацију свог страсног коцкарског живота Милан Гласинчанин. Мост постаје место сусрета са снагом моћном и ирационалном, а хазардна игра добија димензије игре са Случајем. Овај мотив актуализује народне легенде о Ђавољем послу, а истовремено експонира један пресек словенске историјско-културне традиције са тематизацијом егзистенцијалног нагона ризика и очекивања *чуда* (Микитенко 1992: 152). У игри са судбином не може се добити, али се може доживети слобода, попут оне, коју је изабрала Фата Авдагина, супротставивши се свету пакла и мртвог реда. Сваки из галерије Андрићевих јунака на свој начин трага за срећом у свету јада и беде, мржње и наде, призивајући Бога и очекујући Његову помоћ и заштиту, а „животом плаћају своју истину и свој поносан став, и ово је једина и права истина” (Андрић 1988: 187).

Мотив жртвовања, које сакрализује амбивалентан простор моста и даје му посебан значај, доводи овај симбол имагинарног пута у трагању за истином у центру света, отварајући истовремено митологему Јерусалима као улаза у рај небески, а подједнако присутну у хришћанској и муслиманској традицији. Семантичка еквивалентност оба топоса – Андрићевог моста и Јерусалима – евидентирана је у запажању Елијаде о центру хришћанског света: „...ово је место највише приближено Небу, зато што одавде, од нас, може се достићи Небо” (Елиаде 1994: 32). На тај начин, успостављајући метафорске паралеле са традицијом, која конкретан случај доводи у преседан, Андрић слика тајну и драму постојања појединца, а истовремено потврђује судбину и идентитет народа.

Као што жеље људске пружају руке на све стране, тако и Андрићеви мостови спајају присутно и жељено, садашње и будуће, поседовано и жуђено, јер „све је прелаз”, а „све чим се овај живот казује – мисли, напори, погледи, осмеси, речи, уздаси – све то тежи ка другој обали, којој се управља као циљу, и на којој тек добива свој прави смисао. Све то има нешто да савлада и премости: неред, смрт или несмисао” (Андрић 1991: 135).

Имагинарни пут затвара се повратком на „суђену дужину вишеградске стазе”, која се, као и друге, гаси и нестаје, јер је већ довела „до циља и истине” (Андрић 2002: 6). Испунивши своје познање, на „Истини”, поручује Андрић, ћемо се појавити „гинући од жеђи за једном капи непознате милости” (Андрић 2002: 145), знајући да је „сва наша нада с оне стране” (Андрић 1991: 135).

„Вечито остајање” (Остојић) преко свог дела, наглашено синтагмом „Ја ћу отићи, а лепота ће остати ту где је”, Андрић констатује у есеју *Са љуша љо Кини*, а у приказу-есеју *Сан о љраду* запажа да „лепота и целисходност сваког облика испуњена је жртвом”. Преко жртвовања остварује се митолошка космогенеза и универзализује се стална веза микро- и макроkozма. Дечја мучна сећања на „светитељске слике са грозно избуше-ним очима” у старој Добрунској цркви и приче о „неком Турчину ком је усахла рука којом је ископао очи Богомајци” (Андрић 2002: 28), наставља се сликом мучеништва Радисава, што је увод у безбројна погубљења на симболичном путу етника у „свету без Бога”.

Цело дело Андрићево, – нагласио је Александар Белић поводом проглашења књижевника чланом Српске академије наука, – заодевено је оном тананом мишљу супериорног човека који продире у све

кутке врло сложеног света који у приповеткама, хроникама и романима Андрићевим пролази пред нашим очима. У њој ће многи читалац наћи свој део, који ће га окрепити или одморити; због ње ће још много пута он отворати по коју страну дела Андрићевих. (Андрић 1991: 248)

Мартирство и херојство, мучеништво и мимикрија преливају се у људској историји, исто као и супротности грађења и рушења, а које чине дијалектичко двојство кроз које Андрић гледа на све људске напоре и на читав свет (Јеремић 1979: 141). Разарање као интегрално обележје смрти у фолклорној традицији, рефлектује се код Андрића у призору експлозије и разарања моста. Преко тог разарања, идентификовања човека и његовог дела писац поручује да без обзира на жртве и мучеништва дело није вечно, ако није вечан човек, али уједно и да ниједно уништење није коначно, јер једноставно „то не може бити”, док човек из свог рада и свог дела црпи знања о пролазности зла и неуништивости духа, а његово дело „служи човеку и човечности”.

## ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Андрић, Иво. *Умејник и његово дело. Есеји II / Сабрана дела Иве Андрића. Књиџа џиринаесџа. Друџо издање*. Београд: Просвета, 1977. Штампано.
- Андрић, Иво. *На Дрини ћуџриџа*. Београд: Просвета – Нолит, 1978. Штампано.
- Андрић, Иво. *Сџазе, лица, џредели / Сабрана дела Иве Андрића. Књиџа десесџа*. Београд: Просвета, 1991. Штампано.
- Андрић, Иво. *Приџовесџке; у избору самоџ џисца. Св. I; Св. 2*. Београд: Српска књижевна задруга, 1992. Штампано.

- Андрић, Иво. *Предели и сјази. Пућојисна ѓроза*. Београд: Српска књижевна задруга, 2002. Штампано.
- Јеремић, Драган. „Човек и историја у књижевном делу Иве Андрића”. Антоније Исаковић (ур.). *Зборник радова о Иви Андрићу*. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности. Књ. 30. 1979. 131–164. Штампано.
- Ђукић-Перишић, Жанета. „Стазе и предели Иве Андрића”. Марко Недић, Драган Лакићевић (ур.). Андрић, Иво. *Предели и сјази. Пућојисна ѓроза*. Београд: Српска књижевна задруга, 2002. 271–297. Штампано.
- Кораћ, Станко. *Андрићеве романи или свијет без боја*. Загреб, 1970. Штампано.
- Кораћ, Станко. „Жена у Андрићевим приповијеткама”. Антоније Исаковић (ур.). *Зборник радова о Иви Андрићу*. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности. Књ. 30. 1979. 582–597. Штампано.
- Микитенко, Оксана. „Андрићеве „мостови и Украјина – дијалог традиција и култура”. *Научни састјанак слависта у Вукове дане 22/1 : зборник радова МСЦ (15–20.9.1992)*. 147–156. Штампано.
- Микитенко, Оксана. „Један моменат Андрићеве „Маре милоснице” из етно-фолклорне перспективе: играње лопте”. *Научни састјанак слависта у Вукове дане 23/1 : зборник радова МСЦ (14–19.9.1993)*. 67–76. Штампано.
- Мршевић-Радовић, Драгана. *Фразеологија и национална култура*. Београд: Чигоја штампа, 2008. Штампано.
- Попов, Чедомир. „Какав је дипломата био Иво Андрић”. *Летњојис Мајнице Српске*. Год. 169. Књ. 451, св. 4 (1993): 594–599.
- Северовић, Милена. „Андрићев век”. *Књижевне новине*. 15–31. март, 3–4 (2002). Штампано.
- Селимовић, Меша. „Између Истока и Запада”. Антоније Исаковић (ур.). *Зборник радова о Иви Андрићу*. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности. Књ. 30. 1979. 3–12. Штампано.
- Сибинковић, Миодраг. *Поејика и ѓезија; Велики руски лиричари*. Београд: Књижевна заједница „Звездара”, 1990. Штампано.

- Толстой, Никита Ильич. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: Индрик, 1995. Штампано.
- Цвијић, Јован / Андрић, Иво. *О балканским њсихичким њијовима*. Београд: Просвета, 1988. Штампано.
- Цивьян, Татьяна Владимировна. *Лингвистические основы балканской модели мира*. Москва: Наука, 1990. Штампано.
- Џаџић, Петар. „Реално и митско у роману *На Дрини ћуџрија*. Антоније Исаковић (ур.). *Зборник радова о Иви Андрићу*. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности. Књ. 30, 1979. 317–362. Штампано.
- Џаџић, Петар. „Уз овај избор”. Цвијић, Јован / Андрић, Иво. *О балканским њсихичким њијовима*. Београд: Просвета, 1988. 5–14. Штампано.
- Џаџић, Петар. „Поговор”. Цвијић, Јован / Андрић, Иво. *О балканским њсихичким њијовима*. Београд: Просвета, 1988. 191–261. Штампано.
- Элиаде, Мирча. *Священное и мирское*. Москва, 1994. Штампано.
- Solar, Milivoj. „Odnos poezije i proze u ranim djelima Ive Andrića”. Антоније Исаковић (ур.). *Зборник радова о Иви Андрићу*. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности. Књ. 30, 1979. 441–464. Штампано.
- Zuković, Ljubomir. *Stazama usmenosti*. Nikšić: Univerzitetska riječ, 1988. Штампано.

Оксана Микитенко

## ИВО АНДРИЧ: ПОИСКИ ИСТИНЫ В МИРЕ БЕЗ БОГА

### Резюме

Модель парадигматичного поиска истины в произведениях Андрича реализуется в рамках тематического круга, создаваемого координатами научного текста (докторская диссертация), путевых заметок и повествовательной наррации, при тематизации *іеометїрии судьбы* этника, воспринятой как «хождение по мукам». Дистанцируясь от религии как «веры», писатель как наивысшее зло оценивает «религиозный фанатизм», подчеркивая относительность веры народной пословицей «человеку не дано знать, в какой вере он умрет». Свою принципиально амбавалентную позицию Андрич выразил в *Ex Ponto* и *Разіоворе с Гойем*, а также в других произведениях, особенно в романе *Мосїй на Дрине*. Говоря о *демоническом іроисхождении искусствва*, Андрич в то же время разделяет характерную для «народного христианства» (термин Н. Толстого) идею, которая лежит в основе ряда писательских образов. Через идентификацию человека и его дела писатель утверждает неуничтожимость как «единственную и настоящую истину», одновременно нравственную, социальную и космическую, присутствующую в концепте «Бога правды» как «основной норме универсума» (Мршевич-Радович).





Светлана Шеатовић  
Институт за књижевност и уметност, Београд  
svetlana.seatovic@gmail.com

UDK 2:821.163.41-32.09 Andrić I.  
Оригинални научни рад

## КО ЈЕ АНИКИН БОГ?

У раду анализирамо лик Анике из приповетке „Аникина времена” као модел жене у Андрићевим прозним делима која се супротставља патријархалним и православним начелима. Кроз лик Анике, младе жене која је лепотом остала заточеник сопствене лепоте, ината и трагичног краја, у тексту ћемо указати на основна начела патријархалне средине. Однос патријархалних начела, двојног порекла Анике, по мајци бугарског порекла из Видина, и религијског начела православне цркве у малом босанском месту Добруну где ћемо интердисциплинарном анализом показати коме и чему се моли Аника и ко је њен Бог.

**Кључне речи:** патријархат, православље, паганство, бајка, страст, мржња.

*Чудо! Од њолике лејоџе нишџа није остџало*  
Иво Андрић „Аникина времена”

Аника је јунакиња која већ рођењем припада, по пореклу према мајчиној линији, другој средини јер је отац њену мајку довео из Видина. Тиме се сасвим дискретно у историји порекла једне јунакиње поставља први узрок двојног припадништва различитим друштвеним

и националним срединама. То доводи до узрока делимичне социјалне издвојености Анике у основама њеног порекла. Андрић је веома често прибегавао фомирању ликова који носе двојност порекла националног и религијског и тиме су његови јунаци као Ђамил били извор трагичких раздвојености и подељених личности. Такве националне и религијске подељености доводиле су јунаке у сукобе са средином и најчешће до трагичног исхода. Ипак, поред порекла које прати Анику и које Андрић није сместио у први план узрока њеног „одметања” од средине, јунакиња је доживела и први емотивни слом. Тај емотивни расцеп и одбијање представља се у лику Михајла који се двоуми у својим намерама што Анику доводи у стање беса, ината и разјарености која ће произвести трансформацију јунакиње у облик негативног, религијски, културолошки и друштвено неприхватљивог статуса. Аника постаје облик ђаволског бића у хришћански смиреној и уређеној средини. На суштинско питање „Ко је Аникин Бог?” одговарамо из угла социјалне, религијске и емоционалне позиције: 1. Социјална издвојеност и порекло су први услови њене посебне позиције; 2. „Појављивање” Анике увек је повезано са највећим православним празницима и ту налазимо религијски отклон и инат према друштвеној заједници; 3. Однос према Михајлу и бол због одбијања изазвани су структуром личности и психолошким профилем јунакиње.

У првим реченицама приповетке „Аникина времена” читамо како се мењају друштвене околности и расте глад за бољим животом што припада типичном Андрићевом поетичком поступку историјског и друштвеног контекста у који нас уводи приповедач:

Шездесетих година прошлог столећа продирао је и у најудаљеније крајеве ове земље неодређена али јака жеља за знањем и бољим животом који знање и просвећеност доносе собом. Ни Романија ни Дрина нису могле спречити да та жеља не продре и у Добрун и не озари и по па Косту Порубовића. (Андрић 1971: 155)

Мада ће нас приповедач вратити чак до прадеде по па Вујадина, добрунског проте Мелентија и сећање на Аникина времена у доба када се појавила ова необична жена забележио је Мула Мехмед описујући њену појаву са побуном раје у београдском пашалуку:

Те исте године проневаљали се у касабима једна жена, влахиња (Бог нека помете све невернике!), и толико се оте и осили да се њено неваљалство прочу далеко изван ове наше вароши. Многи су јој мушкарци, и млађи и старији, одлазили, и многа младеж ту испоганила. А била је наметнула и власт и закон под ноге. Али се и за њу нађе рука, и тако се и она скруши по заслуги. И свет се опет доведе у ред и присети божјих наредба. (Андрић 1971: 167)

На тај начин Андрић преко посредног извора и старог записа као архитектста, а потом и сећања касаблица уводи Анику и њено време пред приповедача. Веома је важно видети већ у овом архитектсту у приповеци да се Аника помиње и пре овог цитата као неко ко је забележен у Мула Мехмедовој бележници са помрачењима Сунца и Месеца, вестима да се у Немачкој родио ђаво и да је затворен у флашу, а није већи од педља, али и вести о Бонапарти и другим догађајима у свету које је могао да забележи овај учени човек. Поред ових по-

средних веза са фаустовским идејама, могућих конотација са малим чудовиштем Бонапартом који је пробио Европу, Аника се уводи у основном архитектсту као поетички облик бајке у којој је неко нарушио савршени склад, унео низ немира и невоља, а потом је све опет доведено у ред у касабима као и у свакој бајци где се на крају враћа нарушена равнотежа. Аника у самој белешци као параисторијски документ, а у поетичком облику текста Муле Мехмеда добија особине ђаволског бића, извор је немира, нове власти која није „од божје воље” већ од „поганости” и „неваљалства”. Аника је обележена као Влахиња и читаоцима је јасно да је реч о жени хришћанског порекла, али пошто је њена мајка била од Видина ми само можемо претпоставити да је евентуално и њена мајка била Влахиња као припадница етничке групе на Балкану. То доводи до различитих нагађања у генетском одређењу Анике, а веома је занимљиво да нам Андрић доноси прву вест преко приповедача који уноси најстарији запис управо од Муслимана, а не од Аникиних сународника. На ову приповедачку позицију тј. први извор који нам нешто казује о Аници могао би вероватно да нам одговори сам Андрић зашто је изабрао баш да говорник и записивач „најпоузданијег и јединог записа” поред народних причања о девојци која се одметнула и покорила вишеградску касабу налазимо само у Мула Мехмеду. Поред читања овог записа у дућану Мула Ибрахима приповедач јасно каже да је то изазвало сећања оних који су о томе слушали у детињству. Тако се већ круг и низ извора око Анике и њених времена плете од Мула Мехмедовог записа из времена „када се побунила раја у београдском пашалуку”, преко јавног читања тог записа Мула Ибрахима, Мула Мехмедовог унука, до народних причања која можемо теоријски увести у облик легенде. Пред нама се налазе

архитекстуални запис заснован на поетици бајке, јавно читање тог записа пред касаблијама млађим бар две генерације од Анике и легендарно причање становника касабе и њихових варљивих сећања како су и када и од кога чули о том догађају. Тиме прича о Аники расте из арихтекстуалног записа мутевелије Мула Мехмеда који је живео сто и једну годину, из јавног читања тог старог записа у дућану његовог унука и народних причања, сећања, легенди формирајући најстарије и једноставне књижевне облике засноване на поетичким одликама бајке, легенде и моделу старог текста на коме ће се развијати од осамдесетих година 20. века постмодерна поетика. Аника се већ на првим страницама приповетке спушта у најстарије и паганске облике деловања и религијских веровања, па се тиме могу представити обриси њеног религијског и карактерног веровања у једног Бога који је бог освете и манипулације друштвеном средином. После уводног дела везаног и за сећање како је Аника завладала и слудела породицу добрунског проте Мелентија приповедач нам казује да је ова лепа жена „[...] ратовала са целим хришћанским светом и свима световним и духовним властима”. Аника се опет и без јасних доказа смешта у оквире друштвене и хришћанске отпаднице и оне која се усмерила најпре против хришћанске власти, а против и свих осталих облика власти. Тако је јунакиња обележена као ђаволско, луциферско биће које није било само грешно и моћно већ антихришћанско по свим својим облицима деловања. Смиривање вароши у којој је „орвала” догађа се тек после њене смрти која се може представити као облик хришћанске легенде о убијању аждаје или структури бајке<sup>1</sup> по Владимиру Пропу и функцијама

---

1 Видети опширније о морфологији бајке у области народне књижевности: Владимир Проп, *Морфологија бајке*, превели Петар Вујачић, Радован Матијашевић, XX век, Београд, 2013.

које се на крају налазе у коначном успостављању равнотеже тек убиством или нестанком „страног” бића у уређеном складу једне приповедне целине:

Аникина неочекивана погибија изменила је варош из основа. После оваквог нереда и расула, изгледала је невероватна брзина којом се све у касабџи враћало у стари ред. Нико се није питао како се појавила та жена, зашто је живела, шта је хтела. Била је штетна и опасна, и сад је убијена, покопана, заборављена. Касаба, која се била пореметила и подлегла привремено, може опет мирно да дише своји старим, правилним дахом, да мирно спава, да слободно гледа. Ако се опет појави нека таква или слична напаст – а појавиће се кад-тад – касаба ће се опет борити и носити с њом док је не саломи, не покопа, и не заборави. (Андрић 1971: 220)

Дакле, на крају Аникиног трагичног завршетка друштвена средина, уређен систем, затворена целина патријархалног света у коме су странци увек странци и сви они који одбијају успостављени систем пре или касније по законима касабџе морају бити убијени, одстрањени и заборављени као толики негативни јунаци народних и уметничких бајки.

### **1. Социјална извдојеност – другост Анике и њене породице**

Друга одредница која обележава Анику везана је за наш први став у коме се описује Аникина породица и инсистира на чињеници да је њен отац пекар због неког злочина робијао шест година у Видину и после одслужене казне вратио се са другом ружњикавом „женом из света” Анђом. Аникина мајка није била прихваћена у

средици у коју је дошла, а и сама је била смирена израза „[...] са нечим отменим, туђинским и уплашеним у држању”. Тако се Аникино порекло опет везује за мајчино порекло које је било „страно”, а патријархални свет никада не прихвата странце у свој простор због страха, предрасуда и других облика сујеверја или непросвећености. Круг патријархалног света је круг врло чврстих и јасних граница. Аникина мајка је чак имала надимак Видиника по месту порекла, а већ прво дете које је родила је било малоумно. Биће то Аникин брат Лале, пекар као и отац. У периоду одрастања Аника није била примећена што опет представља један од модела Пепељуге или црног лабуда толико присутног у нашим народним, али и уметничким бајкама. Изопштеност јунакиње, „страност” делом њеног порекла, малоумност старијег брата и опис Анике као „[...] девојчице са великим очима, пуним неповерења и пркоса” одређују јунакињу у сферу сраности, зачудности, неодређености, нестабилности. Све су то претпоставке за структуру лика у народним бајкама и легендама. Та заборављена и слабо примећена девојчица појављује се пред народом на највеће црквене празнике у Добруну. Цео ток Аникиног успона, врхунца и коначног пада везан је за највеће православне празнике, а врхунци су били увек везани за Богородичине празнике. Такав развој Анике као полустранкиње у Добруну и целој касоби је Андрић већ успешно увео укрштајући њено порекло, социјалну „другост”, али и увођење у уређен систем црквених празника у православној цркви који су представљали облике народних сабора и јавних окупљања. Тиме су празници били више од верског окупљања народа, а то је лику Анике дало на замаху да се управо на тим

утврђеним и добро већ вековима познатим обичајима<sup>2</sup> појављује, бива примећена и да баш ту где је најдубље језгро патријархалне православне заједници уноси немир и нарушава равнотежу. Андрић је кроз Аникина појављивања на црквеним празницима Анику извео на сцену пред народ, касаблије и на форму поетичких одлика бајке нарушавао утврђени систем вредности. Аника је излазила из сенке и улоге црног лабуда, полу-странкиње, Пепељуге развијајући своју лепоту, а потом и барјак славе, силе и моћи.

## 2. Аникин успон и хришћански празници

Аника се први пут „појавила у зиму на Богојављење” у цркви у Добруну, а развој њене особене лепоте се везује за чињеницу „да је из туђег света”. Појава Анике пред народом у цркви када ће први пут бити посебно запажена везана је за Богојављење, један од највећих хришћанских празника везаних за низ од Божића до Светог Јована. Богојављење је празник у коме се верници окрећу небу да би видели јављање Божјег лика и тиме се спремили за следећи велики празник Св. Јована Крститеља. Такође, то је дан када је народ долазио у цркву да би узео богојављенску водицу за коју се веровало да има чудесну и исцелитељску моћ. Лепота којом је засенила цркву баш на Богојављење Аника је скренула пажњу на себе, али и на свој лик и то у тренутку када је све обасјано светлошћу Богојављенске ноћи.

Било је заиста као да је стигла из друге вароши, из туђег света. А Аника је прошла кроз светину пола-

---

2 Видети: Веселин Чајкановић, *Мити и религија у Срба*, СКЗ, Београд, 1973.



ко, новим кораком у новом лику, не гледајући ни преда се и ни у кога од оних што су у њу гледали, него право у врата на порти према којима је ишла. На вратима се сусрете, судари готово, са једним мушкарцем. То је био Михаило Николин, звани Странац. Малко се збунеше и зауставише, више он него она, и пређоше праг, једно мимо другог, готово у исти мах. (Андрић 1971: 169)

Биће то први сусрет са Михајлом на Богојављење на прагу цркве и Андрић инсистирањем на преласку прага, али и његовој заслепљености Аникиним ликом ово двоје младих доводи у просторе митског, али хришћанског светог простора преласка прага и то црквеног. Све то доводи до низа облика иницијација у нашој култури од најстаријих паганских времена до хришћански канонизованих простора цркве. Поред облика прелаза на коме се сусрећу Аника и Михајло ту је и његов симболички надимак Странац. Аника која се перципира у средини посредством приповедачевог инсистирања на њеној необичности као да је из другог, страног света и друге вароши и момак Михајло познат средини носи надимак Странац. Михајло је, такође, стигао из друге средине, из околине Призрена код вишеградског занатлије Николе. Поред добре адаптираности већ шест година је носио назив Странац. Другост, страност и странно порекло, али то значи само територијално, не сасвим и верски и национално Анику и Михајла издвајају у овој затвореној средини. Њихов сусрет је кобан и због низа прелаза, иницијација и страности, другости, различитости веома брзо узроком Аникиног беса и покоравања друштвене средине сопственој вољи. Од тог Богојављења Аника се задевојчила, а пред касабом је деловала другачије и ликом и оделом од осталих. Тако

се јунакиња од споредног, невидљивог или ружњикавог црног лабуда развија физички и ментално у лепотицу коју више нико неће моћи да заборави. Статус задевојчене значио је позицију девојке која је сада на мети свих погледа и процена, а у патријархалној заједници с почетка 19. века то је значило могућност удаје и коначног решења које је желела свака девојка. Од тог Богојављења Аника је постала сасвим обузета собом, својим телом, неговала се и њена сујета је само расла из дана у дан: „Тако је брзо пролазило време, лето, јесен и поново зима.” За само годину дана од тог Богојављења Аника је постала једна од најпожељнијих девојака у касабии. Само година дана после тог објављивања Аника је изгубила оца, а 6 месеци касније и мајку. Смрт родитеља Анику посебно ојачава јер остаје са малоумним братом који је наставио рад у пекари. Аникина једина мисао је била удаја за Михајла и прво велико објављивање пред народом биће управо на Ђурђевдан. Од тог Ђурђевдана наредних годину и нешто више све до Мале Госпојине наредне године Аника ће завладати касабом. Андрић је веома прецизно Аикин развој, успон и пад везивао за највеће православне празнике што представља и временски ток по коме је народ у тим временима мерио време, а веома често и према вегетативним токовима, од пролећа до јесени, од јесени до зиме и тако редом. Уклапајући Аикин успон и бес са хришћанским празницима који су носили и наслеђе паганских празника ова јунакиња као зла ког влада и бива заборављена као и свака зла сила о којој се по народним веровањима говорило мало или нимало само да се не би поновила.

Последњи услов који Аника поставља Михајлу после више од годину дана је одлука да ли ће отићи са њом на ђурђевдански теферич или не. Аника као јунаци који стављају пред искушење друге ликове у бајкама

поставља три пута питања Михајлу и добија три пута негативан одговор. Негативан одговор Михајла као антиподног јунака у односу на Анику изазива инат и „преобраћење” које приповедач назива њеном „објавом”. То је кључни обрт који се догађа у оквиру приче у причи и сећања на времена кад је Аника „владала и обрнула свијетом”:

Тај Ђурђевдан остао је у сећању света као дан кад се Аника објавила. Отада па до илинданског вашара, она је потпуно развила барјак. Отворила је кућу мушкарцима; набавила неке две сеоске скитнице, Јеленку и Савету, да јој буду као дворкиње. Од тог времена па за годину и по дана, она је смишљала зло и несрећу као што други свет мисли о кући, о деци и хлебу, жарила је и палила не само по касаби него по целом кадилуку вишеградском, и изван њега. (Андрић 1973: 183)

Са аспекта поетике бајке идиличност *лейоше* која страда јер јој није узвраћена и религијског питања које је уграђено у традицијску слику патријархалног друштва с почетка 19. века лепота се преобраћа у мржњу због неузвраћене љубави! Аникин Бог је бог неузвраћене љубави и дубоке различитости коју носи својим рођењем и мајчиним пореклом. Неузвраћена љубав у свим њеним појавним облицима је та сила која изазива и мржњу према себи, свету и шаље поруку Михајлу. Аника је као мала и ружњикава девојчица израсла у лепотицу и већ је тиме задала ударац средини која је није примећивала. Михајлова неодлучност заснована на дубоком осећању кривице за убиство Крстиничиног мужа је била тамна сенка и још једна зла коб која му није дозвољавала да се отргне од таме унутрашњег

осећаја кривице и крене у смеру светле и чисте љубави. Михајло је у Аникиним очима видео ону силу и ватру коју је видео и у очима Крстинице када је саучествовао у убиству њеног мужа. Тама Михајлове тајне није била позната Аники и у том трагичком неспоразуму израста још већа и дубља трагедија за Анику, Михајла и целу вишеградску касабу. Михајло ће изаћи из Аникине куће и опрати руке под чесмом у дворишту над каменим коритом симболички као што ће Понтије Пилат опрати руке пред распећем Христа. Низ религијских, хришћанских симбола злочина и казне, невиног страдања и трагичког неспоразума у вештини Андрићевог приповедања добијају сложену и слојевиту текстуру премрежену нитима народних веровања, хришћанских празника и симбола, али и карактерних црта женских ликова. Двоје странаца или полустранаца у касаби унели су немир својим неспоразумом, тајнама које су скривали и запалили пожар у затвореној и уређеној варошкој средини. Дакле, Аникин обрт у правцу ината и луциферског завођења, а треба се само сетити да је и сам Луцифер био најсјајнији анђео и, истовремено, највећи отпадник у хришћанству, представљају протест оних и издвојених и најлепших којима је ускраћена позиција водећег и моћног бића у друштву. Анику стога неће прогонити само Михајлово одбијање већ и одбијање средине да је призна као најлепшу и најотменију девојку у касаби. Тај обрт или преврат догађа се у правцу фаустовског смера који је бол због неузвраћености и без јасних узрока које неће препознати средина. У време Ђурђевдана када Свети Георгије убија аждају, али наступа и нови вегетативни циклус значајан за руралну средину и према коме се организовао живот нашег народа и у претхришћанском добу, а потом и у наставку и хришћанском добу је симбол рађања

новог света и нових односа у њему. Био је то дан када је Аника „развила барјак” и „смишљала зло и несрећу”. У наредним месецима Аника ће бити именована као „жена отпадница”, а њена кућа је „логор” што нам призива асоцијације на рат, поробљавање и формирање сатанског света. Због тога ће она постати „и паша и владика” и тиме ће ујединити све облике власти, световне и духовне у малој вишеградској касаби. После низа мушкараца које је завела, и то различите старосне доби, порекла, материјалног статуса, Аники је на путу успона остао само још један једини мушкараца који би био њена симболичка победа у друштвеној средини. Аника не може опростити ни Михајлу на три пута попућеном питању и жељи да буде његова, али ни себи што то није успела. Тако се њен бес и егзистенцијални немир шири кроз „логор” да би најкрупнија зверка био Јакша. То није био случајан плен јер је Јакша син добрунског проте! То је био удар на највишу црквену и локалну и духовну власт ко изазов који је значио ударац у само језгро хришћанског уређеног света. Фаустовска природа Аникиног повређеног бића је морала да иде до краја. Ко је био Аникин Бог? На врхунцу моћи то је био бог освете, повређеног женског бића које уместо лепоте којом плени и сија бира таму луциферског мрака и освете. Завођење Јакше је био изазов и симболичка победа јер је зло ударило у најсветлију кућу, дом добрунског проте. Њено тело се „догодило” и ту треба видети и елементе деловања судбинског и више силе која уједињује паганско и хришћанско јер се телесност повезује са непознатим силама. Аникино објављивање је било „свету насупрот” из ината, али њено биће је било великим делом саткано од страног, непознатог и нејасног порекла јер се „догодило”. Аника трага за својим Богом. Она је у немоћи да га пронађе, па ће у једном

тренутку при врхунцу моћи казати „Осевапио би се ко би ме убио!” Душевни мир није пронашла у освети, фаустовским играма, па овим исказом Аника доказује да није срећна у улози зле жене и да је колико споља лепа толико изнутра чиста. Њен Бог се рађа и као чистоћа сама по себи коју је носила, а никакав успех и инат нису је узнели до висина заснованих на уверењу у исправност злих дела. Ту је слом њеног ината и света у коме се само на први поглед може говорити о жени отпадници, али то је речник становника Вишеграда и Добруна. Она јесте отпадница, али од чега? Хришћанских и патријархалних начела? Не. Аника је „отпадница” од сопствене туге, безнађа неузвраћене љубави која мења своје појавне облике.

Следећи религијски и пагански глас је онај који везан за клетву. Две клетве налазимо које се упућују Аники! Најпре Ристићкина снаха која ће се ритуално онесвестити после клетве и просути кандило и уље да би спасила мужа од Анике. Друга клетва је „клетвено бденије” добрунског проте који носи мантије окренуте наопако и свеће запаљене наопако! Та врста клетвеног бденија је антихришћанска јер није способна да прозре у узвишеност лепоте, проклетство лепоте и неспособности да се прозре у смисао љубави, али и вере и наде која је напустила Анику и њено окружење. У обе клетве показује се слабост средине која није успела да разуме мотиве, узроке и разлоге Аникиног беснила и ината. Ту је питање зашто и колико је успостављен рат између Анике и добрунског проте, па и целе средине? Ко је на страни чијег Бога и да ли је Аникин бог мање важан и драгоцен од свих народних клетвених веровања.

Аникино последње објављивање је било на Малу Госпојину, Богородичин празник где је она седела као царица међу народом, али рекли бисмо као антипод

Богородици међу свецима. То је обрнута слика која призива најдубљи хришћански прекршај везан за лик Богородице и на том месту нема оправдања за гордост којом Аника у име свог бога, бога љубави изазива друштвени скандал. Она је успела да потчини и световну власт у лику кајмакама, али ни то није довољно. Празнина лепоте без љубави оставља Анику смиренном и несрећном. После празника Мале Госпојине кад је пред вратима добрунског проте доказала своју силу, моћ и опште обожавање пијаног мушког света Аника није имала више ни једног разлога да се надмеће са средином коју је покорила. После свега и на врхунцу моћи остала је горчина неузвраћене љубави. Смрт је био њен једини излаз, њена вера је била дубоко хришћанска јер је била свесна свог „отпадништва”. Из приповедачевог извештаја видећемо да је Аника изазвала своја два највећа осветника, брата Лалета и Михајла. На известан начин она је наручила сопствено убиство као што ће и сама пре тога рећи једном Турчину: „Осевапио би се ко би ме убио.” Тај севап припао је брату Лалету, а Михајло ће извући из куће црни пекарски нож и опрати на чесми како би разрешио двојство убиства Крстиничиног мужа и Анике. Брат Лале и Михајло, човек коме је поклонила свој емотивни свет, били су једини осветници који су и по традиционалном патријархалном праву имали обавезу и улогу оних који могу да казне неверницу. У том смислу је и Аникино убиство јасно контекстуализовано у друштвену норму традиционалне средине. Нож забоден у груди Анике без икаквог бола је нож који ће забити малоумни брат Лале, али тај исти нож ће са собом понети Михајло као нож који је симболички нож који носи у себи још од пре 8 година када је учествовао у убиству Крстиничиног мужа. Крстиница и Аника у Михајловој свести су жене злочинци, али он је на један или други на-

чин саучесник у тим убиствима. Проклетство Аникине лепоте, мржња према свету, освета коју је сама тражила и на крају добила је освета самој себи и хришћанска и хуманистичка самосвест о злочинима које је починила према бројним мушкарцима и њиховим породицама.

Аника је самосвесни Раскољников који тражи осуду и то осуду два најважнија човека у животу једне жене, брата и вољеног човека. Ту се Аника појављује као проклетство лепоте и усуда несрећне љубави која је направила пометњу у Вишеграду и околини, али никада није добила оно што је био њен једини истински Бог коме се она заклекла. То је љубав сама по себи, радост уживања која је одјек љубави путене и лепота телесности тражили су равнотежу у духовној испуњености. У том тражењу између Богојављења, Ђурђевдана, Светог Илије и Мале Госпојине Аника је одустала од живота, љубави и тражила да буде убијена, а не да то сама изврши. Ту је сва трагичност њеног бића које није искључиво луциферовски знак или фаустовски лик већ само један напор тихог, повученог, па изненада објављеног бића као савршенство телесности и сексипилности. И када после њеног убиства за који се ни власт није превише интересовала остане закључен случај у коме се неће чак ни трагати за убицом, што је преступ средине према начелима хуманости, остаће закључак и чуђење вишеградског кајмака: „Чудо! Од толике лепоте ништа није остало!”

На том месту где друштво ћути пред смрћу једне жене затвара се круг у коме од лепоте није остало ништа, средина се вратила у свој првобитни положај као у бајкама где се после нарушеног реда успоставља мир, али нигде питања и запитаности шта су били узроци Аикиног објављивања свету и смрти за коју су осумњичена два најважнија мушкарца у њеном животу! Аикин бог је бог љубави саме по себи и немоћи



средине да „укроти”, а суштински да „излечи” рањену лепоту и неузвраћену љубав. Бог коме се обраћа Аника је хришћански бог од кога се она одметнула и на крају се вратила Христу који јесте сама љубав и милост свесна греха и грехова које је починила. Љубав је није пронашла! Михајло је закаснио! И ту је одговор. Да је Михајло стигао пре Лалета љубав би можда била узвраћена, она би се покајала, али стигао је брат осветник и онај који према традиционалном праву брани част породице и свих женских чланова домаћинства! Преступнике или прељубницу или свако друго женско биће које погази традиционална начела хришћанског и патријархалног света кажњавају отац или браћа. Нож је био у Лалетовим рукама и он је тај који је у контексту традиције наше народне књижевности и чврстих окова патријархалне заједнице био једини који може и треба да пресуди или спаси женског члана заједнице. Аникин бог је хришћански, покајнички и традиционални јер ни сама није могла да изврши самоубиство противно начелима православља већ је убиство тог зла у себи препустила брату или вољеном човеку. Аникин бог је бог несрећне, трагичне љубави и опаког ината који је морао да се заврши смрћу. Касаба је одахнула, а самосвесна „отпадница” је кажњена руком онога који је изнад сваке духовне и световне власти, у рукама брата заштитника и осветника.

## ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Андрић 1971: Андрић, Иво. „Аникина времена”. *Приповећке*. Нови Сад-Београд, Нови Сад: СКЗ, 1971.
- Проп 2013: Проп, Владимир. *Морфологија бајке*, превели Петар Вујачић, Радован Матијашевић. Београд: XX век, 2013.

- Стојановић 2003: Стојановић, Драган. *Лејла дића Иве Андрића*. Нови Сад, Подгорица Платонеум, ЦИД, 2003.
- Чажкановић 1973: Чажкановић, Веселин. *Мити и религија у Срба*. Београд: СКЗ, 1973.

Svetlana Šeatović

### WHO IS ANIKA'S GOD?

In addition to the resistance to the patriarchal environment, Anika's profile is seen as a form of Luciferian action that is set against the Orthodox priest Pop Vujadin. The seduction of Pope Vujadin and Anika's curse of beauty are forms of action by non-Christian forces. Anika is a woman of spite who invokes God and in this work we have shown that she is the force to which she addresses. Andrić brought a picture of a prostitute, a penitent and a victim in the character of Anika. The ritual murder of Anika is a kind of killing of an evil force that intersects pagan and Christian beliefs in Bosnia and Dobrun. Who was Anika's God? It is a question of religious and psychological profile, which is the Christian god of love, but unrequited and arbitrary punishment, which he leaves to the traditional principles of the patriarchal family, the avenging brother and protector.

Татјана Самарџија  
Универзитет у Београду  
Филолошки факултет  
tatjana.g.samardzija@gmail.com

UDK 821.163.41-32.09 Andrić I.

Оригинални научни рад

СТО ГОДИНА КАСНИЈЕ:  
РЕЛИГИЈСКИ АСПЕКТИ У АНДРИЋЕВОМ  
„ПИСМУ ИЗ 1920. ГОДИНЕ”<sup>1</sup>

У оквиру научног скупа „Андрић и религија” (2020), разматрамо на који начин Андрић у приповеци „Писмо из 1920. године” развија критику религије, и то повезујући сложене концепте ’Јевреји’, ’Ернст Хекел’, ’Прометеј’, ’атеизам’, ’Каин (и Авељ)’ и ’Шпански грађански рат’ у две супротстављене изотопије: /верска мржња/ и /а(нти)теизам/. Исто тако, значајан део писма Макса Лефенфелда представља отворену критику међуконфесионалне братске мржње у Босни. Наша анализа показује да верска мржња проистиче из изостанка аутентичног верског искуства, и ту унутар верског система који преузима ауторитет самог Бога.

**Кључне речи:** Андрић, религија, Ернст Хекел, саблазан, вера, мржња, атеизам, Прометеј, Каин.

---

1 Овај рад је настао у оквиру научног пројекта *Романистика и словенски језици, књижевности и културе у контиакти* и *дис-контракти* (бр. 18/1-17-8-01), који је делимично финансиран од стране Универзитетске агенције за франкофонију (AUF) и Амбасаде Француске у Србији.

## 1. Увод

„Босна је земља мржње и страха.” Кључна мисао Макса Левенфелда, јединог именованог протагонисте-кореспондента у Андрићевом „Писму из 1920. године” добиће, са крахом југословенског „братства и јединства”, ширу, балканску, а у самом епилогу и међународну интерпретацију. „Писмо из 1920. године” објављено је 1946. године, као својеврсна опомена по окончању Другог светског рата. Макс Левенфелд, а кроз њега и његов неименовани кореспондент, истовремено и интрадијегетички приповедач, истражује корене мржње и страха међу различитим босанским вероисповестима. У Максовом писму, као централном делу приповетке, израћају, на нивоу речи и реченица, различити (анти)религијски концепти – као што су ’Јевреји’, ’покрштавање’, ’Прометеј’, ’атеизам’, ’Ернст Хекел’, ’Каин’ (и Авељ), те ’Шпански грађански рат’. На темељу заједничких им сема, као најмањих значењских јединица, ови су концепти повезани у изотопије, чија анализа има прворазредни значај јер омогућује да се преко површинских текстуалних назнака продре у дубље значењске везе и слојеве текста. У раду анализирамо како ове површинске трагове, тако и отворену критику међурелигијске мржње у самом писму Макса Левенфелда. Сама структура приповетке – са писмом утканим у оквирну нарацију у првом лицу – омогућује приповедачево површинско дистанцирање од мишљења Макса Левенфелда, које је, као што ћемо показати, у дубинској структури управо Андрићево.

Будући да Макс Левенфелд – као противтежу каиновској мржњи према иноверном брату – прихвата прометејски а(нти)теизам, средишњи део рада посветићемо следећим питањима:

1. Да ли је религија, и само религија, суштински нетолерантна и насилна, или мржњу према другачијима могу да генеришу и друге идеологије?
2. Да ли је атеизам антидот за верску мржњу?
3. Кад религија доприноси аутентичности бића, а кад, с друге стране, производи мржњу и несношљивост?

У последња два одсека рада настојимо стога да, на темељу библијског текста, пружимо анализу профила неаутентичног верника („зла и мрачна лица”) те саблазни – разочарења у религију попраћеног њеним одбацивањем – коју неаутентична вера изазива.

## **2. Религијске и антирелигијске изотопије у „Писму из 1920. године”**

### **2.1. Појам изотопије**

Према Гремасу (1970: 188) као творцу овог термина у сфери семантике, изотопија (гр. *исо*, 'исто' + *топос*, 'место') подразумева „редундантни скуп семантичких категорија који омогућује јединствено ишчитавање приче, које пак проистиче из појединачног читања исказа и из разрешења њихових двозначности постигнутог кроз тежњу ка јединственом ишчитавању”.<sup>1</sup> Много јасније, Растије, као најзначајнији истраживач овог феномена, дефинише изотопију из угла своје интерпретативне семантике (*Sémantique interprétative*) као „односе идентичности између вишеструких појавни-

---

1 „Par isotopie, nous entendons un ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible la lecture uniforme du récit, telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés et de la résolution de leurs ambiguïtés qui est guidée par la recherche de la lecture unique.”

ца изотопијског сема који успостављају еквиваленцију између семема који их укључују”<sup>2</sup> (1987: 274). Другим речима, заједнички сем или семи, као најмање јединице значења, повезују семеме (скуп сема) чији су део у ланац асоцијација који се протеже кроз текст и на тај начин подвлачи његово значењско јединство. Примера ради, изотопија /море/ повезује семеме (или, слично, концепте) ’галеб’, ’брод’ и ’плажа’ на темељу заједничког сема ’морски’. Оваква изотопија, попут златне жице, повезује речи, реченице или веће делове текста. Као што истиче Растије, „[и]зотопије, на свим језичким нивоима, од речи до текста, сачињавају понављање семантичких обележја; [...] оне проистичу из вишеструке операције асимилације. Оне играју темељну улогу у успостављању кохезије, као и кохеренције текста” (1991: 220). Док се овде истиче првенствено семантичка димензија изотопије, Растије ипак касније препознаје, као синтаксички тип изотопије, слагање у роду и броју, као и глаголску рекцију и слагање времена (1991: 220). Заправо, већ 1972. Растије нуди свеобухватну дефиницију, која надилази семантички ниво, с обзиром на то да обухвата „повнављање било које језичке јединице” („*itération d’une unité linguistique quelconque*”, 1972: 80; у: Шародо и Менгено 2002: 334). Дибоа и остали (1974) сложиће се с њиме да изотопија не обухвата само понављање сема, као најмањих значењских јединица, већ се манифестује и на плану израза, односно обухвата и понављање морфосинтаксичких јединица, чак и прозодијских, попут алитерације и асонанце, или, додајемо, истог типа реченица, попут упитних и узвичних. Као што истичу ови потоњи, изотопија је тип редундан-

---

2 „Les relations d’identité entre les récurrences du sème isotopant induisent des relations d’équivalence entre les sémèmes qui les incluent.”

ције, где свака појавница алудира и на оне пређашње и на касније.

У овом раду изотопију схватамо на најшири могући начин, као понављање језичких јединица различитог нивоа и сложености, које – био то сем, морфем, фонем, прозодем или синтаксичка јединица попут Поовог рефрена *Never more* – у крајњем случају увек повезује значење. Према томе, и изотопију схватамо као уједначено понављање тако схваћених јединица на различитим нивоима текста. У наставку ће изотопијски повезане језичке јединице бити анализирани оним редом којим се јављају у приповеци.

## 2.2. Јеврејство Макса Левенфелда

Текст који описује порекло Макса Левенфелда садржи семе који јасно указују на изотопију верске нетрпељивости. Наиме, приповедач каже да је његова породица пореклом јеврејска, „али су већ одавно *йокр-шиџени*”. Конверзија Јевреја је, од 70. године и рушења Храма у Јерусалиму, доминантно условљена притисцима различитих врста, укључујући пре свега угрожавање самог физичког опстанка. Све до Француске револуције, мада, у пракси, и касније, статус Јевреја у Западној Европи није подразумевао равноправност са католицима или протестантима, условљавајући гетоизацију и обележеност. Као што ћемо даље видети, научни и политички текстови истакнутих немачких социјалдарвиниста, почев од друге половине 19. века, постепено постављају средњовековни антисемизам на квазинаучне темеље, представљајући га, и пре Хитлера, као биолошко и морално питање опстанка аријевске расе као најнапредније. У случају Максове породице, изотопијски молекул образују семи 'Јеврејин', 'покрштен'

и 'емигрант', будући да је Максов деда по мајци „потомак француских емиграната”. Максов космополитизам појачава измешаност географског порекла предака, с једне стране, и, са друге, укрштање његове аустроугарске германске културе с одрастањем у Сарајеву. Између ова два сема – 'аустроугарски' и 'босански', постоји начелна некомпатибилност, која се јасно види и у разлици описа Максове појаве и самог приповедача, аутохтоног Босанца. Док је Макс *снажан*, лепо обучен, и одликују га *йлийке црне цийеле савршеної облика, јоли снажни лисџови, румени од крви*, и светао тен, приповедач подвлачи да, у почетку познанства, „између нас није било и није могло бити додира. Све нас је делило – године, изглед и навике, имовно стање и друштвени положај наших родитеља”. У целини гледано, у Максовом опису постоји извесна алотопија, тј. прекид и прелазак са изотопије верске нетрпељивости не само на изотопију/ космополитизам/, него и на изотопију /друштвена подобност/ будући да је, супротно свом пореклу, Макс, у тренутку сусрета са приповедачем, потомак добро интегрисаних грађана Аустро-Угарске.

### 2.3. Ернст Хекел

Почетак дружења и размене мишљења између приповедача и Макса обележен је трима концептима који се помињу следећим редом: 'Ернст Хекел', 'Прометеј', 'атеизам'. У наставку ћемо размотрити њихову дубоку и важну везу, будући да су сва три укључена у изотопију /а(нти)теизам/.

Макс, на почетку познанства, приговара приповедачу да нетачно цитира *Хекела*, славног немачког популаризатора Дарвинове теорије, професора зоологије на Универзитету у Јени од 1862. до 1909, читавих 47 го-



дина. Тешко је преценити утицај који је, на немачком говорном подручју, Ернст Хекел извршио не само на научнике, него и на јавност многих поколења. Године 1921. психолог Макс Ферворн (Max Verworn) изјављује: „Можемо без преувеличавања рећи да ниједан научник није извршио већи утицај на развој савременог света од Хекела” (Вајкарт 2021: 25 преузима цитат од Зандмана 1995: 330). Колика је била његова популарност и утицај на савременике и касније дарвинисте из различитих сфера друштвених и природних наука, најбоље показује сведочанство Рихарда Голдшмита (Richard Goldschmidt, 1878–1958), једног од најзначајнијих генетичара 20. века, који се са Хекеловом књигом *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (*Природна историја стварања*, 1868) сусрео као средњошколац, доживевши усхићење:

Чинило се да за сваки проблем, и на небу и на земљи, постоји тако једноставно и тако уверљиво решење; постојао је одговор на свако питање које је мучило један млади ум. Еволуција је била кључ за све и могла је да замени сва веровања и вероисповести које је човек одбацио. Није било стварања, не постоји Бог, ни рај ни пакао, већ само еволуција и чудесан закон рекапитулације који доказује истинитост еволуционог процеса и најтврдоглавијем вернику. Био сам толико фасциниран и узбуђен да сам морао и другима да говорим о свом новом сазнању, а то сам чинио у школском дворишту, на школским излетима и међу својим пријатељима. Живо се сећам једне сцене када сам на школском излету, окружен својим друговима, проповедао јеванђеље о дарвинизму – онако како га је видео Хекел. (Голдшмит 1956: 34, цитирано у Вајкарт 2021: 25)

Као и Макс Левенфелд, и Голдшмит одушевљено проповеда дарвинистичку „добру вест” да нема Бога, да развојем живота „руководи” слепи случај, и то кроз беспоштедну борбу „сваког против свих”. Зато је приповедачу небо пуно звезда тако свечано – доживео је „епифанију” атеизма: „Еволуција је била кључ за све и могла да замени сва веровања и вероисповести које је човек одбацио.”<sup>3</sup> Кроз своју филозофију природне историје, коју је назвао *монизам*, Хекел, по ком се зову два планинска врха у САД и један астероид, развио је различите импликације Дарвинове теорије у сфери људског друштва, систематски истичући дарвинистичке аргументе за неравноправност међу људима и њиховим расама. У *Природној историји њиховања* он објашњава:

[...] између најразвијеније животињске и најнеразвијеније људске јединке постоји мала разлика, и то само у квантитативном, а не у квалитативном смислу, и та је разлика много мања у односу на разлику између најниже и највише људске јединке или између највише и најниже животиње. (Хекел 1868: 546, цитирано у Вајкарт 2021: 134)

У другој утицајној књизи под називом *Die Welträthsel* (*Свети као зајонетика*, 1903), Хекел је још одређенији:

Разлика између разума једног Гетеа, Канта, Ламарка и Дарвина, с једне стране, и, с друге стране, разума најнижег примитивног људског бића – из народа

---

3 Голдшмит помиње и Хекелову теорију рекапитулације, по којој виша бића кроз ране развојне фазе ембриона понављају развој нижих бића. Касније се показало да је Хекел, у већој или мањој мери, као врстан цртач, „ретуширао” своје слике ембриона како би успешно доказао своју теорију.

Веда, Ака, или аустралијског црнца и Патагонца – много је већа од разлике између разума ових других и 'најразумнијих' сисара, човеколиких мајмуна, па чак и [других] мајмуна, као и паса и слонова. (Хекел 1903: 364, цитирано у Вајкарт 2021: 162)

Ако постоји Хитлерова изјава која непосредно сведочи о Хекеловом утицају, онда је то реченица из Фиреровог говора одржаног 1933. године: „Јаз између најнижег створења које се још увек може назвати човеком и наше најразвијеније расе већи је од растојања које дели најнижи тип човека од најразвијенијег мајмуна” (Хитлер 1942: 464, цитирао Вајкарт 2021: 313). Хекел је на сам почетак првог издања *Природне историје њосићања* из 1868. године ставио илустрацију која из профила приказује шест типова људи и шест врста мајмуна. Међу људским типовима, од „најнапреднијих” ка „најпримитивнијег”, нижу се европски тип, источноазијски, јужноамерички Индијанац Фуего, аустралијски Аборицин, Африканац и Тасманијац.<sup>4</sup> Испод слике стоји недвосмислен Хекелов коментар: „Разлике између најнижих људских бића и највиших мајмуна мање су од оних које постоје између најнижих и највиших људских бића” (Исто, слика на корицама, објашњење на стр. 555). Своје схватање дарвинистичке борбе за опстанак Хекел коментарише на следећи начин:

Окрутна и беспошtedна 'борба за опстанак', која бесни – а она, сасвим природно, мора да бесни – свуда у биосфери, ово непрестано и немилосрдно надметање свих живих организама, представља не-

---

4 Овај приказ у *Природној историји њосићања* из 1868. може се видети на сајту <<https://www.biodiversitylibrary.org/item/104167#page/2/mode/1up>>.

порециву чињеницу; само је изабрана мањина привилегованих способних јединки у стању да опстане и успе у овом такмичењу, док велика већина такмичара неминовно мора умрети у беди. Ми можемо дубоко жалити због ове трагичне чињенице, али је не можемо ни порећи нити изменити. (Хекел 1878: 73–4)

Такве су, дакле, неке од основних црта учења Ернста Хекела, чије ће дело допринети Максеном атеизму – и приповедачевом. Полазећи од овако јасно исказаног дарвинистичког става Хекеловог, по ком *борба за ојстџанак* нужно *бесни*, укључујући и *надмећане свих живих ојганизама*, при чему само *изабрана мањина привилегованих способних* може опстати, док је смрт слабијих нужност еволуције – какав однос према другом човеку може имати појединац који жели да победи у еволуционој утрци, поготово ако тог другог сматра припадником ниже расе? Да ли Хекелова „елегантна” филозофија подстиче братољубље, у Босни или другде, или мржњу, чак и равнодушно убијање слабијих? Из дарвинистичког угла посматрања, да ли нам је „сваки човек потребан”? Хекелови истомишљеници попут филозофа Александра Тилеа увиђају да Дарвинова теорија, уместо хришћанске „заблуде” по којој сви људски животи једнако вреде, захтева нови морал усклађен са „природним законима”:

Чак ни најпажљивија селекција најбољих не може да постигне ништа ако није повезана са немилосрдном елиминацијом најгорих припадника људског рода [...] Успостављање друштвене елиминације стога мора бити једна од главних карактеристика сваке етике, која као свој идеал уздиже циљ који је теорија еволуције показала [...] Из љубави према

будућим генерацијама [...] Заратустра проповеда: Не штедите свог ближњег! Јер је данашњи човек нешто што се мора превазићи. Но, ако мора бити превазиђен, онда најгори људи, они прости и површни, морају бити жртвовани [...] То, дакле, значи постати неосетљив према онима који су испод просека и победити сопствено саосећање. (Тиле 1895: 232–234, у Вајкарт 2021: 74)

Простор нам не дозвољава да покажемо како Тиле нипошто није усамљен у свом разумевању филозофије еволуције: као што показује Вајкартово истраживање, велики број Тилеових савременика указали су на јасне етичке импликације основних премиса Дарвинове теорије. Да ли је, дакле, дарвинистички атеизам лек за верску мржњу? Или је људима, који су по природи себични, дао нову идеолошку основу да потцењују и убијају једни друге као мање вредне? Мишљења смо да је, историјски гледано, уместо верске мржње као покретача крвопролића, дарвинизам пружио нову идеолошку основу за додатно удаљавање човека од човека, сада утемељено на научној теорији, а не на вери. Верска мржња замењена је „борбом свакога против свих” као „објективном” нужношћу, често хладнокрвном попут дезинсекције. Рат постаје неопходни метод еволуционог напретка. Ако оставимо на страну теистички еволуционизам, новијег датума, класични атеистички еволуционизам који доминира науком данашњице одбацује постојање Бога, а тиме и могућност позитивног религијског искуства, чиме генерализује фанатизам и нетолеранцију као општу карактеристику религије/а. С друге стране, пречесто се пориче да, већ с краја 19. века, немачки дарвинисти јасно истичу како виша раса има „моралну” обавезу да крчи себи пут у будућност,

газећи преко лешева „нижих”, како је ови потоњи не би угрозили. У Андрићевој и нашој Босни, ко су виши, а ко нижи? Осим тога, било би занимљиво истражити спрегу религијске нетолеранције и дарвинистичког концепта борбе за опстанак у протеклих сто година историје света. Ова спrega подразумева укрштање истребљења нижих раса у име еволуционе етике са верском нетрпељивошћу ради очувања „праве вере”. Никако не бисмо смели превидети да у оба случаја убијање постаје управо дужност – било према раси и потомцима, било према Богу, што ћемо додатно објаснити у наставку анализе.

#### 2.4. Прометеј и атеизам

Приликом једне посете Максy, приповедач га слуша како одушевљено рецитује Гетеову младалачку поему „Прометеј” (1774). Уколико је Андрић заиста, као што је сам рекао, исти од „Пута Алије Ђерзелеза”, онда становиште изражено у *Разговору с Гојом* можемо применити и на прометејски топос у „Писму из 1920. године” – као суштински важан за разумевање не само судбине Босне, него и човека уопште. Прометејски топос уведен је у приповетку после помињања Хекела, којим почиње познанство Макса и приповедача, а непосредно пре Максовог отвореног „исповедања атеизма”. Десет година раније, Андрић објављује приповетку-есеј *Разговор с Гојом*, у којој помиње и Прометеја:

Збуњиван дуго оним што се непосредно дешавало око мене, ја сам у другој половини свога живота дошао до закључка: да је узалудно и погрешно тражити смисао у безначајним а привидно тако важним догађајима који се дешавају око нас, него да га треба

тражити у оним наслагама које столећа стварају око неколико *їлавнијих леїенди човечансїва*. Те наслаге стално, иако све мање верно, понављају облик оног зрнца истине око којег се слажу, и тако га преносе кроз столећа. У бајкама је *їрава истїорија човечансїва*, из њих се да наслутити, ако не и потпуно открити, њен смисао. Има неколико основних легенди човечанства које показују или бар *освейїљују їуїї који смо їревалили, ако не и циљ коме идемо*. Легенда о првом греху, легенда о потопу, легенда о Сину човечијем, распетом за спасење света, *леїенда о Промейїеју и о украденој вайїри...*” (наш курзив)

Прометејски мит је за писца једна од четири темељне „легенде” у којима се ишчитава смисао људске судбине, над којом ће се посебно наднети приликом доделе Нобелове награде. Штавише, каже Андрићев Гоја, мит о Прометеју, као *зрнце истїине*, указује на *їуїї који смо їревалили и циљ коме идемо*. Другим речима, прометејски мит је интегрисан у велики метанаратив који Андрић истражује. Какву поруку нам кроз векове шаље Прометеј?

У својој поеми се, кроз уста античког Титана, Гете обрачунава са хришћанским Богом, што потврђују први стихови једне од строфа, коју Андрић у приповеци не цитира:

*Каг дијах дијетїе*  
па се у невољи нађој,  
скретао сам залутало око  
сунцу, као да је над њим  
ухо које ће жалбу ми чути  
и срце ко моје  
које ће да ме пожали јадног.<sup>5</sup>

5 Наводимо стихове у преводу Добрише Цесарића.

*Кад бијах дијете* алудира јасно на текст у Првој посланици Коринћанима 13:11, у којој апостол Павле резимира своју „Химну љубави” речима: „Кад ја бијах мало дијете, као дијете говорах, као дијете мишљах, као дијете размишљавах; а кад постадох човјек, одбацих дјетињство” (Вуков превод). Док у Библији сазревање подразумева искуство дубљег познавања Божије љубави, Гете(ов Прометеј) за детињство везује своју наивну веру у Зевса (тј. хришћанског Бога, в. Самарџија 2018), који се оглушио о Прометејеве (Гетеове) жалбе и вапаје, као „онај који тамо горе спава”. У Зевса верују „просјаци и дјеца [...] / Нада пуне луде”; стога зрелост и мудрост захтевају, према овој поеми, атеизам. Поема се завршава Прометејевим својатањем дела стварања човека,<sup>6</sup> и то по свом, прометејском лику, као и одбацивањем сваке трансценденције. Тако млади Гете проглашава човека урођеним бунтовником против Бога, будући да га је, у поеми, створио управо луциферијански Прометеј:

Ту сам и стварам људе  
по своме лику,  
род мени раван,  
да пати и плаче,  
да ужива живот, да се весели,  
и не хаје за те,  
као ни ја!

У суштини, неопрометејство, од краја 18. века до данас, подразумева побуну против Зевса-Јахвеа, и величање самог себе као дела сопствених напора и судбине.

---

6 У Самарџија 2018 (нарочито на стр. 333) показали смо да Хорације, Овидије, Аполодор и Паусанија помињу Прометеја као створитеља човека, у смислу поправљања Зевсовог претходног неуспешног дела.



Сличне идеје наћи ћемо у Бајроновој песми „Прометеј” (1816) и Шелијевој драми *Ослобођени Прометјеј* (1820). Као што смо на другом месту показали (2018: 339), неопрометејска докса модерне Европе може се сажети Жидовом антифразом на текст из *Прича Соломонових* 1:7. Док Соломон поручује: „Почетак је мудрости страх Господњи”, тј. страхопоштовање према Богу, Жид каже: „Мудрост почиње тамо где завршава страх Божији.”<sup>7</sup> Другим речима, слично Гетеу, који побожност сматра одликом детињства, тако и Жид страхопоштовање према Богу држи за недостатак мудрости. Као што показујемо у Самарџија 2018, еволуција културема Прометеј произвела је, до предреволюционарног времена у ком је настао Гетеов Прометеј, обртање аксиолошких полова античког мита о Прометеју, тако да је негативац Зевс постао алтер его хришћанског Бога, док се Прометеј-Луцифер-Сатана узвисује као први хуманиста и револуционар, борац против клерикализма и отац научног истраживања. Подићи песницу против библијског Бога, као Прометеј против Зевса, то је прометејски императив последњих 250 година цивилизације.

Занимљиво је да Андрић, који доследно поштује савет који Гоји даје тетка Анунџијата да „збија” („Разговор са Гојом”), ипак, као успутну и наизглед неважну појединост, помиње орман из ког је Макс извадио Гетеову књигу: „Мени је чак и орман изгледао као светиња и његово дрво прожето светлошћу.” На тај дискретни, заобилазни начин, *свейиња* и *свейлоси* јасно указују на изразито позитиван аксиолошки однос приповедача, односно Андрића, према садржају „Прометеја”. Однос Макса према „Прометеју” одаје примедба: „одмах

---

7 „La sagesse commence où finit la crainte de Dieu.” (Journal : 1889–1939, 1939 : 906)

се видело да је досад безброј пута прочитао ту песму”. Макс из главе рецитује Гетеову поему, што указује на обузетост душе прометејским духом. Стога је потпуно природан прелаз са Максвог рецитовања Гетеове поеме на исповедање атеизма пред приповедачем: „Знаш, ја сам атеист.” Прометеј и јесте први светац и великомученик најпре антитеизма, а потом и атеизма (упор. Маркс и Енгелс 1978: 85). Андрићев опис контекста ове реченице указује на његов однос према Максвог ставу:

Вече је било *свечано*, све око нас тихо, а *кујола неба изнад мене, њуна звезда, излела ми је као нова*. Од *узбуђења* нисам умео ништа да кажем. Осећао сам само да се *нешто важно* десило између мене и овога старијег друга... (наш курзив)

Зашто је купола пуна звезда приповедачу *као нова*? Зато што је Максу дарвинистички атеизам откривење нове парадигме, те стога и њему и приповедачу све у свету и свемиру изгледа ново и другачије.

Шта се то важно десило те вечери између Макса и приповедача? Препознавање, духовно зближавање. Да је Андрићев приповедач одушевљен Максвог атеизмом показује и тон разочарења у опису Максове касније трансформације, после Првог светског рата: „Он је говорио и сада као да чита, употребљавао је много необичних књишких, научних израза. Али то је било једино што је остало од некадашњег Макса [...] (*Нико се не сећа више Прометееја.*)” (наш курзив). Мало даље, слично томе: „[...] мислим како мало личи на онога младића што је ударао песницом и рецитовао: *Покриј своје небо, Зевсе!*” Чини се, дакле, да је Макс после Великог рата напустио прометејске идеале и веру у хуманистичку светлу будућност: „У језику ми се осећала уопште извесна несигурност.”

Премда није поменуто у Гетеовој поеми (као ни кавкаско мучеништво), прометејско величање науке и технике – симболисаних ватром коју је Прометеј отео с Олимпа – тесно је везано за значење Ернста Хекела у приповеци, будући да га Макс доживљава као апостола сцијентизма, вере у науку. Као што читамо код Есхила, сва људска знања и вештине дар су Прометеја, не Зевса, који у миту брани човеку приступ знању.<sup>8</sup> Прометејство је суштински антитеистичко, и подразумева самоусавршавање човека кроз ослањање на себе и своја знања, као и самообожење кроз науку и технику, које је Прометеј за човека отео олимпијским боговима, и зато био кажњен. Тако можемо разумети везу између Прометеја, атеизма и Ернста Хекела.

## 2.5. Каин (и Авељ)

Објашњавајући међуверске односе у Босни после Првог светског рата, Макс Левенфелд је уверен да се у суштини ништа није променило међу четирима вероисповестима:

Између разних вера јазови су тако дубоки да *само мржња усјева њонекад да их њређе*. Знам да ми се на то може одговорити, и са доста права, да се у том погледу ипак примећује извештан напредак, да су идеје XIX века и овде учиниле своје, а да ће сада после ослобођења и уједињења све ићи много боље и брже.

---

8 Негативна слика Зевса посебно је наглашена кроз мотив потопа, који помињу Платон, Хигин, Овидије и Аполодор, где Зевс шаље потоп како би уништио људе. Пресликан на библијски извештај о потопу, овакав негативан став према Зевсу приказује и библијског Бога као непријатеља човека. Зато се западни антитеизам веома често позива на мотив потопа у античком миту и у Библији.

Бојим се да није сасвим тако. [...] Бојим се да и под покровом свих савремених максима могу у тим круговима да дремају стари нагони и *каински њланови*, и да ће живети док год не буду потпуно измењене основе материјалног и духовног живота у Босни.

Како је приповетка објављена 1946, можемо претпоставити да је реч о дуплој пројекцији, и да је приповетка заправо Андрићево упозорење савременицима после Другог светског рата. Библијски мотив Каина (и Авеља) уводи Андрић у приповетку релационим придевом *каински (њланови)*, при чему је комплексна изотопија /братоубилачка мржња/ сачињена од две супротстављене и засебно присутне изотопије, /брат(ство)/ и /убилачка мржња/, од којих је друга сложена. У ширем контексту пасуса, сем 'братство' налазимо и у значењу лексема *брајџ, уједињење, јединство, инџејрално*. С друге стране јавља се изотопија /убилачка мржња/, исказана морфемама *мржња, сџари најони*. Изван пасуса у ком се помиње сем 'Каин', изотопија /убилачка мржња/ изражена је и лексемама *џламен, (само)униџијење, урајани, свиреџи...* Како Макс бива одређенији у трагању за коренима братоубилачке мржње у Босни, изотопија /братоубилачка мржња/ претопиће се у сродну изотопију /верско братоубилаштво/. Наиме, на мезосемантичком (Растијеов термин), тј. реченичном нивоу, изотопија /братство/ сједињена је с изотопијом /вера/ у двама изрекама *Брајџ је мио, које вере дио* и *Не џиџа се ко се како крсџи, неј чија му крвца џрије џрси*. У односу на *каинске џланове*, ове две пословице позивају на братољубље упркос верским разликама. Како ће о верској нетрпељивости детаљно бити речи у следећем одсеку, овде ћемо размотрити само значења која активира топос Каина (и Авеља) – будући да се два брата јављају

у пару, као архетипски антагонизам у свакој врсти људске заједнице. Братоубилаштво има средишње значење у *Проклејој авлији*, где је, додуше, сукоб браће око власти заснован на две животне филозофије, неvezане за веру. У „Приповеци из 1920. године”, братоубилаштво је покренуто верским разликама, као што су Каин и Авељ два брата раздвојена односом према Богу.

Да бисмо истакли кључне семе који сачињавају то-пос Каина и Авеља, и тиме уочили све трагове изотопије /верско братоубилаштво/ у приповеци, неопходно је вратити се библијском тексту. Каин је првенац Адама и Еве, а Авељ млађи син. Иако се Ева понадала да је њен првенац Спаситељ најављен у Првој Мојсијевој 3:15, због чега узвикује: „Добих човјека од Господа!” (1. Мојсијева 4:1), како браћа расту, продубљују се разлике у њиховом духовном усмерењу: Каин, ратар, приноси бескрвне жртве,<sup>9</sup> лишене месијанског значења, док Авељ, пастир, приноси управо јагње, симбол Христа („Гле, Јагње Божије које узео на се гријехе свијета”; Јован 1:29). Две врсте жртава означавају у Библији две врсте богослужења – с једне стране христоцентрично, где жртвовање животиња најављује Христову жртву, а с друге стране богослужење по различитим људским мерилима.<sup>10</sup> Потврду оваквог библијског тумачења Каинове жртве налазимо у још једном новозаветном тексту: „Вјером принесе Авељ Богу већу жртву него Каин, кроз коју доби свједочанство да је праведник, кад Бог посвједочи за даре његове;

---

9 Извађена из библијског контекста, Каинова жртва сачињена од плодова земље оставља утисак мирољубивога, ненасилног става, што побуђује несумњиво поштовање вегетаријанаца – јер није принео животињу (вероватно овна или јагње).

10 Упор. приношење жртава на гори Кармилу у Првој о Царевима 18. поглављу, где се сукобљују пророк Илија и пророци бога Ваала (Баала).

и кроз њу он мртав још говори” (Јеврејима 11:4). Од 1. Мојсијевог 4:4, однос Божији према двојма врстама жртава постаје очигледан:

Господ погледа благонаклоно на Авеља и његов принос, али на Каина и његов принос не погледа благонаклоно. Зато се Каин веома разљути, и лице му се сневесели. [упор, код Андрића, *мрачна лица*] Тада рече Господ Каину: ’Што се срдшиш? Што ли ти се лице сневесели? Ако чиниш добро, зар нећеш бити прихваћен? А ако не чиниш добро, грех лежи пред вратима. Он жели да влада тобом, а ти га мораш надвладати.’<sup>11</sup>

Наставак догађаја показује да је Каиново невесело, намрштено лице било показатељ не жалости – него мржње: „А Каин рече свом брату: ’Хајдемо у поље.’ И кад беху у пољу, скочи Каин на Авеља брата свога, и уби га.” (4:8; Јангов дословни превод)

Занимљиво је да Раши, најпознатији јудаистички тумач *Сйарої завейи*, глосира овај 8. стих на следећи начин: „Почео је расправу, нападајући и расправљајући се с њим, тражећи изговор да га убије.”<sup>12</sup> Библијски текст непрестано укршта семе ’брат’ и ’мржња’. На Божије питање: „Где ти је брат?”, Каин одговара речима које су у

11 Због непрецизног Даничићевог превода кључног 6. и 7. стиха, у овом преводу сјединили смо верзије NIV и KJV. Бакотић, по ређења ради, преводи: „Господ милостиво погледа на Авеља и његову жртву, а на Каина и на његову жртву не погледа милостиво. Каин се силно расрди и лице му се намршти. Господ рече Каину: ’Што се срдшиш и зашто ти је лице намрштено? Ако добро чиниш, исправит ћеш лице своје, али ако зло чиниш, то гријех с твога прага вреба и жудња је његова на тебе уперена; но ти га требаш свладати.’”

12 <[https://www.chabad.org/library/bible\\_cdo/aid/8168/showrashi/true/jewish/Chapter-4.htm](https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8168/showrashi/true/jewish/Chapter-4.htm)> 10.03.2021.

енглеском језику добиле пословичну вредност: „Зар сам ја чувар брата својега?” Каиново братоубиство анализира апостол Јован у *Новом завету*:

По том се познају дјеца Божија и дјеца ђавоља: који год не твори правде, није од Бога, и који не љуби брата својега. Јер је ово заповијест, коју чусте испочетка, да љубимо један другога. Не као што *Каин дјеше од нечастивога и закла браћу својега*. И за који га узрок закла? *Јер дјела његова дијаху зла, а браћу му њраведна*. Не чудите се, браћо моја, ако свијет мрзи на вас. Ми знамо да пријеђосмо из смрти у живот, јер љубимо браћу; јер ко не љуби брата остаје у смрти. *Сваки који мрзи на браћу својега крвник је људски*; и знате да ниједан крвник људски нема у себи вјечнога живота. (1. Јованова 3:10–15; Вуков превод, наш курзив)

Овакво тумачење Каиновог злочина само је наизглед парадоксално. Наиме, они који убијају на верској основи увек проглашавају себе правовернима, а своје жртве јеретицима и безбожницима. Међутим, „апостол љубави” подвлачи да је Каин убио Авеља управо зато што је Авељ био праведан – ма шта Каин о томе мислио – а Каин „од нечастивога”, дакле „семе змијино”, како ће Јован Крститељ и Христос назвати верске и политичке вође свог, изабраног народа (Матеј 3:7; 12:24; 23:33; Лука 3:7). И у случају Каина и Авеља, и у случају Јована Крститеља и Христа, веома је значајно приметити да су убица и жртва само наизглед, само номинално припадници исте религије. Када Христос верским поглаварима свог народа каже: „Ваш је отац ђаво” (Јован 8:44), тиме показује да унутар сваке религије постоје „деца Божија” и „деца ђавоља” – они који воле и они који мрзе (и убијају). Верско прогонство врше, дакле, према *Новом завету*, не пра-

ведни и свети, него управо неправедни, и то из мотива које ћемо поближе размотрити у трећем и четвртном делу рада. За сада рецимо да је Каина на убиство брата нагнало сложено осећање које сједињује завист и нечисту савест. Каин је убио живу осуду самога себе – свог праведног брата. Занимљиво је да ћемо потпуно исти мотив (покушаја) братоубиства из зависти наћи и у односу Јосифа и његове браће. Штавише, апостол Јован трансформише Каина у тип личности: ко год мрзи свог брата је крвник, убица. Тиме се духовна анализа првог братоубице легитимно може применити на босанске и балканске братоубилачке сукобе.

Стрепећи од *каиновских ѿланова*, Андрићев Макс Левенфелд сматра да босанска братоубилачка мржња неће нестати „док год не буду потпуно измењене основе материјалног и духовног живота у Босни”. На какву је то потпуну промену материјалног и духовног живота у Босни мислио Андрић? Од 1946. године наовамо, све економске и идеолошке промене у Босни само су прикриле жилаву братоубилачку мржњу, а рат 1990-их је, поред обнове старих злочинстава, и од некадашњих жртава начинио нове злочинце. Зато Ламех, пети од Каина, прети: „убићу човека за рану своју и младића за масницу своју. Кад ће се Кајин осветити седам пута, Ламех ће седамдесет и седам пута” (1. Мојсијева 4:23.24, Даничићев превод). Много касније, на Петрово питање колико пута треба опростити свом ближњем, Христос одговара дијаметрално супротно Ламеху: „Не кажем ти до седам пута, него до седам пута седамдесет” (Матеј 18:22).

## 2.6. Шпански грађански рат

Кад смо се са Максом Левенфелдом понадали да је само Босна земља мржње и страха, и да ће емигрирањем



на Запад успети да избегне босански усуд да „буде мржен и да мрзи”, приповедач закључује епилогом: иако се испрва приватно и пословно скрасио у отменом париском предграђу Неји, Макс је оставио такав удобан живот и прикључио се као лекар републиканцима у Шпанском грађанском рату. Ту је, током једног бомбардовања, и погинуо. Синтаксичко-семантичка структура последње реченице приповетке изражава иронију: „Тако је завршио живот човек који је побегао од мржње.” Реченица јасно супротставља предикат *иако је завршио* и субјекат проширен односном реченицом *човек који је побеглао од мржње*. Овако формулисана реченица, уместо једноставног *Тако је завршио Макс*, дефинише Макса управо бежањем од мржње – са готово допусним значењем: премда је био побегао од мржње, Макс Левенфелд је од мржње и погинуо. Из угла тематске организације реченице, ваља приметити да није нимало случајно што се овако структурисан субјекат налази у инверзији, иза предиката: *човек који је побеглао од мржње* у постпозицији представља рему,<sup>13</sup> односно информативно најбогатији део реченице. Премда читалац добро зна о ком човеку се ради, субјекат у постпозицији *човек који је побеглао од мржње* представља опозицију садржају предиката *иако је завршио*.

А како је Макс завршио? У чему је иронија његове

---

13 У складу са учењем чешких лингвиста попут Франтишека Данеша (1968) и Јана Фирбаса (1992), надахнутих основним идејама Вилема Матесијуса (нарочито његовим термином *Satzperspektive*, као немачким еквивалентом чешког *Aktuální větné členění*, „информациона структура реченице”), тема је део исказа који садржи већ уведenu информацију, док је рема део исказа који носи нову или мање доступну информацију. Фирбас је показао да овај однос није дуалне, већ скаларне природе. Прототип исказа структурише своје јединице идући од најпознатијег ка најнепознатијем садржају.

судбине, и не само његове? У томе што се *и*ако је завршио односи на погибију од једне друге братоубилачке мржње, која је такође заснована на идеолошко-верском сукобу, сличном оном кроз који ће проћи и Босна и цела Југославија у Другом светском рату – између клерофашистички настројених франкиста, блиских Риму, и антиклерикалних републиканаца. Онај који је напустио Босну бежећи од братоубилачке верске мржње на крају је од те исте мржње погинуо, само у контексту идеолошког братоубилачког сукоба једног другог народа. Жорж Бернанос, који је о римокатоличком уделу у Шпанском грађанском рату писао у *Великим гробљима на месечини*, и у делу *Чему слобода?* анализира психу Франкових целата:

Целати такозваног шпанског крсташког рата, на пример, које сам видео на делу на Мајорци, боловали су од исте болести као и њихови супарници. Њихов је фанатизам био само немоћ да се ишта верује простим и искреним срцем. Уместо да од Бога траже веру која им недостаје, људи те врсте одувек су више волели да се свете неверницима за страхове којих би их ослободило понизно прихватање спасења, и *чезну да ѿново ѿале ломаче не ѿолико заѿо да сѿаљују безбожнике колико заѿо да на њима расѿале своју млаку веру* – ту млакост коју Господ жели да избљује. Не! Клерикална јавност која је оправдавала и славила крваву фарсу Франковог режима уопште није била у верском заносу. Била је кукавичка и поданичка. Пошто су ови бискупии, ови свештеници, ови милиони глупана били уплетени у грозну работу, било је довољно, не би ли се из ње извукли, да истинии укажу поштовање. Уместо тога, истина их је плашила више него злочин. (*Чему слобода?*, 2020: 105, наш курзив)

Судећи по Бернаносу, искреном вернику католику, могли бисмо рећи да је фанатизам за веру исто што и самозадовољавање за љубав – насилно и неприродно извлачење из себе нечега што сам себи човек не може дати ни имати, а што се може једино прихватити као дар – вера од Бога, љубав од човека. Бернанос показује Франкове целате као људе који се боје истине – тачније ужасавају се да признају себи и Богу да не верују и да нису прихватили спасење. Према томе, по чудној инверзији, или сублимацији свог безбоштва, ови људи, оптерећени немиром због нечисте савести, окајавају своју верску неаутентичност управо ревним сатирањем иновераца, „заслужујући” тако спасење од верске заједнице, која се представља као Божији посредник и представник.<sup>14</sup> Укратко, верски мотивисан злочин представља прање сопствених нечистих руку и срца у крви често бољих и светијих.

Имајући у виду на којој основи су се сукобили Каин и Авељ, и у помињању Шпанског грађанског рата поново препознајемо Андрићеву критику религије: Макс је у Шпанији погинуо од руке верских лицемера, као и Авељ од Каина. Андрић нам завршном реченицом приповетке поручује, с једне стране, да мржња, чак ни верска, није специјалитет Босне, већ испуњава људе широм света. Има ли дакле смисла бежати? Куда побећи, кад нас свуда сустиже иста каиновска мржња? Како се борити против мржње? Можда бисмо, у овом делу анализе, могли да закључимо, слично Максу, да мржњу може да победи само лично суочавање с њом и одбијање да у њој учествујемо. Иако смо, на различите начине, више

---

14 Помислимо на допринос патера Лашеза (фр. Père Lachaise) верском немиру остарелог Луја Четрнаестог, који је, у жељи да обезбеди место у рају, дао дозволу за обнову прогона над хугенотима, укинувши пре тога Нантски едикт.

или мање жртве туђе мржње, једино решење јесте да одбијемо да будемо преносиоци ове смртоносне болести. „Опрости им, Оче, јер не знају шта чине.”

### 3. „Зла и мрачна лица”

Сви поменути семи и концепти, површински присутни у приповеци, међусобно су повезани. Прометејство укључује и борбу против традиционалне религије, коју Андрићев Макс представља као извор каиновске братоубилачке мржње која дели Босанце. Прометејство се, видели смо, укршта са прогресизмом и сцијентизмом – јер се Прометеј сматра дародавцем свих наука и знања (зато његов кип стоји испред обновљене Александријске библиотеке) – и тако долазимо до Хекела и његовог дарвинизма. Сам Хекел је релативно рано одбацио библијско и традиционално хришћанство и, као и многобројни немачки истомишљеници, постепено поставио антисемитизам на квазинаучне темеље. Видели смо и да Максово ступање у републиканску војску, а против Франка, негативно дефинише Франков клерикализам као историјски назадан.

Поред ових концепата, који су врло штуро, углавном само једном поменути у приповеци, важан део Максовог писма садржи веома експлицитну и разрађену критику верске мржње у Босни. Реч је о делу писма где ће писац најпре размотрити чудну корелацију босанских љубави и мржњи, односно деструктивних страсти, не помињући у први мах религију. Тако се Андрић испрва задржава на површини, инсистирајући на манифестацијама мржње – на њеном братоубилачком карактеру, на њеној (ауто)деструктивности. Потом он подвлачи да носиоци ове мржње, тј. *мржњи*, у множини – прелаз са

једине на множину најављује религијску подељеност Босанаца – не проналазе излаз јер беже од суочавања са собом и анализе корена својих мржњи. Кроз писмо Макса Левенфелда, сам Андрић трага за „хиљаду пута већим и тежим невидљивим геолошким наслагама” на којима босанске мржње почивају, односно за „дубоким слојевима експлозива који се с времена на време пали управо искрама тих ваших љубави и ваше огњене и свирепе осећајности”. Приметна је двострука геолошка аналогија: *невидљиве геолошке наслаге, дубоки слојеви експлозива*. Какав је то подземни експлозив, који је Андрић описао у многим својим „босанским” приповеткама и романима? Следећом реченицом Андрић, опрезно и тактично, почиње своју дисекцију босанских мржњи: „Можда је ваша највећа несрећа баш у томе што и не слутите колико мржње има у вашим љубавима и заносима, *традицијама и њобожњостима*.”

У реченицама које следе Андрић очигледно избегава да нападне ичија верска осећања – уосталом, зато и јесте „странцу” позајмио глас којим ће изрећи сопствене мисли, не би ли његова дисекција босанских мржњи била прихваћенија, јер „нико није пророк у својој постојбини”. Макс тактично пише о *љубавима, заносима, врлини*, али ће затим јасно рећи где види корен зла. Религија. Највећи узрок поделе међу Босанцима није раса, крв – већ религијске поделе људи који су, изузев Сефарда, исте крви. Босанска мржња је мржња према иноверцу, иако је – заправо, баш зато што је – брат. То је Каинов синдром – када је иноверац утолико мрскији, утолико неподношљивији што је брат, што је близу. Нетрпељивост према другачијем поред себе у истој породици, истом селу или граду, истој земљи – иноверном брату који самим својим постојањем, својом различитошћу, прозива, провоцира и на неки начин оспорава Ка-

инову веру, веру несигурну јер је спољашња, трибална, немоћна да истински поправи човека – то је течна магма која кључа у дубини бића браће подељене по обичајним, декларативним манифестацијама побожности које су све стигле однекуд изван Босне.

Реченице сада бивају све одређеније, све оштрије: „И, нажалост, често се главни део њихове вере и њихове љубави троши у тој мржњи.” Опет оксиморон: главнину вере и љубави Босанаца сачињава – мржња, или мржње, као да Босанцима ни мржња није иста, него свако има своју. Ово је тачно, јер сваки верски систем у неаутентичним верницима ствара специфичне девијације, па и специфичну мржњу. Затим следи она немилосрдна реченица Андрића посматрача: „(Највише злих и мрачних лица може човек срести око богомоља, манастира и текија.)” Приметимо да је ова реченица стављена у заграде, дискретно, као дупло дно, да каже, а не шокира, да је нађе само онај ко чита пажљиво. Свака реч у овој реченици је тешка, знаковита.

*Највише:* реч истовремено опрезна, јер оставља простора за изнимке, али и неумољива, јер говори о већини, која одређује правила, одређује тенденције. Да, има изнимки, али већина је таква. Каква?

*Злих и мрачних лица:* то су лица Каина – невесела, намрштена, не од жалости, него од мржње, гнева. Лице говори, лице је огледало душе. Ту исту мисао, и реч *лице*, тако важну у *Библији*, користи Јаков када се, после неколико деценија, суочава са братом Исавом, кога је био преварио отевши му првенаштво, због чега је морао побећи из Ханана у Месопотамију, у ујчевину, да умакне Исавовој освети. Јаков је целу претходну ноћ провео у молитви и борби са Богом јер зна да је крив за превару, и слуги велики гнев превареног Исав. Међутим, показаће се да му је Исав опростио:

А Јаков подигавши очи своје погледа, а то Исав иде, и четири стотине људи с њим. [...] А [Јаков] сам прође напријед, и поклони се до земље седам пута докле дође до брата својега. А Исав притрча преда њ и загрли га и паде му око врата и целива га, и обојица се заплакаше [...]. (1. Мојсијева 33:1-4)

Пошто се на тај начин уверио да га брат више не мрзи, да му је опростио, Јаков му намењује велики дар, који Исав одбија као непотребан. Јаков инсистира и објашњава: „[...] ако сам сада нашао милост пред тобом, прими дар из моје руке, *јер видјех лице твое као лице Божије, тако си ме лијепо дочекао.*” (1. Мојсијева 33:1-10) Лице које воли брата личи на Божије лице. Ову мисао о откривењу „Бескочног” у лицу ближњег развио је Е. Левинас у делу *Totalité et infini (Тоталитет и бесконачно, 1961, 1990)*, помињући „бескочност која се открива у лицу” (*l’infini se révélant dans le visage*), односно чест израз „епифанија лица” (*épiphanie dans le/du visage*; 74, 185, 202, 216, 226, 233, 249 итд). Библијски фразеологизам *окренути лице своје некоме* примењује се на Бога када означава наклоност, подршку, љубав: „Да Господ *обрати лице своје к теби* и даде ти мир!” (4. Мојсијева 6:26) С друге стране, кад Бог *одврати лице своје* од некога, та телесна метафора означава губитак благослова: „Јер ћу им *насуироу окренути лице своје*; кад изиђу из једног огња, други ће их огањ прождрети, и познаћете да сам ја Господ, кад *окренем лице своје насуироу њима.*” (Језекиљ 15:7)

Зло и мрачно лице је, дакле, лице човека које не зрачи Божијим присуством (за разлику од Мојсијевог лица у 2. Мојсијевој 34:35). Парадоксално, или не, највише оваквих злих и мрачних лица – лишених Божијег духа – Макс налази управо у или око верских објекта-

та, *бојомоља, манастџира и џекија*. Зла, мрачна лица повезују тако религију са мрачњаштвом, заосталошћу. Пажљиво биране лексеме теже да критику расподеле на три најбројније религије Босне – католицизам, који Андрић најбоље познаје, православље и ислам. Другим речима, зла и мрачна лица честа су у свима овим религијама. Или *највише* одражава Андрићево искуство са верницима? Потом следе чувени редови у којима Макс Левенфелд укорава каиновску верску нетрпељивост:

Ваше су вољене светиње редовно иза триста река и планина, а предмети ваше одвратности и мржње ту су поред вас, у истој вароши, често са друге стране вашег авлијског зида. Тако ваша љубав не тражи много дела, а ваша мржња прелази врло лако на дело. И своју рођену земљу ви волите, жарко волите, али на три-четри разна начина који се међу собом искључују, смртно мрзе и често сударају. [...] Јер у тој заосталој и убогој земљи, у којој живе збијено четири разне вере, требало би четири пута више љубави, међусобног разумевања и сношљивости него другим земљама. А у Босни је напротив, неразумевање, које повремено прелази у отворену мржњу, готово општа карактеристика становника. Између разних вера јазови су тако дубоки да само мржња успева понекад да их пређе.

Какве ли ироније! Побожне људе Босне много ефикасније сједињује мржња, неголи љубав! Они страшно воле и духом гравитирају ка верским центрима који су далеко – Рим, Јерусалим, Цариград, Мека, Москва – док своје иноверне комшије, браћу по крви, страшно мрзе. Оваква религиозност је племенска, у њој се паства збија око духовног стожера, био то верски центар, ду-



ховни учитељ или доктрина. Суштина овако схваћене религије је догматска и обичајна: људи се мрзе зато што не „воле” једнако и не „верују” једнако – а не примећују да заправо нити воле нити верују. Највећи браниоци *й*равоверја у Христово време послали су Христа на крст зато да одбране *й*равоверје и „сачувају” људе од јереси (Јован 18:14). Верске разлике, пише Макс Левенфелд, не рађају само различите љубави и мржње, које деле и свађају – оне се чак манифестују и у рачунању времена, као што маестрално описује чувени пасус о звоницима који неједнако откуцавају време у сарајевској ноћи:

Ко у Сарајеву проводи ноћ будан у кревету, тај може да чује гласове сарајевске ноћи. Тешко и сигурно избија *сайи на кайиоличкој кайиедрали*: два после поноћи. Прође више од једног минута (тачно седамдесет и пет секунди, бројао сам) и тек тада се јави нешто слабијим али продорним звуком *сайи са й*равославне цркве, и он искуцава своја два сата после поноћи. *Мало за њим искуца* промуклим, далеким гласом сахат – *кула код Беџове џамије*, и то искуца једанаест сати, аветињских турских сати, по чудном рачунању далеких, туђих крајева света! *Јевреји немају своја сайиа који искуцава*, али бог једини зна колико је сада сати код њих, колико по сефардском, а колико по ешкенаском рачунању. Тако и ноћу, док све спава, у бројању *й*усийих *сайи* *й*лувој *года* *дди* разлика која дели ове *й*осйале људе који се будни радују и жалосйе, *й*осйе и *й*осйрема *чейири* разна, међу собом завађена календара, и све своје жеље и молийве шаљу једном небу на *чейири* разна црквена језика. А та разлика је, некад видљиво и отворено, некад невидљиво и подмукло, увек слична мржњи, често потпуно истоветна са њом.

Три главне религије Сарајева не слажу се чак ни око бројања времена, а и како би, кад им ни календари нису исти. Уз четири „међу собом завађена календара”, неразумевању и отуђењу доприносе и четири различита литургијска језика: латински, црквенословенски, арапски, хебрејски. Један мали народ, једна мала земља сконцентрисала је на једном месту толике разлике, које деле и свађају телесне и духовне потомке Авраамове. Веома је занимљив детаљ у претходном исказу: „И своју рођену земљу ви волите, жарко волите, али на три-четири разна начина”. Зашто три-четири? Обична апроксимација, или чињеница да су у Босни – у односу на православне, католике и муслимане, староседеоце и крвне сроднике подељене по вери – Јевреји имали специфичан статус: они су своју аутентичну веру донели са собом бежећи из католичке Шпаније, али нису специфични само по вери, него и по крви. Они у Босни нису проливали крв – већ су вековима били само жртве. Зато им Макс упућује најмање замерки; заправо, укор је упућен јудаизму, не Јеврејима, а стапа се са генералним укором који Макс с позиције атеисте упућује религиозним људима. За атеисту, порицање Божијег постојања и откривења обесмишљава веру у начелу, а сву верску праксу своди на средство друштвене кохезије. Ипак, Максов однос према Јеврејима – различит од односа према јудаизму – обележен је нотом саосећања, која је још израженија у *Травничкој хроници*. Када је реч о три остале религије, Андрићев Макс има мање разумевања, укоравајући нарочито недостатак дела љубави, поред изобиља недела мржње: „Тако ваша љубав не тражи много дела, а ваша мржња прелази врло лако на дело.” Овај атеистички читалац Хекела се у писму оправдано пита како то религије Босне лако рађају сукобе међу људима, а ретко љубав и разумевање. Заправо, негативна

карактеризација религије и религија у приповеци као целини намеће кључно питање: да ли су верске разлике извор мржње? Да ли је одсуство љубави, које у Босни периодично иде до деструкције, инхерентно религији у целини, или неким религијама, или само неким верницима? Да ли су, дакле, према класичној атеистичкој генерализацији, све религије суштински исте – извор подела и неразумевања међу људима – док људе треба мирити и сједињавати љубављу – мада није јасно како то дарвинистичка борба за опстанак рађа и негује љубав? Да ли су зато мостови светији од храмова? Да ли је, дакле, религија само и искључиво средство манипулације?

#### 4. Вера као маска

У последњем делу рада предлажемо сажету анализу верске мржње, као и вере лишене мржње, из новозаветне перспективе. Нови завет, а посебно непосредне изјаве Исуса Христа, подразумевају следеће премисе:

1) Карактер сваког човека укључује одређену меру неаутентичности и отуђености („сви сагријешише, и изгубили су славу Божију”, Римљанима 3:23), како од сопствене суштине тако и од Бога и других људи, које посматрамо „као кроз стакло [које је у првом веку било мутно], у загонетки” (1. Коринћанима 13:?). Ова деформација се огледа у егоцентричности, суштинском неразумевању<sup>15</sup> и неповерењу. Себичност човека сразмерна је страху од смрти, а страх од смрти нагони човека на сваковрсна зла.

---

15 „Срце свачије зна јад душе своје; и у весеље његово не мијеша се други.” (Приче 14:10, Даничић)

2) Нељубав и мржња производ су непознавања Бога и неповерења у њега: „Ко нема љубави, не позна Бога; јер је Бог љубав.” (1. Јованова 4:8) У мери у којој је отуђен од Бога, човек га се плаши, а друге људе не воли и намеће им своје представе о Богу. Непознавање Бога, удружено са нечистом савешћу због зла које чинимо, производи кривицу и нечисту савест.

3) Новозаветно учење, познато као Јеванђеље или Добра вест, суштински објављује могућност исцељења разбијене личности човека, у етимолошком смислу (*из+целии*)<sup>16</sup> – човека целовитог, потпуног, човека излечене подсвести. Човек сам по себи нема снаге за духовно излечење нити може да сагледа шта оно подразумева. Та могућност, позната као *меџаноја*, тј. „преумљење”, с једне је стране заснована на личности Исуса Христа као моделу савршеног човека, док је, с друге стране, обнова човекове личности могућа само и искључиво на основу отварања људског духа за утицај Божијег Духа (Светог Духа), који се човеку нуди као дар и омогућује преумљење. Исус Христос истовремено представља, пре свега, стандард савршенства и мерило човековог несавршенства, а потом и извор воље и снаге да се човек мења. Тако кроз обновљење аутентичног односа човека и Бога, који објашњава етимологију термина *релиџија* – „поновно повезивање, обнова везе” – почиње процес човековог исцељења, тј. обнове његове исконске боголикости. Од суштинског је значаја да је исцељујући однос човека и Христа утемељен на љубави – а не на страху или кривици. Наиме, Скок доводи у етимолошку везу *исцелии* и *целиваи*, тј. ’љубити’. Љубав, дакле, исцељује, учећи вољенога да и сам воли. То је суштина најпознатијег библијског текста: „Јер

16 Скок 1971: 267, одредница „цио, цијела”.

Богу тако омиље свет да је и сина својега јединороднога дао да нико ко у њ верује не погине, него да има живот вечни” (Јован 3: 16, осавремењен Вуков превод). Овако схваћено преумљење, покренуто прихватањем Божије љубави и праштања, што омогућује сагледавање сопственог душевног мрака, одговара новозаветном термину *новорођење*, коме је сродна библијска концептуална метафора (пре)свлачења:

[...] у односу на свој ранији начин живота, ви треба да *скинете* са себе старога човека који пропада због варљивих пожуда, па да се обнављате духом свога ума, и да *обучите* *новога* човека који је *према Богу створен у истинитој праведности и светлости*.” (Ефесцима 4:22–24, Чарнићев превод, наш курзив)<sup>17</sup>

Као што овај и други слични текстови показују, метафора пресвлачења/одеће означава промену, „обнову духа” према Божијој слици, исцељење човека; другим речима, замену неправедности праведношћу, и духовног слепила и самообмане животом у истини. У Новом и Старом завету, то значи *сјознајти* *Бога* – доживети духовну блискост с њим. Уколико верник никада није доживео овакво исцељење, уколико је остао „стари човек”, он ће, под именом религије, заправо и даље бити издељено, уплашено, себично и са собом и Богом неусклађено биће. Такав човек „има име да је жив, а мртав је” (Откривење 3:1). Такав номинални верник према савршеном Богу гаји исконски пагански страх према непознатом и моћном, а тај страх ће га нагонити на слепу послушност верској институцији, у мери у којој се она представља као Божији представник на земљи,

---

17 В. и Колошанима 3:9.10.12-14; Откривење 12:8.

те, према томе, за неисцељеног човека и врхунски њему познат верски узор.

Ако се сада вратимо проблему мржње у религији, сасвим је јасно да верник који мрзи из неког разлога није доживео духовни препород, новорођење. Његова је вера само друштвено пожељна маска. Духовно исцељење је изостало било зато што се такав верник никада није духовно сусрео са Богом, било зато што у својој верској средини и не може срести Бога, који је замењен верским ауторитетом институције и њених представника, било зато, напослетку, што такав верник суштински не жели да прође кроз болни процес духовног преображаја – који Нови завет упоређује са смрћу попраћеном новорођењем – већ му је религијски систем само оруђе остварења овоземаљских циљева (друштвени положај, пакт са богом/боговима, материјални добитак). Без обзира на разлог, последица је иста: овакви „људи лажи” изазивају саблазан у очима других јер религију представљају као маскараду:

[...] убеђен си да си вођа слепима, светлост онима који су у мраку, васпитач неразумних, учитељ нејаких, који у закону има оличење знања и истине, ти, дакле, који другога учиш самога себе не учиш? Ти, што проповедаш да се не краде, крадеш? Ти, што говориш да се не чини прељуба, чиниш прељубу? Ти, што осећаш одвратност према идолима, поткрадаш њихове храмове? Ти, што се хвалиш законом, преступањем закона не одајеш поштовање Богу? *Та збој вас се хули на име Божије међу мнојодошцима*, као што је и написано. (Римљанима 2:19–24)

Ако верник нема аутентично искуство духовног јединства са Богом, његова религија је потпуно лише-

на божанског, трансценденталног. Религиозност формалног верника своди се на хоризонталну димензију, на верску симболичку представу у којој такав духовни мртвац следи друге духовне мртваце, који – сводећи Бога само на реч које су им пуна уста – сву своју гордост и важност темеље на церемонијама, самовеличању и припадности стаду: „Да ово није права црква, не би се ти у њој родио.” Термин *саблазан* (грч. *скандалон*) означава камен спотицања који наводи другога на духовни пад. Када други – верници или неверници – посматрају верског лицемера, закључују да вера није аутентична и да не постоји Бог који може препородити човека. Укратко, кад год припадник било које религије чини зло, он тиме говори: 1) да не постоји Бог који мења и препорађа људски карактер; 2) да религија заправо од људи прави чудовишта. Наиме, зашто је Каин убио Авеља? Зашто су верске вође Израела осудиле Христа на смрт? Зашто Инквизиција? Зато што својом вером, која је Божији дар и не зависи од верских институција и њихових прописа, аутентични верник раскринкава и тиме угрожава верски систем, чак и кад му формално припада. Зато верске вође Израела планирају да убију Христа, правдајући то интересом колектива: „нама [је] боље да један човек умре за народ, неголи да народ сав пропадне” (Јован 11:50). Што је још горе, верски систем који не следи Бога нити људима открива суштинску сврху вере – *религију*, поновно повезивање са Богом – представља самог себе као замену за Бога, као сврху религије. Зато Велики Инквизитор укорава Христа: „Што си сад долазио, да нам сметаш?” Следећи степен изопачења вере је отворени рат верског система против Бога. Тако се потврђују два значења грчког предлога *анџи* (’уместо’ и ’против’) у термину *Анџихристџи*: 1) *Анџихристџи* је најпре верски систем који се представља

као ЗАМЕНА (*vicarius*) за Христа, као Христов представник; 2) *Антихрист* је истовремено, прикривено или отворено, ПРОТИВ Христа, будући да се својим учењима и праксом противи Христовој личности и делима. Достојевскијев Инквизитор показује како иста она институција која се хвали да је Божији представник и да Бог делује преко ње устаје да уклони и ућутка самог Христа – будући да је Христос сам по себи доказ да је она сама фалсификат.

Верски лицемери у име вере – тачније, у име своје верске институције – убијају све који следе Бога независно од њиховог система. На исти начин, у Босни или у Шпанији, крвници свога брата постају људи чија се вера исцрпљује у послушности верској институцији која их је научила да оданост Богу замене оданошћу њој будући да је, како их је убедила, она најближа Богу. На то јасно упозоравају Христове речи упућене ученицима: „доћи ће време кад ће сваки који вас убије *мислићи да Боју службу чини*. И ово ће чинити, јер *не њознаше Оца ни мене*” (Јован 16:2.3). Ово Христово упозорење погађа у срж лажне религије: лажни верник сматра убијање истинских Божијих следбеника *дојслужењем, службом Боју*, и то зато *шио не њознаје Боја*, што никад није доживео духовну промену коју истински сусрет са Богом доноси. Таква је трагична историја завађене балканске браће. Када институција научи свог следбеника да изван њеног окриља нема Бога ни истине, па је дакле иноверни брат нужно проклет и погрешан, таквог ће следбеника страх од сопствене изгубљености и гнев према „безбожном” брату нагнати на најгоре злочине.

Што се тиче атеизма и његове критике религије, порицање Бога уклања темељ разликовања аутентичне од неаутентичне вере, пошто је прва заснована на познавању Бога, а друга је описана чувеним Христовим ре-



чима: „Никад вас нисам знао; идите од мене који чините безакоње” (Матеј 7:23). Отуда критичка уопштавања о религији, отуда погрдно уместо изворног значења речи *религија*. Историја Босне, Шпаније и целог света потврђује – нема горих злочина од оних које су починили религиозни „људи лажи”. Због супротстављених интереса верских система који су деловали са Истока ка Западу и од Запада ка Истоку, као између чекића и наковња, братоубилачка мржња је у Босни непрестано била подстрекавана из удаљених верских центара, убирући кржаве плодове.

## 5. Закључци

У раду смо показали да Андрић на два начина развија критику верске мржње у Босни:

1) Кроз усамљене појавнице означитеља појмова 'Ернст Хекел', 'Прометеј', 'атеизам', који одговарају изотопији /а(нти)теизам/, те појмова 'Јевреји', 'конверзија', 'Каин (и Авељ)', 'Шпански грађански рат', који одговарају изотопији /верска мржња/;

2) Кроз постепену и отворену анализу свих аспеката верских сукоба у Босни, попут календара, језика, верских центара, економских узрока и слично.

У односу на уводна питања, можемо да закључимо и следеће:

1. Уколико подразумева аутентични сусрет верника са Богом, што резултира духовним преображењем личности, религија не само да није нетолерантна и насилна, већ доноси мир појединцу и заједници: „Благо онима који мир граде, јер ће се синови Божији назвати” (Матеј 5:9).

2. Уколико верска институција наметне себе следбеницима као замену за аутентични однос са Богом, спречиће духовно исцељење верништва и претворити га у инструмент верско-политичке агресије против неистомишљеника, у којима ће изазвати саблазан.

3. Нетолеранција и мржња нису својствене само неаутентичној религији, већ и свакој другој идеологији која из било ког разлога не води кад духовном исцељењу човекове личности, укључујући и комунизам, или нацизам и фашизам. Сваки вид идеолошке или било које друге мржње према човеку производ је суштинске духовне обогаљености и нецеловитости људског бића, која проистиче из непомирности са Богом, собом и светом – утолико више што се Бог пориче или потискује. Према томе, уместо да буде најбољи лек за верску мржњу, чак и најдобронамернији а(нти)теизам одваја човека од јединог извора исцељења личности од страха, кривице и мржње.

## ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бернанос 2020: Бернанос, Жорж. *Чему слобода?* (Културе у сусрету, књ. 7) Андрићград-Вишеград: Андрићев институт. Штампано.
- Важкарт 2021: Vajkart, Rihard. *Od Darvina do Hitlera : evoluciona etika, eugenika i rasizam u Nemačkoj*. Beograd: Preporod. Штампано.
- Голдшмит 1956: Goldschmidt, Richard Benedict. *Portraits from Memory*. Seattle: University of Washington Press. Веб. 20.3.2021.
- Гремас 1966: Greimas, Algirdas-Julien. „Pour une théorie de l'interprétation du récit mythique”, *Communications* 8 (1966). 28–59. Веб. 10.3.2021.
- Гремас 1970: Greimas, Algirdas-Julien. *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris: Le Seuil. Штампано.

- Гремас и Куртес 1979: Greimas, Algirdas Julien, Joseph Courtès (eds.), *Sémiotique: Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Classiques Hachette. Штампано.
- Данеш 1968: Daneš, František. „Typy tematických posloupností v textu”, *Slovo a slovesnost* 29 (1968). 125–41. Веб. 20.02.2020.
- Данеш 1974: Daneš, František. „Functional Sentence Perspective and the Organization of the Text”, in: Daneš, František (dir.), *Papers on Functional Sentence Perspective*, The Hague, Mouton, 1974. 106–128. Веб. 10.4.2021.
- Дибоа и остали 1974: Dubois, Jacques, Francis Édeline, Jean-Marie Klinkenberg, Philippe Minguet. „Lecture du poème et interprétations multiples”, *Le français moderne* 3 (1974). 217–236. Веб. 02.4.2021.
- Зандман 1995: Sandmann, Jürgen. „Ernst Haeckels Entwicklungslehre als Teil seiner biologistischen Weltanschauung”. Eve-Marie Engels (ур.). *Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert* Frankfurt: Suhrkamp. Веб. 15.4.2021.
- Комбет 1983: Combettes, Bernard. *Pour une grammaire textuelle. La progression thématique*, Bruxelles/ Paris, De Boeck/Duculot. Штампано.
- Левинас 1990: Lévinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. S.L.: Kluwer Academic. Штампано.
- Маркс и Енгелс 1978: Маркс, Карл и Фридрих Енгелс. *О књижевности*. Београд: Просвета/Нолит/Завод за уџбенике.
- Растије 1972: Rastier, François. „Systématique des isotopies”. Algirdas-Julien Greimas (éd.). *Essais de sémiotique poétique*. Paris: Larousse. 80–126. Штампано.
- Растије 1987: Rastier, François. *Sémantique interprétative. Formes sémiotiques*. Paris: Presses Universitaires de France. Штампано.
- Растије 1991: Rastier, François. *Sémantique et recherches cognitives*. Paris: PUF. Штампано.
- Самарџија-Грек 2012: Самарџија-Грек, Татјана. „Иво Андрић и америчка књижевност: мотив белине у *Проклејој авлији* и *Моби Дику* Хермана Мелвила”. *Научни сасијанак славистија у Вукове дане* 41.2 (2012): 451–469. Штампано.
- Самарџија-Грек 2013: Samardžija-Grek, Tatjana. „Prometej u mitu i književnosti: o bogovima i varalicama”. *Букџиња* :

часопис средњошколских литерарних група 37 (2013): 64-73. Штампано.

- Самарџија 2018: Samardžija, Tatjana. „L'identité diachronique d'un culturème: Prométhée dans la littérature française”. *Српски језик, књижевност, уметност* : зборник радова са XII међународној научној скупи одржаној на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (27–28. X 2017). Књ. 1, Курс ошће лингвистике. Ур. Милош Ковачевић и Јелена Петковић. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет. 329–342. Штампано.
- Скок 1971: Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti. Штампано.
- Тиле 1895: Tille, Alexander. *Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik*. Leipzig: C. G. Naumann. <<https://archive.org/details/vondarwinbisnie00tillgoog/page/n251/mode/2up>>. Веб. 20.4.2021.
- Ушман 1983: Uschmann, Georg. *Ernst Haeckel: Biographie in Briefen*. Gütersloh: Prisma Verlag. Веб. 20.4.2021.
- Фирбас 1997: Firbas, Jan. *Functional sentence perspective in written and spoken communication*. Cambridge : Cambridge University Press. Штампано.
- Хекел 1868: Haeckel, Ernst. *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Штампано.
- Хекел 1878: Haeckel, Ernst. *Freie Wissenschaft und freie Lehre*. Stuttgart: Schweizerbart'sche Verlagshandlung. Веб. 22.4.2021.
- Хекел 1903: Haeckel, Ernst. *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*. Volksausgabe. Bonn: Emil Strauss. Веб. 15.4.2021.
- Хекел 1904: Haeckel, Ernst. *Die Lebenswunder: Gemeinverständliche Studien über Biologische Philosophie*. Stuttgart: Alfred Kroner. Веб. 15.4.2021.
- Хитлер 1942: *The Speeches of Adolf Hitler, April 1922-August 1939. An English translation of representative passages*. Edited and translated by Norman H. Baynes. Oxford : Oxford University Press, 2 vols. Веб. 10.4.2021.
- Шародо и Менгено 2002: Charaudeau, Patrick – Maingueneau, Dominique. *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris: Seuil. Штампано.

Tatjana Samardžija

UN SIÈCLE PLUS TARD:  
ASPECTS RELIGIEUX DANS  
„UNE LETTRE DE 1920” DE IVO ANDRIĆ

Dans le cadre du colloque „Andrić et la religion” (2020), nous étudions comment Andrić développe sa critique de la religion dans la nouvelle „Une lettre de 1920”, en reliant les concepts complexes ’Juifs’, ’conversion’, ’Ernst Haeckel’, ’Prométhée’, ’athéisme’, ’Caïn (et Abel)’ et ’guerre civile espagnole’ en deux isotopies opposées : /haine religieuse/ et /a(nti)théisme/. D’un autre côté, un segment important de la lettre de Max Loewenfeld développe une critique ouverte des haines interconfessionnelles et, en même temps, fraternelles en Bosnie. Notre analyse de la haine religieuse montre qu’elle résulte de l’absence d’une expérience spirituelle authentique, au sein d’un système religieux qui s’octroie l’autorité de Dieu.



Александар В. Петровић  
Универзитет у Источном Сарајеву  
Филозофски факултет Пале  
Катедра за германистику  
aleksandar.petrovic@ff.ues.rs.ba

Срђан Б. Гачанин  
Универзитет у Источном Сарајеву  
Филозофски факултет Пале  
Катедра за германистику  
srdan.gacanin@gmail.com

UDK 821.112.2.09:821.163.41-31.09 Andrić I.  
Оригинални научни рад

## ГЕТЕОВ „ПРОМЕТЕЈ” У АНДРИЋЕВОМ „ПИСМУ ИЗ 1920.”

Андрићева промишљања о несрећи која је задесила Босну и Херцеговину у Другом свјетском рату резултирају, између осталог, приповјетком „Писмо из 1920”. Врло често се на ово дјело гледа као на трактат о мржњи која влада међу народима у Босни и Херцеговини, што је неоправдано запостављање његових других, подједнако важних, аспеката. У дјелу се, поред мржње, првенствено говори о сукобу два погледа на свијет, рационалистичког и атеистичког, чији је представник Левенфелд, и оног другог, скоро нечујног, једва препознатљивог погледа његовог босанског пријатеља. У раду се новом интерпретацијом овога дјела даје одговор на питање о улози Гетеовог „Прометеја” као и уопште њемачке умјетничке, научне и филозофске традиције у формирању погледа на свијет ова два јунака. Истовремено нам се освјетљава и Андрићев однос према религији.

**Кључне ријечи:** Гете, Прометеј, Андрић, атеизам, Босна, рат, религија.

Страхоте Другог свјетског рата довеле су до преиспитивања многих, до тада општеприхваћених, животних погледа и форми. Поставља се питање о смислу умјетности, па Теодор Адорно 1949. г. пише да је варварски написати пјесму након Аушвица, док се религијским ауторитетима намеће питање гдје је био Бог у концентрационим логорима. Катаклизма Првог и Другог свјетског рата, те вијековни сукоби између народа у Босни и Херцеговини, који не само да не престају, него се продубљују, подстакли су Иву Андрића да се у низу својих дјела посвети умјетничком и интелектуалном савладавању зла којем је свједочио. Једно од њих је и прича „Писмо из 1920.” (1946).

На ову причу се углавном гледа као на трактат о мржњи која влада међу народима у Босни и Херцеговини. О томе нам свједочи и сам Андрић који је оставио свједочанство о бирању наслова за њу. Из његових се забиљешки, наиме, може видјети да је један од могућих наслова ове приче био „Мржња”, али и „Писмо из 1992. г.” (Ђukić Perišić 2012: 402). Без двојбе је, дакле, да је мржња централни мотив ове приче, али то не значи да је прича једнозначна. Напротив, она је вишеслојна, обухватајући низ других мотива и рефлексја. Начин на који ликови приступају мржњи, али и уопште братоубилачкој несрећи која влада у свијету, једнако је важан аспект као и сама мржња. Приступ том фундаменталном духовном и животном питању у директној је вези са религиозним ставом, па у овом случају и два главна лика ове приче су својеврсни представници супротстављених животних приступа.

С обзиром на то да тема овог рада подразумијева да се кроз Андрићево дјело може ишчитати и његов однос према религији, најприје бисмо се требали позабавити односом писца и дјела. Бавећи се овим односом, може-



мо се питати о томе колико је живот писца имао утицаја на дјело одн. колико дјело говори о писцу и његовом животу. О овом питању већ су написане многе студије које су фундаментално одређивале однос према књижевном дјелу, а заузимале су мјесто на линији између Иполита Тена и Ролана Барта тј. између два екстремна становишта да је писац одн. дјело производ окружења, па до „смрти аутора” одн. увјерења да је дјело аутономно у односу на аутора.

Умјесто књижевних теоретичара можда је најприкладније пустити Андрића да говори о томе. Ни сам Андрић не оповргава чињеницу да се кроз дјело види аутор, сматрајући недостижним идеалом да аутор потпуно заћути, а да о свему што би било интересантно свијету, па и о њему, говори само дјело. У збирци *Казивања о Андрићу* Радована Поповића, Драгослав Адамовић даје интегрално Андрићев посљедњи прилог за *Политику*, написан тек пред смрт, у којем Андрић пише о утицајима на писца, а који се посредно рефлектују на дјело. Ту Андрић изричито одбацује, како каже „пресудне утицаје”, али не и утицаје уопште. У њему Андрић пише о тренуцима када је почињао да пише, када су, најприје у мислима, настајале његове прве приче и романи, и закључује: „Одаћу вам једну тајну: јунак свих тих мојих садржаја био сам ја!” (Popović: 1976: 14) Са друге стране, нимало не противуречећи самоме себи, у поглављу „Уметник и његово дело” у оквиру „стваралачке биографије Иве Андрића” ауторке Жанете Ђукић Перишић налазимо како Андрић говори и о обрнутом утицају: о утицају дјела одн. писања на аутора тј. колико оно што је аутор написао дјелује на њега. Андрић каже: „Често више него стварни доживљаји.” (Đukić Perišić 2012: 18)

Дакле, можемо закључити да нема мјеста тврдњи да ће нека чињеница из живота аутора показати пресудан утицај на његово дјело, али да утицаји постоје, и то видљиви, то је несумњиво, као што је несумњиво и то да аутор уноси и себе у своје дјело, пуштајући да само дјело говори о њему. То нам све даје смјелости да се упустимо у анализу Андрићевог „Писма из 1920.” и да из њега покушамо да ишчитамо његов однос према религији.

Прича почиње напоменом да се приповједач и његов негдашњи пријатељ из Сарајева, Макс Левенфелд, налазе марта мјесеца 1920. године, негдје иза поноћи, на жељезничкој станици у Славонском Броду, чекајући сваки свој воз. Макс Левенфелд, који припада породици покрштених аустријских Јевреја, старији је три године и у вријеме одрастања неименованог приповједача, за којег бисмо слободно рећи да је Андрићев алтер-его, он није само посредник новог духа, приповједачев пријатељ, него и лични узор.

Сарајево се у годинама прије Првог свјетског рата, као и цијела Босна и Херцеговина налази под снажним утицајем западне одн. аустријске културе и цивилизације, која произилази из анексије Босне и Херцеговине од стране Аустроугарске. Културни и научни трендови долазе и усвајају се најприје преко млађих генерација, преко гиманзијалаца и студената. Као посредници преношења нових вриједности појављују се дјеца досељеника, који су тражили чиновничку или занатску срећу на тек анектираној територији.

Левенфелд није први дошљак у Андрићевим дјелима који има потешкоћа да разумије Босну. Он је само један у низу оних попут француског, аустријског, па и турског конзула, њихових породица и сарадника у *Травничкој хроници*, жене аустријског официра у „*Жећи*”;

Леденика из приче „Љубав у касаби”, генералске ћерке Агате и Амалије у приповједи „Змија”. Са друге стране, он је и један у низу Јевреја из прича о Јеврејима, које су започете причом „Рзавски брегови”, а настављене у *Травничкој хроници*, *Госпођици*, у приповјеткама „Дјецца”, „Речи”, „Љубав у касаби”, „Бифе Титаник”. Дакле, Андрић је волио да пише о странцима у Босни и волио је да гледа Босну кроз очи странаца. Разлог за то је вјероватно то што: „Узимајући на себе улогу странца, Андрић преузима позицију објективног посматрача и погледом дошљака, кроз њихов културни модел, говори о својој земљи матици” (2012: 243).

Одрастајући очигледно у окружењу у којем религија нема превелике важности, Левенфелд свјесно бира пут атеизма. Треба додати да није непозната традиција атеизма код европских Јевреја. Они су у њега унијели и дозу источњачког фанатизма. Осим што то изричито признаје („Знаш, ја сам атеист.”) (Andrić 1981: 177), он то доказује и познавањем и одушевљавањем умјетничким остварењима које у себи носе атеистички дух као што је Гетеов „Прометеј”.

Настанак Гетеовог „Прометеја” везује се за 1774. годину и за њемачку књижевноисторијску епоху *Sturm und Drang*, која је трајала од 1765. године до 1785. године. У том кратком периоду јављују се млади пјесници који показују бунтовност и необузданост, жељу за разбијањем конвенција и борбу против сваке традиције и ауторитета. Прометеј као митска фигура био је за њих „праслика креативности и самосталности” (Conrady 1994: 191)<sup>1</sup> и „Гете је у њему видио симбол самопоузданог створитеља” (Williams 1998: 137).

---

1 Ако није другачије наведено, све цитате са њемачког је превео Срђан Гачанин.

Управо због овога епоха Sturm und Drang се у њемачкој књижевнотеоријској традицији назива и „доба генија” и „Прометеј” је сасвим сигурно манифест покрета Sturm und Drang. „Могуће је да је управо због тога, Гете у јесен 1793. године узео ту тему за обрађивање, јер је и сам тада осјећао успјешно и пун стваратељске моћи.” (Záborszky 2019: 11)

Легенда о Прометеју је највјероватније једна од најпознатијих легенди из грчке митологије. Прометеј, син титана, према легенди је створио глинене фигуре у облику људи, којима је богиња Атина удахнула живот. Видјевши да се људи пате и смрзавају по хладној и тамној земљи, Прометеј је одлучио да им помогне. Од богова је украо ватру коју је подарио људима. Тако им је даровао по други пут живот. Али, боговима се није свиђало Прометејево дјело, па су одлучили да га због непоштовања казне тако што ће бити окован на високој стијени на Кавказу, те да му сваког дана орао кљуца јетру, а јетра би се обновила до сутрадан и патња би се наставила у недоглед.

Гете је свог „Прометеја” написао у облику химне, иако је очигледно да ова пјесма није хвалоспјев боговима, него управо Прометејев бунт против њих, прије свега против Зевса, владара Олимпа. Он их презире говорећи како „ништа бједније од тих богова под овим сунцем није видио”. Али: „Ту критику треба посматрати и као критику упућену свакој религији и догматизму. Прометеј је одраз бунтовности и независности и својеврстан путоказ људском роду, да вјерује себи и својим могућностима” (Safranski 2013: 294). Тако се „Прометеј” може посматрати и као химна атеизму.

И сам Гете је изражавао критички однос према хришћанству. Са једне стране је исказивао „презир

према тој религији и себе чак називао одлучним антихристом”. Садруге стране сматрао је „хришћанство јако важним. За себе је једном приликом говорио да је он онакав, прави хришћанин, каквог га је и сам Исус Христос замишљао” (Kermani 2015: 126).

Приповједач се присјећа да је једног поподнева у мјесецу мају посјетио свог пријатеља у његовој библиотеци и да је овај са полице на којој је златним словима писало *Helios Klassiker Ausgabe* узео једну Гетеову свеску и почео да му чита „Прометеја”. Док је свечаним тоном читао пјесму, Левенфелд је одмјерено али снажно лупао о ручицу фотеље. Падала му је коса, и појавило му се руменило у лицу. Приповједач је уочио да је његов пријатељ безброј пута прочитао ту пјесму и да га никада раније није видио у таквом стању. Осјећао је страхопоштовање према свом пријатељу.

Двије строфе „Прометеја”, прва и посљедња, које су цитиране у причи, су крајњи израз пркоса и одбацивања богова. Левенфелд очигледно покушава утицати на свог пријатеља, па чак у једну руку и наметнути нове погледе на свијет, којима је овај сасвим сигурно био пријемчив. Али овај, иако је схватио да се нешто битно десило, није знао шта да каже, нити како да се понаша. На крају су обојица шетали до касно у ноћ, без враћања на тему атеизма.

За разлику од Левенфелдовога духа којег можемо препознати и идентификовати, и експлицитно и на симболичкој равни, дух приповједача нам се показује тек као наговјештај, у Андрићу својственом уздржаном маниру, дистанцирано и ненаметљиво. Приповједач остаје затечен Левенфелдовим читањем Гетеовог Прометеја као и потоњим Левенфелдовим признањем „Ја сам атеист”. То ипак не значи да је он религиозан. Прије нам то говори о свеукупној друштвеној атмосфе-

ри у којој одзвања једна овако радикална идеја, иако се она у западној Европи појавила двјесто година раније. Приповједач ће прихватити те нове идеје, али, чини се, никада у потпуности. То се потврђује и мало прије тога када у једној дискусији здушно брани Ернста Хекела, али ће га Левенфелд касније упозорити да га погрешно цитира. Ернст Хекел је био њемачки зоолог и највећи популаризатор теорије еволуције на њемачком говорном подручју. Очигледно је да приповједач, иако то силно жели, не успијева да усвоји атеистички дух, којим је био и остао обузет Левенфелд.

Животни путеви једног и другог се раздвајају док их судбина не споји на жељезничкој станици у Славонском Броду. Обојица су прошли кроз страхоте Првог свјетског рата, али остају стари знанци. И један и други сад проживљавају тешке животне тренутке у којима се дешава преиспитивање њихових младалачких идеја. Самодовољност и самопоуздање једног атеисте је привлачна, посебно за младе људе, пуне енергије и необузданости. Живот, пак, суочава човјека са непремостивим проблемима егзистенције, у којима рацио може само да још више допринесе трагици којој се свједочи. Хрид од који се ломе сви животни концепти је заправо Босна и Херцеговина. Тако вољена, а тако свирепа. Она не дозвољава слабости и не прашта грешке.

И Левенфелдов атеистички дух ломи зубе на Босни и Херцеговини.

Опште страдање застрло му је вид и одузело разумевање за све остало. Сећам се да сам остао запрепашћен кад је рекао да честита победницима и – да их дубоко жали, јер побеђени виде на чему су и шта треба да раде, док победници још и не слуте шта их чека. Говорио је јетким и безнадежним тоном човека који је много изгубио и сад може да говори шта хоће, знајући добро и да му за то

нико ништа не може, и да му то ништа не помаже. После тога великог рата сретало се међу интелегентнима доста таквих кивних људи, кивних на неки нарочит начин, на нешто неодређено у животу. Ти људи нису налазили у себи ни способност да се мире и прилагођавају, ни снагу за велике одлуке у противном правцу. Он је, чинило ми се у том тренутку, био један од тих (Andrić 1981: 179).

И тада, а и касније у своме писму, он сасвим правилно анализира, категорише, сецира судбину и живот овог простора и народа који живи на њему. Његовим логичким конструкцијама нема мане, али као у правилно постављеном математичком задатку, поставка је тек један корак до рјешења. Међутим, Левенфелд не налази никакво рјешење осим да побјегне од свеопште несреће и мржње која влада у Босни и Херцеговини. Он не престаје да буде идеалиста, али не види никаквог начина да испуни своје идеале у овој земљи. Нажалост, ни бијег се није показао као успјешан. Лутајући и бјежећи доживио је трагичну судбину да погине у бомбардовању болнице у Шпанском грађанском рату.

Али, истовремено он зна да његов саговорник носи другачији дух.

- Не, не ти ћеш се свакако вратити – каже мој сапутник поуздано као да поставља дијагнозу – а и ја ћу се цијелог живота носити са сјећањем на Босну, као са неком босанском болешћу којој је узрок, ни сам не знам право, да ли у томе што сам се у Босни родио и одрастао или што се никад нећу вратити у њу. Свеједно. (1981: 180)

Иако приповједач нигдје не намеће своје ставове, те нам не даје простора да експлицитно сазнамо његова размишљања о овој теми, можемо поуздано рећи да она нису супротна Левенфелдовим (ћутање је знак одобра-

вања). Међутим, она су за разлику од Левенфелдових испуњена надом. У чему је ова нада укоријењена, чиме образложена, чиме подупрта, ни то нам се не открива, али с обзиром на претходно речено, можемо закључити да је она ирационалног карактера одн. ствар вјере. И док и један и други јасно могу да виде мржњу међу народима и осјећају љубав према земљи у којој су рођени, само онај ко може да тој љубави придода вјеру и наду, може да преживи суровост ове земље, а испоставиће се и свијета уопште, јер је Босна само концентровани вид несреће у свијету. Левенфелду бијег ништа није помогао и он се није ријешао „босанске болести” све до саме смрти.

Из босанских околности се види сасвим јасно гдје су границе разума. Разум не може да нађе рјешење за проблем мржње, нетрпељивости, искључивости, и овај проблем није стварно ријешен ни у западној Европи. Али да је Андрић оптимистичан, показује и краћи текст „Ноћни разговор 1941. године” у коме изражава топлу наду да је могуће превазићи мржњу и да „зло, насиље и превара не могу трајно владати светом” (Ђукић Перишић 2012: 256).

Знамо да Андрић никада не би написао дјело у којем би се дао осјетити било какав пропагандистички дух. У причи „Писмо из 1920.” не видимо ни жустру критику атеизма, нити пледирање за неки религиозни концепт. Андрић нам ту свједочи да је он, попут Гетеа, недеklarисани хришћанин, али ипак човјек вјере. Констатујући сукоб западњачког, њемачко-аустријског, рационалистичког, атеистичког духа са животом народа Босне и Херцеговине и његов пораз, суптилно нам се подвлачи нада, која потиче из вјере, и која нам у свеопштем гротлу мржње и сукоба може помоћи, било гдје да се налазимо, да пређемо преко ових понора бесмис-



ла, како у поруци младим писцима Андрић назива стварност, и да не завршимо макар огорчени, ако нас већ судбина буде навела на то да од мржње страдамо.

## ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Adorno, T. W. *Kulturkritik und Gesellschaft. Gesammelte Schriften*, Band 10.1: Kulturkritik und Gesellschaft I, „Prismen. Ohne Leitbild”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Andrić, I. *Sabrana djela. Deca*. Sarajevo: Svjetlost, 1981.
- Андрић, И. *Развој духовној живојија у Босни њог ујмицајем њурске владавине*. Београд: Просвета, 1995.
- Der Brockhaus Literatur. Schriftsteller, Werke, Epochen, Sachbegriffe*. Gütersloh/München: wissenmedia, 2010.
- Vučković, R. *Velika sinteza o Ivi Andriću*. Sarajevo: Svjetlost, 1974.
- Gete, J. V. *Pesme. Gec od Berlihingena*. Beograd: Rad, 1982.
- Gajek, B./ Götting, F. *Goethes Leben und Werk in Daten und Bildern*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1966.
- Гревс, Р. *Грчки митови*. Београд: Нолит, 1987.
- Делић, Ј. *Иво Андрић, мост и жртва*. Нови Сад – Београд: Православна реч – Музеј града Београда, 2011.
- Đukić Perišić, Ž. *Pisac i priča. Stvaralačka biografija Ive Andrića*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2012.
- Conrady, Karl Otto. *Goethe. Leben und Werk*. München: Artemis Verlag, 1994.
- Kermani, N. *Zwischen Koran und Kafka: west-östliche Erkundungen*. München: Beck Verlag, 2015.
- Popović, R. *Kazivanja o Andriću*. Beograd: Sloboda, 1976.
- Rötzer, H. G. *Geschichte der deutschen Literatur*. Bamberg: C. C. Buchners Verlag, 2004.
- Safranski, R. *Goethe Kunstwerk des Lebens – Biographie*. München. Carl Hanser Verlag, 2013.
- Williams, J. R. *The Life of Goethe*. Malden, Massachusetts. Blackwell Publishers Inc, 1998.
- Záborszky, M. *Prometheus: Genie und Rebell*. Helsinki: Universität Helsinki, 2019.

Aleksandar V. Petrović  
Srđan B. Gačanin

GOETHE'S PROMETHEUS IN ANDRIĆ'S  
*BRIEF AUS DEM JAHR 1920*

Zusammenfassung

Andrić's Überlegungen zur Katastrophe von Bosnien und Herzegowina im Zweiten Weltkrieg führten unter anderem zur Kurzgeschichte "Brief aus dem Jahr 1920". ungerechtfertigte Vernachlässigung seiner anderen, ebenso wichtigen Aspekte. Neben dem Hass geht es in der Arbeit vor allem um den Konflikt zwischen zwei Weltanschauungen, der rationalistischen und der atheistischen, deren Vertreter Lewenfeld ist, und der anderen, fast unhörbaren, kaum erkennbaren Ansicht seines bosnischen Freundes. Die Neuinterpretation dieser Arbeit gibt eine Antwort auf die Frage nach der Rolle von Goethes Prometheus sowie der deutschen künstlerischen, wissenschaftlichen und philosophischen Tradition im Allgemeinen bei der Gestaltung des Weltbildes dieser beiden Helden.

Schlüsselwörter: Goethe, Prometheus, Andrić, Atheismus, Bosnien, Krieg, Religion.

Драгана Керкез  
Филолошки факултет  
Универзитета у Београду  
draganakerkez@hotmail.com

UDK 821.163.41-95.09 Andrić I.

Оригинални научни рад

## КОНЦЕПТ 'ЖРТВЕ' У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ (НА МАТЕРИЈАЛУ ДЕЛА ИВА АНДРИЋА)

Полазећи од става да сваки народ на себи својствен начин концептуализује стварност која га окружује у виду језичке слике света, у раду се анализира концепт 'жртве' у српском језику на материјалу дела Ива Андрића.

У оквиру макроконцепта 'жртва' аутор издваја три микроконцепта: 'жртва као вољни чин', 'жртва као невољни чин' и 'жртва као невољно-вољни чин'.

**Кључне речи:** језичка слика света, жртва, концепт, вољност, невољност, сакрално, секуларно.

0. Предмет анализе у овом раду је концепт 'жртве' као део индивидуалне слике света (реконструкција да-тог концепта ће се вршити на материјалу неких од дела Ива Андрића) на фону колективне српске језичке слике света.

Као основно полазиште узет је један од данас најраспрострањенијих и најприхваћенијих ставова у савременој науци о језику према ком сваки народ на њему специфичан начин види стварност која га окружује и то своје виђење „претаче” у језичку слику света која се може одредити као семантичка мрежа појмова чије ос-

новне елементе чине кључни концепти и са њима повезане кључне идеје (Зализњак и др. 2012: 12). Свака од ових кључних идеја, чак и када се може посматрати као универзалија, у сваком конкретном језику има своју лексичку експликацију или кључну реч<sup>1</sup> чија је основна особина њена лингвоспецифичност.<sup>2</sup>

Једна од таквих кључних идеја и кључних речи у српској језичкој слици света, по нашем мишљењу, свакако јесте 'жртва' будући она, као историјско искуство отелотворено у речи (Прохоцкая 2005: 129), представља битан део не само нашег колективног сећања, већ наше духовне вертикале (почеши од видовданске жртве Светог мученика цара Лазара па до јасеновачких, пребиловачких и свих осталих многобројних жртава које су неодвојиви део историјског постојања српског народа).

Актуелност одабране теме утемељујемо, пре свега, на следећим чињеницама:

- концепт жртве, који је тесно повезан са животом, тј. смрћу као једном од основних опозиција у језичкој слици света било ког народа, до сада, макар колико је нама познато, код нас није био предмет детаљније лингвистичке анализе;

- проучавање концептуалне структуре књижевно-уметничког дела одређеног аутора може, с једне стране, допринети бољем поимању слике света датог писца, а самим тим бити врло драгоцено за анализу и интерпретацију посматраног дела. С друге стране, „систематско испитивање ауторске слике света са становишта опште

---

1 Дати термин се код нас „одوماћио” захваљујући пре свега радovima А. Вежбицке (види нпр. Вежбицкая 1999, 2001) и радovima одређеног броја руских аутора (нпр. Зализњак и др. op. cit).

2 Као лингвоспецифичне видимо не само кључне речи за које се тешко може пронаћи лексички аналог у другим језицима већ и оне које за дати језик садржи важну идеју (уп.: Зализњак и др. *ibid.*).

језичке слике света може да укаже на ширење и размицање значењских и контекстуалних својстава анализираних речи и дискурса” (Ајдачић 2016: 406).

Теоријско-методолошко упориште рада чине антропоцентрично усмерена лингвистичка истраживања (Апресјан и др. 2006; Арутюнова 1999; Вежбицкая 2001; Колесов 2007; Колесов и др. 2012; Ристић 2015; Шмелев 2002 и многи др).

Емпиријска база за анализу посматраног концепта формирана је на основу следећих дела Ива Андрића: *На Дрини ћуџија*, *Травничка хроника*, *Госпођица*, *Знакови њоред џуџа*, *Кућа на осами и грује џриче*.

На крају овог уводног дела рада желимо истаћи следеће: ми се овде нећемо бавити Андрићевом религиозношћу нити његовим односом према некој од конфесија, међутим, следећи мисао М. Бећковића да се једино за Андрића не може рећи да није бирао ни у ком ће се народу родити, ни којим ће језиком писати и говорити (Радисављевић 2011), и то зато што је „као своју најужу традицију осјећао Вука Караџића, народну поезију, косовски мит – и изнад света – Његоша у кога се често пројектовао, с којим се идентификовао, коме се искрено дивио” (Делић 2011: 108), сматрамо да је за Андрића оправдано рећи да је одабрао и своју језичку слику света.

У том случају неодвојиви део те језичке слике света, формиране историјским искуством и културно-националним особеностима српског бића, мора бити и Божији домострој спасења чија главнина, како каже Епископ осечкопољски и барањски г. Херувим, јесте да је Син Божији узео тело на себе и постао човек, принео себе на жртву и Васкрсао Духом Светим (Епархија).

1. Религијске теме у делима И. Андрића, особито присутне у његовим делима *Ex Ponto*, *Немири* те *Знакови њоред џуџа* (Курарео 1982: 300), прожимају заправо

целокупно пишчево стваралаштво, а међу њима и тема жртве.

Посебно занимљив у том контексту је роман *На Дрини ћуџрија* који је цео прожет идејом жртве и жртвености.

Пре свега са жртвом је повезан сам мост који је, у светлу датог концепта, дат као амбивалентна појава. С једне стране, сам мост, чија је слика блеснула „још посве неодређена и магловита, у машти десетогодишњег дечака из оближњег села Соколовића, једног јутра 1516. године, кад су га туда провели на путу из његовог села за далеки светли и страшни Стамбол” (Ћуприја 13), представља добровољну жртву негдашњег дечака Баја Ненадића и потоњег Мехмеда-паше Соколовића.<sup>3</sup> Истовремено сам мост тражи жртву која је потребна, како пише Валентина Питулић, „да би се обновила космогонија, односно да би се поновиле све радње које су се обављале у прво време, када је грађен први мост и када се територија моста први пут сакрализовала, а то је обавезно, и у свим културама подразумевало приношење жртве” (Питулић 2017: 142).

Ту је и „Лотикино бескомпромисно жртвовање без накнаде «које» изнова потврђује породичну повезаност

---

3 Жртву коју у виду моста приноси Мехмед-паша Соколовић можемо довести у везу са свећом која се приноси за здравље живих и покој душа умрлих сродника или пријатеља (исп. Гавриловић 2003: 179 према Вуловић 2015: 122) а горење воштане свеће, као претварање воска у огањ, означава обожење, претварање овоземаљског човека у нову твар дејством огња и топлине Божанске љубави и благодати. Као *добровољна човекова жртва* испољава човекову спремност на послушање Богу (мекоћа воска), стремљења ка обожењу, претварања у нову твар (горење свеће), 'симбол пламене љубави и благонаклоности према ономе за кога се та свећа пали' (уколико те љубави нема жртва је узалудна), сам чин је пагански, без суштине (Наставление православному христианину о церковной свече 1996: 18 према Вуловић 2015: 133).

схваћену као датост, као субинску (оба)везу, а тихост као својеврсно опредељење, тј. начин на који се све битне ствари решавају” (Кнежевић 2013: 356).

Жртва је и сурова смрт Радисава са Уништа, чије набијање на колац представља једну од најупечатљивијих сцена у читавом роману. „Маестрални опис Радисављеве егзекуције, који је пропраћен психолошко и емотивно разноврсним реакцијама светине, евоцира распеће и страдање као хришћанске парадигме жртве зарад другог” (Алексић 2013: 125). Радисав не само што је „највећа жртва у роману” (Питулић 2017: 149) већ његово страдање узраста до мучеништва. Његово „мало, повијено, неугледно <...> тијело постало је тело, светиња, Мученик на коцу, високо изнад свих, показује се као морални побједник, као тријумф жртве и светости (Делић 2011: 118).

2. Жртва, како запажа Т. Н. Дмитријева, представља једну од културних универзалија, она заузима важно место у обредима и идеологији архаичних култура, раним цивилизацијама, у традиционалној култури и религији многих народа (Дмитријева 2000: 12).<sup>4</sup>

2.1. У Речнику религијских њојмова И. Цвитковића под одредницом „жртва” налазимо следеће одређење: *Жрџива (сџисл.) је религијски обред ѣриношења некој дара најѣприродном бићу, божансџиву, свецима да би се умилосџивили. То је израз личне и/или заједничке љубави ѣрема Боју (Цвитковић 2009: 147).*

---

4 Посебно место жртва има у хришћанству где је Жртва и једно од имена Господа нашег Исуса Христа који је „добровољно примио смрт за људе које је због греха и свеопште огреховљености пустошила смрт, и својом искупитељском жртвом постао Искупитељ и Спаситељ рода људског од греха и смрти” (Поповић 2004: 308, 437).

У речнику-енциклопедији *Лексика савременої рускої православлѣа* Г. Н. Скљаревске 'жртва' се семантизује на следећи начин: *жрѣтва је дар Боју у знак захвалности или молба за помоћ или ојросїї ірехова* (Скляревская 2016: 204).<sup>5</sup>

Најдеталније одређење појма жртве даје А. Лома у свом *Малом илустрированом речнику појмова из историје религија*, где уводни део реченичке одреднице гласи: „ЖРТВА у најширем смислу сваки дар човека божанству; може бити бескрвна (житарице и други плодови) или крвна (животињска, људска), редовна (у склопу сезонских обреда, уп. ловачки ритуали, првине) или ванредна (у кризној ситуацији, уп. вотивни дар). Жртвовање је схватано као посвећење (лат. *sacrificium*). Врста и начин приношења жртве зависила је од тога коме се намењује” (Лома 2010: 7).

Наравно, све наведене одреднице одражавају поимање жртве искључиво као религијског појма, па бисмо их могли, у одређеном смислу, назвати научном сликом света, наспрам које стоји фиксирана у језику наивна слика света (Апресян 1995: 357), а те две слике не само што се не морају подударати, већ се могу и битно разликовати (нпр. појам поља у математици немају ничег заједничког са пољима пшенице),<sup>6</sup> из простог разлога јер језичка слика света, како каже Ј. Бартмињски, одражава интерпретацију стварности у виду комплекса судова о свету који могу имати свој експлицитни (граматички облици, лексика, текстовима-клишеима (нпр. пословицама) или имплицитни језички израз (Бартмињский 2005: 88).

2.2. У реконструкцији те и такве језичке слике света врло важну улогу имају лексичко-граматички подаци

5 О жртви у *Свештом Писму* (елементарна информација), види нпр. у *Библїјски речник*, Радомира Ракића, Београд, 2002.

6 Пример В. Успенског (Успенский 2012: 27).



који су фиксирани у описним речницима. Стога ћемо се сада зауставити на лексикографским дескрипцијама лексеме 'жртва', почевши од етимолошких.<sup>7</sup>

Према Скоку именица 'жртва' прасловенског је порекла. Преко црквенословенског, преузета је у српски језик из старословенског (Skok 1973: 685) где је помоћу суфикса -тв- образована од глагола жрѣти – 'приносити жртву' (Шанский 1973: 287), а сродне именице у другим индоевропским језицима имају значење 'хвалити', 'благодарити', нпр. лит. *girti*, стпрус. *girtwei*, „благодарити, хвалити”, лат. *grates* „благодарити” (Skok: *ibid*; Фасмер 1986: 50; Шанский 1973: *ibid*).

Речник савременог српског језика *жрѣву* семантизује као:

- оно што се приноси као дар неком божанству у знак захвалности или ради придобијања милости тога божанства (уз квалификатор *релиј.*),
- онај који је погођен ратним разарањем, онај који је убијен, погинуо (нпр. хиљаде људских жртава) или онај који подноси страдања, невоље, онај који је изложен страдању, пропасти (нпр. жртва куће и породице, алкохола),
- одрицање од нечега, несебично давање, помагање у корист некога, саможртвовање (нпр. материјална, новчана жртва) (Николић 2011: 358).

Уколико упоредимо лексикографску дефиницију из Матичиног речника са подацима које налазимо у етимолошким речницима, видимо да је током времена дошло до семантичког развоја именице жртва; тј. видимо

---

7 Наравно, поред значења које бележе једнојезични речници план садржаја сваког концепта као структурне јединице језичке слике света чине и они појмови који чине периферију тог концепта а које речници не фиксирају.

да се концептуализација жртве рачва у два различита правца и то:

- на основу стилске и употребне вредности: жртва у и ван религијског дискурса – сакрална vs секуларна;<sup>8</sup>
- на основу критеријума 'вољност/невољност': осим жртве као чина који неко врши својом вољом имамо жртву која са првом жртвом ступа у односе семантичке опозиције на основу критеријума 'вољност/невољност'<sup>9</sup>. У овом случају разлику између вољне и невољне жртве можемо приказати као два супротстављена вектора: вредност првог одређена је појмом *гајџи* и има смер изнутра ка вани, док се вредност другог може изразити антонимом *огузеџи* и његов смер иде од споља ка унутра.

Примере како за сакралну и секуларну жртву, тако за вољну и невољну жртву налазимо и у Андрићевим делима:

1. *Несловесни и безазелни курбани, заклани овнови који се љриносе као жрџива сваке љодине о Курбан-дајраму или на џемељима код свакој зиданја нове зџраде, без којих се нишиџа сџално ни чврсџо сазидаџи не може, али о којим љосле нико више не зна и не мисли.* (Кућа, стр. 342)

2. *Сџварно она није моџла ни да замисли како ће џо изџледаџи, само је осећала да ће џо унеџи велике*

---

8 Као секуларне могу се посматрати и жртве које су део различитих обреда и ритуала који не представљају вид комуникације са Богом или божанствима у многобожачким религијама, нпр. узиђивање жртве у темеље које представља један од најважнијих заједничких балканских обреда везаних за копање и зидање темеља куће (Радан 1998: 96).

9 Знамо да неки језици и на лексичком нивоу разликују добровољну и присилну жртву, нпр. енглески *victim* и *sacrifice*.

*иоремећаје у живоји и да ће од свакој, ња и од ње,  
ијражијии нарочијие жрјиве и ишеике одјоворноси.  
(Госјодођица 77)*

3. А за све жрјиве и најоре које је чинила за друје налазила је двосјруку накнаду: ирва је била у шоме шјио ијако није сјизала да иледа себе ни да мисли о себи; а друја, шјио је, у иошјуној иусјиоши своја личној живојиа, мојла да живи десетјинама иуђих живојиа и да, као неко наказно и злоћудно али моћно дожансјиво, илети и расјилиће конце иуђих судбина.  
(Госјодођица 106)

Међутим, примери из Андрићевих дела (као и примери које можемо пронаћи у електронским корпусима српског језика) показују да је семантичка структура 'жртве' сложенија: у одређеним случајевима примарно секуларна жртва постаје и сакрална, насилно одузимање живота истовремено бива и драговољно одрицање од њега.<sup>10</sup> Узевши у обзир да се секуларна жртва уздиже до сакралне захваљујући појављивању вољности жртве да то прихвати, намеће се закључак да је семантичка компонента 'вољност/невољност'<sup>11</sup> основна за издвајање микроконцепта у оквиру макроконцепта 'жртва'.

3. Полазећи од те идеје, издвојили смо следећа три микроконцепта: 'жртва као вољни чин', 'жртва као не-

10 О чему сведоче житија великог броја светитеља, нпр. смрт Светог Ђакона Авакума Београдског (који је, идући од куле Небојше до губилишта, певао *Нема вјере доље од хришћанске! Срџ је Хрисјов, радује се смрти*), Свете Босилке Пасјанске, Светог Вукашина Јасеновачког и многих других мученика и новомученика.

11 О вољности/невољности као једном од облика појављивања контролисаности/неконтролисаности види Стексова 2002.

вољни чин' и 'жртва као невољно-вољни чин'. Даље у раду представимо само основне семантичке карактеристике издвојених микроконцепата.

3.1. 'Жртва као вољни чин': 'A1, због A2, својом вољом жртвује A3 ради A4'.

Као што видимо 'жртва као вољни чин' обавезно подразумева оног који жртвује (A1), оно због чега/кога се жртвује (A2), оно што се жртвује (A3), оног који жртвује прима (A4).<sup>12</sup>

Онај који жртвује увек је лице (човек), док објекат жртвовања може бити и лице и не лице. При томе могуће је удвајање улога: онај који жртвује истовремено може бити и оно што се жртвује (примери 6 и 7).

Уколико бисмо концепт представили у виду поља, центар микроконцепта 'жртва као вољни чин' (као и друга два издвојена микроконцепта) чинила би кључна реч, а од лексичких средстава које би обухватала околностна зона у анализираним делима срећу се следеће: *жртвовати* (се), *жртвен*, *жртвовање*, *пожртвованост*.

4. Ана Марија је најпре *прислала* на *такво* решење, али је *убрзо* *променила* мишљење и *решила* се на *жртву*. (Хроника 55)

5. И кад они који ме *шлале*, *шрују* и *једну*, и који за *други* *животи* и не знају, налазе у себи *снаје*, *издржљивости* и *вештине* за *борбу*, *зашто* да је не *нађем* ја који сам *ледао* и који *ћу* *ојети* *видети* *сјај* *другог*, *леишег* *живота* за који *ниједна* *жртва* *није* *превелика* и *ниједна* *цена* *превисока*? (Знакови 8)

12 У зависности од тога ко је прима жртва може бити како сакралне, тако и секуларне природе.

6. – Ја знам да је моја смрт њој редна оцајбини и народу. Жртвујем се благодарна срца. (Кућа 150)

7. Са сваким лепшим расјусом они доносе слободомна схваћања друштвених и верских њићања и занос оживелој национализма, који је у њоследње време, нарочито њосле српских њобода у балканским рајовима, њорасјао до њишјеј веровања, а код многих младића до фанатичне жеље за делом и личним жртвовањем. (Ђурија 250)

8. А кад бисмо сјаали да њроучавамо и оне који су нормални, чак и цењени и њријатни збој њихових њозијивних особина и врлина, кад бисмо завирили дубоко исјод њих врлина, ња и њтаквих као шјо су скромности, уздржљивости, неседичности и њжртвованости, можда бисмо и њу учинили велика и њешка њјкрића, можда би нас њо исјунило још већим њесимизмом без лека и излаза. (Знакови 104)

Сви наведени примери потврђују чињеницу да је жртва као вољни чин тесно повезана са одрицањем у корист другог, стога су посебно занимљива она места где Андрић именицу 'жртва' употребљава у другачијем значењу – жртва се чини не ради другог већ зарад себе сама:

9. Јер њврдица воли новац или дар свој њврдичлук, и сјреман је да за њеја жртвује мноја, а овај не воли нишја и никој осим себе, а мрзи све на свеју, живе њуде и мртве сјвари. (Хроника 93)

3.2. 'Жртва као невољни чин': 'А1, збој А2, чини да А3 њројив своје воље буде лишен А4'. Овде имамо сле-

деће учеснике: оног који жртву узима (A1), оно због чега/кога се жртва узима (A2), онај од ког се жртва узима (A3), оно што се жртвује (A4).

И овде може доћи до дуплирања улога: онај од ког жртва узима може бити и оно што се жртвује. Оно што се жртвује, као и у првом издвојеном микроконцепту, може бити лице и не лице, но овде жртва није резултат вољног деловања онога који нешто жртвује или јесте жртва већ је последица околности.

Те околности могу бити објективне (спољашње) и субјективне (унутрашње). У првом случају жртва представља последицу деловања других људи, различитих природних или социјалних околности:

10. *Имао је леју и рано увелу жену која му је изродила десеторо деце, од којих је осморо било живо; она је била њејова нема жртва и њејов најблагодарнији слушалац.* (Кућа 183)

11. *Украјко, он је један од оних људи који су нарочите жртве крујних историјских догађаја, јер нису у стању ни да се тим догађајима одуру, као што чине изузетни и снажни појединци, и да се са њима поједино у себи измире, као што раде људи просечног свести.* (Хроника 36)

12. *Један од њих је имао лук без сирела и настојао је нејресано да својој жртви намакне на главу јајан и шевиве да би ја њиме задавио.* (Хроника 133)

Субјективне околности крију се у ономе који жртвује, тачније у оном који јесте жртва својих особина, емотивних стања, порока и сл:

12. Ако алкохол човека брзо освоји, и начне у њему бићне живоћне ценћре, ћако да ћелесно оронe и духовно клонe до ћоћћуне обамрлостћи и узетћостћи – ћо је ћовољан случај, јер сћвар, ма колико да је ружна и ћешка, дар не ћраје дућо; ћод анестћезијом алкохола, жрћва не осећа свој ћад, и умире не саћле-давши своје ћраво сћање. (Кућа 74)

13. Па, ако добро размислимо и ћоћледамо ћримере око седе, видећемо да су и ћу на ћоћрешном ћућу, жрћве своје заблуде и, у сћвари, ћреварене будале. (Знакови 62)

14. То су жрћве фачћалне ћудске ћодвојеностћи на хришћане и нехришћане; вечићи ћумачи и ћосред-ници, а који у себи носе ћоћоко нејасностћи и негод-реченостћи; добри знаци Исћока и Зајада и ћихо-вих обичаја и веровања, али ћодједнако ћрезрени и сумњиви једној и друћој сћрани. (Хроника 145)

15. Једне фебруарске ноћи су ћако осванули, махни-ћајући заједно са својом жрћвом, Ђорканом, и сами жрћве своја лудовања. (Ђурија 211)

3.3. 'Жртва као невољно-вољни чин': 'У ћренућку  $t1$   $A1$ , збоћ  $A2$ , чини да  $A3$  ћроћив своје воље буде лишен  $A4$ . У ћренућку  $t2$   $A3$ , збоћ  $A5$ , својом вољом ћрисћаје да буде лишен  $A4$ '.

Семантичку структуру 'жртве као невољно-вољног чина' чине: субјекат жртве (онај који жртвује), објекат жртве (оно што се жртвује), контраагенс (онај који жртву узима), узрок1 (оно због чега/кога се жртвује) и узрок2 (оно због чега/кога се жртвује).

За разлику од претходна два микроконцепта, овде је удвајање улога обавезно: онај који жртвује увек је и у улози жртве.

16. *Има људи који су – ако их околности на њо приморају – пре вољни да, као невинне жртве, неправду сnose неће да је друјима чине (Знакови 33).*

17. *Како да се оише оно њаласање у људима, које је ишло од немој живојинској сираха до самоубилачкој одушевљења, од најнижих наона крволошиња и подмукле њачке до највиших подвија светињачкој жртвовања у коме човек превазилази себе и додирује за њренуњак сфере виших светиња са друјим законима. (Ђурија 289)*

Врло важна је и чињеница да узрок због ког се жртва узима и узрок због ког се она даје не само да су различити, већ је узрок због ког се жртва даје врло често сакралне природе, те се овде у концептуализацији жртве преплићу сакрално и секуларно (што је иначе карактеристично за Андрића).

4. На крају бисмо рекли следеће: анализа концепта 'жртва' у овом раду не само да не претендује на исцрпност већ представља тек увод у анализу овог концепта. Међутим, чини нам је да издвајање три микроконцепта (жртва као вољни, као невољни и као вољно-невољни чин) у оквиру макроконцепта 'жртва' добило своје оправдање.

## ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

Ајдачић, Дејан. „Ауторски текстови и реконструкција језичке слике света”. *Лексикологија и лексикографија у светлу савремених њрисиуја*. Зборник научних радова. Београд: Институт за српски језик САНУ. 398–408. Штампано.



- Андрић, Иво. *На Дрини ћуџрија*. Веб. 12.09.2014.
- Апресян, Юрий Д. *Избранные труды*. Том II. Интегральное описание языка и системная лексикография. Москва: Школа „Языки русской культуры”, 1995. Штампано.
- Апресян, Юрий Д. (отв. ред.) и В.Ю. Апресян, Е.Э. Бабаева, О.Ю. Богуславская, Б.Л. Иомдин, Т.В. Крылова, И.Б. Левонтина, А.В. Санников, Е.В. Урысон. *Языковая крайина мира и системная лексикография*. Москва: Языки славянских культур, 2006. Штампано.
- Арутюнова Нина Д. *Язык и мир человека*. 2-е изд., испр. Москва: Языки русской культуры, 1999. Штампано.
- Бартминьский, Ежи. *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*: [пер. с пол.] / Ежи Бартминьский; [сост. и отв. ред. С. М. Толстая]. Москва : Индрик, 2005. Штампано.
- Вежбицкая Анна А. *Понимание культур через посредство ключевых слов*. Москва: Языки славянской культуры, 2001.
- Вуловић, Наташа. *Српска фразеологија и религија. Лингвокултуролошка исцраживања*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2015. Штампано.
- Делић, Јован. *Иво Андрић – мост и жртва*. Београд: Православна реч, 2011. Штампано.
- Дмитриева Т. Н. „Жертвоприношение: поиски истоков”. *Жертвоприношение. Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / Εριτηεία 2*. Отв. ред. Л.И. Акимова. Москва: Языки русской культуры, 2000.
- Епархија. Честитка за Божић Епископа осечког и барањског г. Херувима, 2021. Веб. 20. 01. 2021.
- Зализняк, Анна Андреевна и И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелев. *Константы и переменные русской языковой картины мира*. Москва: Языки славянских культур, 2012.
- Лома, Александар. *Мали илустрирани речник јојмова из историје религија*. Београд: Филозофски факултет, 2010. Веб. 4.4.2021.
- Кнежевић, Ружа. „У трагању за уточинством (судбна вишеградских Јевреја у роману *На Дрини ћуџрија*)”. *Andrićeva ćuprija. Andrić's Brücke*. Graz – Beograd – Banjaluka: Institut für Slavistik der Karl-Franzens-Universität Graz – Beogradska knjiga Narodna I univerzitetska biblioteka Republike Srpske. s. 351 – 357. Веб. 1.4.2021.

- Колесов В. В. *Русская ментальность в языке и тексте*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2007.
- Колесов В.В. Пименова М.В. *Концептиологија*. Кемерово: Кемеровский государственный университет, 2012. Штампано.
- Николић, Мирослав (ур.). *Речник српског језика*, Нови Сад: Матица српска, 2011. Штампано.
- Питулић, Валентина. „Градња моста и жртвени обред у роману *На Дрини ћуприја* Ива Андрића”. *Мост у књижевности, историји и кинематографији*: зборник радова / [ed. Александра Вранеш]. Андрићград, 2017, с. 139–154. Веб. 24.11. 2020.
- Поповић, Јустин. *Домаћика православне цркве 2*. Београд: 2004. Штампано.
- Прохоцкая Светлана, А. „Взаимосвязь языка и культуры”. *Зайиски јорног инститиуша*. 2005. №2, 129–132. Веб. 25.12.2019.
- Радан, Михај. *Гласник Етнографског инститиуша*. књ. XLIX. Београд: Етнографски институт САНУ, 1998, с. 91–99. Штампано.
- Ристић, Стана. *Грамаћички и коинитивни аспекти лексичког значења*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2015. Штампано.
- Скляревская, Галина Н. *Лексика современног русског православия: толково-энциклопедический словарь*. Санкт-Петербург: Контраст, 2016. Штампано.
- Стеклова, Татьяна И. *Семантика невольности в русском языке. Значение. Выражение. Функции*. Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. пед. ун-та, 2002. Штампано.
- Успенский В. А. *Айологија майемајики*: сборник статей. 2-е изд., испр. — СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2012. Штампано.
- Фасмер, М. *Этимологический словарь русского языка*: в 4 т. / М. Фасмер ; перевод с нем. и доп. чл.-кор. Акад. наук СССР О. Н. Трубачева ; под ред. и с предисл. проф. Б. А. Ларина. – Изд. 2-е, стер. Т. 2. Москва : Прогресс, 1986. Штампано.
- Цвитковић, Иван. *Речник религијских појмова*, Нови Сад: Прометеј, 2009. Штампано.

- Шанский, Николай М. (отв. ред.) *Этимологический словарь русского языка*. Т. 1. Вып. 5. Москва: Издательство Московского университета. 1973. Штампано.
- Шмелев, А. Д. *Русский язык и внеязыковая действительность*. М.: Языки славянской культуры, 2002. Штампано.
- Andrić, Ivo. *Gospodjica*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1988.
- Andrić, Ivo. *Travnička hronika*. Веб. 5.03. 2015.
- Andrić, Ivo. *Kuća na osami i druge pripovetke*. Sarajevo: Svjetlost, 1986. Штампано.
- Andrić, Ivo. *Znakovi pored puta*. Веб.
- Kupareo, Rajmund. „Predstavnici religija u djelima Ive Andrića“. *Umjetničke zagonetke života*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, s. 117–133. Веб. 2. 4. 2021.
- Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. III. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti: Globus, 1973. Штампано.

Драгана Керкез

## КОНЦЕПТ 'ЖЕРТВЫ' В СЕРБСКОМ ЯЗЫКЕ (НА МАТЕРИАЛЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ИВО АНДРИЧА)

В настоящей работе рассматривается концептуализация жертвы в сербском языке. Материалом исследования послужили художественные произведения И. Андрича: *Мосты на Дрине*, *Травницкая хроника*, *Барышня*, *Одинокий дом* (сборник рассказов) и *Знаки вдоль дороги*.

Автором выделены три микроконцепта: 'жертва – это волевое действие', 'жертва – это не волевое действие' и 'жертва это волево-неволевое действие'.



Ана Стојановић\*  
Самостални истраживач  
ana.stojanovic@pks.rs

UDK 2-1:821.163.41-95.09 Andrić I.  
Оригинални научни рад

## АПОТЕОЗА ТУМАЧА И МИСТИКА АНДРИЋЕВЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Ако тражимо одговор на питање о Андрићевом личном ставу према религији, биће довољно погледати његову докторску дисертацију „Развој духовног живота у Босни под утицајем турске владавине”, коју је одбранио у Грацу 1924. У њој, поред богатог историографског истраживања (иако му се замера непознавање турског језика, које би му омогућило проналажење још веће историографске грађе) као и богатства чињеница, налази се и оно што ће пратити сва његова каснија дела у религијском смислу, а то је објективно размишљање о присталицама свих вера, што је подразумевало страхопоштовање са једне, и уздржаност са друге стране. Многи истраживачи се слажу да је Андрић познавао једну другачију историју, истинитију историју за коју је било потребно имати посебно чуло.

Пошто се код Андрића увек сусрећу различите вере, за преводиоце је значајно познавати историјске прилике нашег поднебља како не би те сусрете различитих вера доживљавали на можда много мистичнији начин него што они јесу. Преводилац неизоставно мора бити тумач поднебља а не само тумач дела, дакле његов приступ књижевном делу мора бити и интердисциплинарни и геофилософски. Бруно Мериђи [Bruno Meriggi] чијим ћемо се делом бавити у овом раду а нарочито његовим преводом

---

\* Превод цитиране литературе са страног језика урадио је аутор овог рада.

*На Дрини ћуџрија (Il ponte sulla Drina)* кроз нека основна запажања преводилачког процеса, превео је и *Аникина времена и друје џријовейке (I tempi di Anica e altri racconti)* 1966, *Gospođicu (La signorina)* 1962. и *На Дрини ћуџрија (Il ponte sulla Drina)* 1960. год. Упркос постојању превода, велико интересовање шире читалачке публике за Андрића и за роман *На Дрини ћуџрија* појавило се тек након рата у Босни.

Данас је тржиште књижевних превода испуњено несхватљиво великим бројем превода који не успевају да се приближе ауторовом свету, па тако док читамо преведено дело, итекако смо свесни да читамо превод. А добар превод никада не би требало да открије преводиоца, јер је невидљивост преводиоца, парадоксално, доказ његове бравуре.

**Кључне речи:** присуство писца у делу, тумачење Андрићеве религије, превод ненаметљивог приповедача, вишезначје означитеља, превод као трећи свет.

## 1. Увод

Од 70-их година 20. века воде се мање или веће дискусије у вези са Андрићем, које у својој сржи увек имају једну спону – питање Андрићеве националне припадности. Андрић, мистик, интелектуалац а надасве визионар, највероватније је могао замислити године које ће уследити, и стога није случајно што је често на питање о месту рођења или о пореклу, одговарао са: „Па, знате, негде се човек морао и родити.” (Војводић 1976) Последњих десет година сведоци смо још већих сукоба мишљења који су резултирали насловима „Чији је Андрић” или „Чији је наш Андрић”.

Иако се изјашњавао као атеиста, у многобројним разговорима (нећемо рећи интервјуима, јер је познато

да Андрић није волео интервјуе) наглашавао је да постоји и другачије веровање, оно које се налази у уметничком делу. И управо је то разлог због ког Андрића сви читаоци доживљавају као верујућег писца, јер његов уметнички наратив то показује. Ако би религија била дефинисана као потреба за хармонијом или неизоставни део живота који омогућава оваплоћење људске потребе за мистеријом, али и ако бисмо њеној формулацији придодали Шатобријанов доживљај религије као корисно оруђе у рукама друштва, могли бисмо добити само једну, или тренутну дефиницију Андрићеве религиозности. Али, то не би било довољно. Говорити о дефинисању Андрићеве религиозности не само да није могуће, већ није ни потребно. Није могуће, јер било која дефинисаност увек може бити засењена његовим дијалогским погледима на сваку веру.

Његово признавање „другог” као равноправног бића није случајност, нити се све што је духовно нашло у његовом делу „неким случајем”, колико је „случај” последица сурове реалности људских судбина и историјских прилика. Речи Предрага Палавестре, можда не могу дефинисати оно што се не да дефинисати, али могу умирити разбуктале вишедеценијске страсти:

Андрић је био тип самотника и сањара, затворен у себе и замишљен над животом, опрезан, mudar, саван и уздржан, више строг према себи и својима него према туђинцима. Када се загледао у историју или обраћао Европи, када је размишљао о људима са босанског и балканског тла, он никада није видео и признавао само једну страну, једну врлину или једну слабост. Увек је видео заједничко, јединствено замршено клупко општељудске несреће. У тој несрећи тражио је ретку неугашену искру могућег спасења. Тај спас Андрић је најпре видео и највише слутио у сусрету, прожимању и

мешању културних утицаја. Његова вишестрана слика Босне, као главног носиоца балканске мултикултуралности, није била ни сан ни заблуда, а најмање нека врста потцењивања домаћих вредности пред сјајем и богатством европске раскоши. Андрић је искрено волео и поштовао свет који је познавао, и није мрзео ни таму коју је осветлио (Палавестра 1992: 281–282).

## 2. Мистика Андрићеве религиозности

Ако тражимо одговор на питање о Андрићевом личном ставу према религији, биће довољно погледати његову докторску дисертацију „Развој духовног живота у Босни под утицајем турске владавине”, коју је одбранио у Грацу 1924. У њој, поред богатог историографског истраживања (иако му се замера непознавање турског језика, које би му омогућило проналажење још веће историографске грађе) као и богатства чињеница, налази се и оно што ће пратити сва његова каснија дела у религијском смислу, а то је објективно размишљање о присталицама свих вера, што је подразумевало страхопоштовање са једне, и уздржаност са друге стране.

Страхопоштовање које показује према свим религијама у Босни одраз је његовог познавања обичаја Босне, а познавајући добро своју Босну, он одлично познаје и мане и врлине њених становника. Религијску суштину Босне, као и његова размишљања о њој можемо пронаћи у *Травничкој хроници*:

Свака од њих је искључива и строга одвојена од осталих. Сви живе под једним небом и од исте земље, али свака од те четири групе има средиште



свог духовног живота далеко, у туђем свету, у Риму, у Москви, у Цариграду, Меки, Јерусалиму, или сам бог зна где, само не онде где се рађа и умире. И свака од њих сматра да су њено добро и њена корист условљени штетом и назаком сваке од три остале вере, а да њихов напредак може бити само на њену штету. И свака од њих је од нетрпељивости начинила највећу врлину и свака очекује спасење однекуд споља, и свака из противног правца. (Андрић 1976: 285–286)

Андрић је по питању религије био ненаметљиви приповедач, а чињеница да не виде сви у његовом делу његову ненаметљивост, већ, напротив, понекад и његово изразито присуство, доказ је да смо ми ипак слободна бића, која као таква имају право на своје мишљење, на основу стечених или наслеђених размишљања, идеја или склоности.

Питање које се неизоставно намеће у овом раду јесте питање присуства писца у делу. Ако посматрамо књижевно-теоријски приступ 21. века Андрићеве књижевности, који подразумева проматрање дела кроз разне врсте аспеката истраживања (когнитивистички приступ, афективни приступ или нараторолошки приступ...), видећемо да је свака врста научног приступања Андрићу у основи садржала појам објективности и умерености. Андрић је често говорио да „чим се нешто истиче, то смета, и снага којом се у то верује слаби”. Та умереност је присутна не само код истраживача Андрића, већ и у самом Андрићу, па стога и у његовом истицању свега аутобиографског.

Природно је било тражити његову душу у медитативној прози (*Ex Ponto*, *Знакови њорег љуша*), али чињеница је да се и ту вешто скрива Андрићев лик.

Његове белешке из медитативне прозе никада нису имале намеру да буду дневник (нека сведочанства говоре да је познато да Андрић није волео дневнике нити писце дневника), већ су имале претензију да буду интимни разговори са самим собом, које је свако могао да протумачи на начин на који је желео. Андрића и данас тумаче, свако на свој начин, а у основи вођени сопственим ликом, као огледалом, јер не видимо у другоме оно што немамо у себи. Андрић дакле скрива своју праву природу, препуштајући другима да доносе закључке из онога што он пише.

Иако Андрића сматрају психологом, он је у суштини само добро упознао човека. Знао је колико је мали и непоуздан, колико је често несналажљив у великим искушењима, а сналажљив у животним борбама. Знао је и за „потребу јачих да се јуначе над слабијима, и потребу слабијих да се додворавају јачима” (Палавестра 1991). Његови ликови су и позитивни и негативни, они су потпуно огољени, попут огољености која се приказује пред Богом. Управо због Андрићевог разоткривања човека ми можемо његову уметност схватити као својеврсни сусрет са религијом.

Потрага за Андрићем у његовом делу, истраживаче често упути на приповетку „Пут Алије Ђерзелеза”. Попут Андрића, некад поражен, често сам, Ђерзелез трпи животне поразе у свету пуном искушења. „Пролазио сам свијетом и ударао и лијево и десно на врата туђих судбина, али сва су редом, као по неком мучком договору за мене била затворена.” (Андрић 1981) Стога је Андрићев лик могуће потражити и у „Путу Алије Ђерзелеза”, приповеци где испитује људску суштину.

### 3. Тумачење Андрића и превод историјског романа на италијански језик

Многи истраживачи се слажу да је Андрић познавао једну другачију историју, истинитију историју за коју је било потребно имати посебно чуло. Пошто се код Андрића увек сусрећу различите вере, за преводиоце је значајно познавати историјске прилике нашег поднебља како не би те сусрете различитих вера доживљавали на можда много мистичнији начин него што они јесу. Иако његове молитве Богу, његова размишљања о животу и вечности могу бити прихваћени од припадника свих вероисповести, његов свет религије је један нов свет, који није ни његов ни свет његових јунака, већ посебан свет, који ће, као што смо већ напоменули, свако тумачити на свој начин.

Преводилац неизоставно мора бити тумач поднебља а не само тумач дела, дакле његов приступ књижевном делу мора бити и интердисциплинарни и геофилозофски. У *Травничкој хроници* дат је следећи опис света који преводилац тумач нашег поднебља мора научити да разуме:

Нико не зна шта значи родити се и живети на ивици између два света, познавати и разумевати и један и други, а не моћи учинити ништа да се они објасне међу собом и зближе, волети и мрзети и један и други, колебати се и поводити целога века, бити код два завичаја без иједнога, бити свуда код куће и остати заувек странац; укратко, живети разапет, али као жртва и мучитељ у исто време. (Андрић 1976: 315)

Затим, преводилац Андрића мора добро познавати не само Андрића, његову биографију и ставове, већ и

наше историјске прилике, али и наше карактеристике. У *Знаковима њоред љуџа* може се пронаћи интересантан опис тог менталитета:

У нас је чест тип човека који мисли да је свађа акција, а грубост исто што и енергија, да нанети непријатељу увреде значи исто што и задати му ударце, да је свака уздржаност у говору слабост, а сваки покушај предвиђања – дангуба; укратко: да се сва тзв. животна борба састоји од непрестаног лавежа и режања. (Андрић 1976: 330)

Како бележи Задужбина Иве Андрића<sup>1</sup> у својој библиографији, први превод Андрића на италијански језик појавио се 1937. год. Најпре је Бруно Нери [Bruno Neri] превео „Свитање” („Alba”) и „Марта мјесеца” („Nel mese di marzo”) а онда је изашао и превод приповетке „Мост на Жепи” са напоредним италијанским и српским текстом. „Пут Алије Ђерзелеза” је преведен 1946. а одломци из романа *Травничка хроника* и *Проклеџа авлија* 1961. Те 1961. год. појавио се и превод одломка из рукописа романа *Омер-џаша Лаџас*. Бруно Мериђи [Bruno Meriggi], чијим ћемо се делом бавити у овом раду а нарочито његовим преводом *На Дрини љуџија* (*Il ponte sulla Drina*) кроз нека основна запажања преводилачког процеса, превео је и *Аникина времена и друје љриџовеџке* (*I tempi di Anica e atri racconti*) 1966, *Gospodici* (*La signorina*) 1962. и већ поменути роман *На Дрини љуџија* (*Il ponte sulla Drina*) 1960. Упркос постојању превода, велико интересовање шире читалачке публике за Андрића а нарочито за роман *На Дрини љуџија* појавило се тек након рата у Босни.

1 <https://www.ivoandric.org.rs/>

Бруно Мериђи (1927–1970) је био професор пољског језика и словенске филологије. Аутор је књига *Историја чешке и словачке књижевности* (1958), *Историја словенске књижевности* (1961) и *Историја југословенских књижевности* (1970). Преводио је песнике и писце као што су Пастернак, Чапек, Андрић и многе друге, а нарочито ће бити упамћен због свог великог историографског доприноса филологији.

Роман *На Дрини ћуџија* је имао 18 издања у Италији. Преведен је на многе језике, па и на исландски, а нарочит успех је имао у Турској где је имао 11 издања.

Разлог својеврсне апотеозе Бруна Мериђија лежи и у томе што је превод Андрића захтевао способност јединствене и величанствене нарације у исказивању комплексних културолошких, историјских и лингвистичких садржаја.

Један од основних проблема са којим се Мериђи сусрео јесте превод термина, не само из разлога што одређени термини могу означавати различите ствари за различите културе, већ и због тог што одређени термини данас не значе исто што и у прошлости. То је разлог зашто је потребно било изаћи ван језичких граница да би се дошло до језгра елементарног концепта и да би се схватила оригинална идеологија.

Потребно је дакле било формирати идеолошке, значењске основе, не удаљавајући се од циља, да би се успело у реконструкцији романа, јер превод представља управо то – реконструкцију једног романа.

Мериђи често турцизме (као што су кадилук, шејтан, телал, махала, таин, дунђер, хан, панађур, земан, чибук, арач, ашиковати, ашик, ђувегија, јалија, садака, ћепенак, сеђија, рахметли, инсан, изун...) преводи једноставним, савременим италијанским речима. Иако је Андрић употребом тих речи желео да покаже

присуство турског језика и културе у свакодневници православаца, Мерићи премда удаљавајући се од њих, својим изборима успева да се приближи народу, есенцијалном, смислу, адаптирајући језички знак.

У историји књижевности (а нарочито од средњег века па до романтизма) нарочито су биле актуелне дискусије о проблему оријентисаности преводилаца, односно о њиховим одлукама да верно преводе речи неког текста или ширу идеју коју тај текст садржи. Дешавало се да се у истој епохи за једну врсту текста подразумевала тачност и поштовање прототекста (почетног, оригиналног текста), док је за неку другу врсту текста превођење значило преношење смисла оригиналног текста, а то се постизало адаптацијом, сажимањем, објашњењима у фуснотама, у зависности од одлуке преводиоца. Али увек остаје отворено питање колико се могу разумети културолошко-религијски елементи неке друге културне реалности па чак и када су објашњени у фусноти. За преводиоце, често фусноте кореспондирају признању пораза, стога Мерићи преводећи Андрића мења речи, прескаче термине, или их адаптира у оне за које сматра да су прикладни за језик на који се преводи, али се увек труди да задржи смисао, општу идеју. У неким примерима прави калкове, ствара нове необичне речи.

Иако се јасно види да често превод постаје лимитиран, лингвистички несавршен, приметна је тежња ка савршеном преводу емоције, изазивању идентичне емоције код читаоца, али на штету самог знака. То и јесте идеја семиотике која преводи смисао, менталну слику или интерпретанта а не знак или реч.

У сваком случају еквивалент се не може пронаћи онда када постоји потпуни губитак елемената на синтаксичком, конотативном или семантичком нивоу. По

Чарлсу Персу [Charles Peirce] све наше сензације су већ селективне интерпретације и сјединитељи различитих утисака који настају у тренутку интерпретације. Захваљујући њему знамо да знак не представља директну спознају предмета, речи, објеката, већ да би интерпретатор могао да их разуме, они морају бити нешто познато или приступачно. Али, преводиоци се често служе и интуитивним или трансценденталним превођењем, а Бруно Мериђи није изузетак. Аристотел је говорио о интелектуалној интуицији која је врста индукције. Бенедето Кроче је писао да се до интуиције долази путем фантазије, па је поистовећује са експресијом или специфичним начином уметничког сагледавања стварности из кога настаје уметничко дело. За психологе као што је Гери Клајн она је увек повезана са нашим претходним искуствима. За преводиоце, интуиција није нужно повезана са претходним искуствима, али је свакако нешто необјашњиво што омогућава превод „по осећају”.

Интересантно је поменути истраживање Кристине Качари [Cristina Cacciari] која је испитивала интуитивно очекивање у разумевању метафора. Качари је дошла до закључка да изворни говорници поседују интуицију за одређивање дословног или пренесеног значења као што знају да распознају формални и неформални говор. У тренуцима када се не могу помоћи контекстом, изворни говорници интуитивно разумеју смисао, док ће преводилац увек морати да буде опрезнији (Cacciari 1991: 3–5).

Свака мисао се може тумачити на различит начин, зато се у семиотици превођења и говори о вишезначју означитеља. Писцу некад и одговара да се различито тумачи, али преводилац као да нема право ни на какву двосмисленост. У томе се крије и дупли напор

али и одговорност коју преводилац има. Одговорност преводиоца је још већа уколико преводи историјски роман попут Андрићевог *На Дрини ћуџрија*. Историјски роман може донети и другачија решења, интерпретације, видике, или може променити перспективу.

Бруно Мериђи понекад прескаче културолошки нејасне речи. Умберто Еко [Umberto Eco] у својој књизи *Dire quasi la stessa cosa*, као и многи други аутори, назива оригиналним текстом онај текст који није прочитан, а преводом резултат таквог читања (Еко 2003). Текст, без читаоца, дакле, није преведен. Понекад су језик на ком се размишља и језик којим се говори толико удаљени да је немогуће испунити празнину између њих. Тороп [Torop Peeter] пише да „у сваком преводилачком процесу, постоји корелација између преведених, изостављених, измењених и додатих елемената” (Torop 2010: 78). Немогуће је разумети све оно што аутор жели да каже, јер постоји већ свесни и несвесни „остатак” између његових мисли и знака који је записан, а некад је и немогуће пренети све што смо разумели, на други језик. Тако некада језички еунцијат може остати исти, у језичком и денотативном смислу, али у новом контексту он може променити значење. „Превођење је пре свега тумачење.” (Petrilli 2000: 9)

Када говоримо о осећању или емоцији које се код читаоца странца морају пробудити док чита Андрића, мислимо пре свега на позадину радозналости, благонаклоности, али и обузданости, примирја, стално присутне тензије, као и неразумевање па чак и одбацивање. Западни читалац обично чита дело балканске културе са одређеном уздржаношћу која подразумева присуство предрасуда. Наша цивилизација је након 90-их година демонизована, и православни свет Балкана је одавно у положају да доказује своју истину.



Дакле питање превода пре свега романа *На Дрини ћуџрија*, јесте питање превода једне културе која се не може схватити. Бар се не може схватити ван граница самог Балкана. И уопште, у којој мери је могуће превести културу која одлично познаје и исток и запад, али која је, како се каже у *Травничкој хроници*, презрена и сумњива и једној и другој страни? Добар, успешан превод би требало да остане веран историјској истини, али и замршеној личној мистици приповедача.

Напоменућемо такође да се Мерићи у преводу Андрића често служи техником генерализације. Рецимо, када преводи дечје старинске игре које Андрић набраја, он их преводи са „дечје старинске игре”, не објашњавајући читаоцу о којим играма је реч чак ни у фусноти, и тако га спречава да сам истражи. Занимљиво је приметити да савременији преводиоци избегавају технику генерализације (за разлику од старијих преводилаца), а разлог томе је вероватно лакша доступност информација, присуство интернета, онлајн енциклопедија, и разних других техничких помоћи.

Уколико преводилац нешто не успева да преведе, то такође може да значи да у њему самом постоји несигурност, сумња која није разрешена.

Када се чита италијанска верзија романа *На Дрини ћуџрија*, *Il ponte sulla Drina*, осетан је немир. Тај немир јесте дух Андрићевог романа. Мерићи је морао и успео да преведе то осећање, а италијански читалац је морао да осети узнемиреност.

Данас не можемо рећи са сигурношћу да су научници, истраживачи, теоретичари превођења, па и сами преводиоци, нашли јединствено решење и одговор на питање како треба исправно преводити две веома различите културе. Сасвим неочекивано појавили су се неки нови проблеми (као што је субјективност прево-

диоца, објективност дела, проблем жртвовања оригинала да би се достигла оригиналност преведеног дела, проблем одговорности преведеног дела и поступак дијалогизирања). Међутим, појавила се и идеја схватања превођења као могућности да се читаоци изведу из очигледног света и да се усмере на путовање ка ауторовом свету, који постаје приступачан захваљујући напорном раду једног преводиоца. Данас је тржиште књижевних превода испуњено несхватљиво великим бројем превода који не успевају да се приближе ауторовом свету, па тако док читамо преведено дело, итекако смо свесни да читамо превод. А добар превод никада не би требало да открије преводиоца, јер је невидљивост преводиоца, парадоксално, доказ његове бравуре.

#### ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Андрић, Иво. *Травничка хроника*. Београд: Просвета, 1981.
- Андрић, Иво. *Ex ponto, немири, лирика*. Београд: Просвета, 1981.
- Андрић, Иво. *Омер-џаша Лаџас*. Београд: Просвета, 1981.
- Андрић, Иво. *Умећник и његово дело*. Београд: Просвета, 1981.
- Андрић, Иво. *На Дрини ћурџија*. Београд: Просвета, 1982.
- Андрић, Иво. *Il ponte sulla Drina*, Милано: Мондадори, 1967.
- Војводић, Раде. *Судбина умећника*. Београд: Слово љубве, 1976.
- Eco, Umberto. *Dire quasi la stessa cosa*. Milano: Bompiani, 2003.
- Cacciari, Cristina. *Lacquisizione, la comprensione, e l'uso del linguaggio figurato*. Napoli: Liguori Editore, 1991.
- Leonardi, Claudio. *Letteratur latina medievale*. Firenze: Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2008.
- Lotman, Jurij. *Tipologia della cultura*. Milano: Bompiani, 1987.
- Meriggi, Bruno. *Scritti minori*. Brescia: Paideia, 1975.
- Палавестра, Предраг. *Књиџа о Андрићу*. Београд: Бигз, 1992.
- Peirce, Charles Sanders. *Opere*. Milano: Bonfantini, Bompiani, 2003.

Petrilli, Susan. *Traduzione e semiosi, considerazioni introduttive*. Roma, Meltemi, 2000.

Torop, Peeter. „La traduzione totale”. B.Osimo (priv.). *Tipi di processo traduttivo nella cultura*. Milano, Hoepli, 2010.

Ana Stojanović

## THE APOTHEOSIS OF AN INTERPRETER AND THE MYSTIQUE OF ANDRIĆ'S RELIGIOUS VIEWS

### Summary

If we are looking for an answer to the question about Andrić's personal attitude towards religion, it will be enough to look at his doctoral dissertation *The Development of Spiritual Life in Bosnia under the Influence of the Turkish Reign*, which he defended in Graz in 1924. In addition to the rich historiographical material (although he is being criticized for not knowing the Turkish language, which would enable him to find even greater historiographical material) as well as a wealth of facts, it encompasses what would accompany all his later works in the religious sense – and that is impartial opinion on adherents of all faiths, which once meant awe on the one hand, and restraint, on the other hand. Many researchers agreed that Andrić had known a different history, more trustworthy history for which it was necessary to have a special sense.

Due to the fact that different religions always encounter in Andrić's work, it is important for translators to know the historical circumstances of our region so that they do not experience these encounters of different religions in a much more mystical way than they are. The translator must inevitably be an interpreter of the climate and not just an interpreter of the work, so their approach to the literary work must be both interdisciplinary and geo-philosophical. Bruno Meriggi [Bruno Meriggi] the work of which will be in the focus of this paper and particularly his

translation *The Bridge on the Drina* (*Il ponte sulla Drina*) through some basic observations of the translation process. He translated *Anika's times and other short stories* (*I tempi di Anica e altri racconti*) in 1966, *Miss* (*La signorina*) in 1962 and *The Bridge on the Drina* (*Il ponte sulla Drina*) in 1960. Despite the existence of translation, the great interest of the wider readership for Andrić and the novel *The Bridge on the Drina* had appeared only after the war in Bosnia.

Today, the market of literary translations is filled with an incomprehensibly large number of translations that fail to approach the author's world, and thus, while reading a translated work, we are very much aware that we are reading a translation. And a good translation should never reveal the translator, because the invisibility of the translator is, paradoxically, proof of his bravura.

## ИНДЕКС ИМЕНА

### А

Авакум Београдски, Свети  
    Ћакон 139  
Авдагина, Фата 50  
Авелъ 7, 8, 75, 76, 91–95, 99, 111,  
    113, 117  
Авраам 106  
Агата 123  
Адам 93  
Адамовић, Драгослав 121  
Адорно, Теодор 120, 129  
Ајдачић, Дејан 133, 144  
Алексић 135  
Алексић, Милан 40  
Амалија 123  
Андрић, Иво 7, 8, 15, 17–55,  
    57–67, 73–76, 85–87, 89,  
    90, 92, 94, 96, 100–102, 104,  
    106, 113, 115, 117, 119–123,  
    127–131, 133, 138, 139, 141,  
    144–147, 149–157, 160–164  
Анђа 62  
Аника 57–74  
Анунцијата 89  
Аполодор 88, 91  
Апресјан, В. Ј. (В. Ю. Апресян)  
    145  
Апресјан, Јуриј Д. (Юрий Д.  
    Апресян) 133, 136, 145  
Аристотел 159  
Арутјунава, Нина Д. (Нина Д.  
    Арутюнова) 133, 145  
Атина 124

### Б

Бабаева, Е. (Е. Э. Бабаева) 145  
Бабингер, Франц 8  
Бајазит 7, 8, 10, 12, 13  
Бајазит II 9, 17, 18  
Бајрон, Џорџ Гордон 89  
Бакотић 94  
Барт, Ролан 121  
Бартмињски, Јежи (Ежи Барт-  
    мињский) 136, 145  
Бејнс, Норман Х. (Norman H.  
    Baynes) 116  
Белић, Александар 51  
Бернарос, Жорж 98, 99, 114  
Бећковић, Матија 133  
Бог 35, 36, 38, 42, 43, 48, 50, 51,  
    55, 57–59, 61, 67, 69, 70, 72,  
    73, 75, 81, 82, 85–89, 91, 93,  
    95, 98, 99, 102, 103, 107–114,  
    120, 134–136, 138, 154, 155  
Богородица (Богомајка) 37, 51,  
    63, 71  
Богуславска, О. Ј. (О. Ю. Бо-  
    гуславская) 145  
Бонапарта, Наполеон 59  
Босиљка Пасјанска, Света 139

### В

Вaal (Баал) 93  
Вајкарт, Рихард 81–83, 85, 114  
Вежбицка, А. (А. Вежбицкая)  
    132, 133, 145

- Вилијамс, Ј. Р. (J. R. Williams) 123, 129  
 Војводић, Раде 150, 162  
 Вранеш, Александра 146  
 Вујадин, поп 59  
 Вујачић, Петар 61, 73  
 Вукашин Јасеновачки, Свети 139  
 Вукашиновић, Желимир 21, 33, 34  
 Вукићевић, Драгана Б. 18  
 Вуловић, Наташа 134, 145  
 Вучковић, Радован 18, 129
- Г**  
 Гавриловић 134  
 Гајек, Б. 129  
 Гачанин, Срђан 119, 123, 130  
 Георгије, свети 68  
 Гете, Јохан Волфганг 82, 86–91, 119, 123–125, 128–130  
 Гласинчанин, Милан 50  
 Глигорић 46  
 Гоја, Франциско 86, 87, 89  
 Голдшмит, Ричард Бенедикт (Richard Benedict Goldschmidt) 81, 82, 114  
 Готинг, Ф. (F. Götting) 129  
 Гревс, Роберт 129  
 Гремас, Алгирдас-Јулиен (Algirdas-Julien Greimas) 77, 114, 115
- Д**  
 Даничић, Ђуро 94, 96, 107  
 Дарвин, Чарлс 80, 82, 84, 85, 114  
 Данеш, Франтишек 97, 115  
 Делић, Јован 129, 133, 135, 145  
 Дерида, Жак 26, 27, 33  
 Детони-Дујмић, Дуња 19  
 Дибоа, Жак (Jacques Dubois) 78, 115
- Дмитријева, Т. Н. (Т. Н. Дмитриева) 135, 145  
 Достојевски, Фјодор Михајлович 36  
 Дукић, Давор 19  
 Дучић, Јован 41  
 Д'Обисон, Пјер 9
- Ђ**  
 Ђерзелез, Алија 86, 154, 156  
 Ђорђић, Стојан 18  
 Ђукић Перишић, Жанета 18, 39, 43–45, 53, 120, 121, 128, 129
- Е**  
 Ева 93  
 Еделин, Франсис (Francis Édeline) 115  
 Еко, Умберто (Umberto Eco) 160, 162  
 Елијаде, Мирча 50, 54  
 Енгелс, Ив-Мари (Eve-Marie Engels) 115  
 Енгелс, Фридрих 90, 115
- Ж**  
 Жид, Андре (André Gide) 89
- З**  
 Заборски, М. (M. Záborszky) 125, 129  
 Зализњак, Ана Андрејевна (Анна Андреевна Зализняк) 132, 145  
 Зандман, Јурген (Jürgen Sandmann) 81, 115  
 Зевс 88–91  
 Зуковић, Љубомир 46, 47, 54
- И**  
 Ибрахим, Мула 60  
 Илија, пророк 93

- Илић, Бранко А. 18  
 Инокентије VIII 9  
 Иомдин, Б. Л. 145  
 Исав 102, 103  
 Исаковић, Антоније 53, 54
- Ј
- Јаков 102, 103  
 Јакша 69  
 Јандрић, Љубо 18  
 Језекиљ 103  
 Јелчић, Дубравко 19  
 Јеремић, Драган 52, 53  
 Јован крститељ 64, 95  
 Јован, свети 9, 64, 93, 95, 105, 108, 109, 111, 112  
 Јосиф 96
- К
- Каин 7, 8, 75, 76, 91–96, 99, 101, 102, 111, 113, 117  
 Кант, Имануел 30, 33, 82  
 Карађоз 7, 10, 13, 15–18  
 Карацић, Вук Стефановић 88, 95, 109, 133  
 Карло VIII 9  
 Кафка, Франц 36  
 Качари, Кристина (Cristina Cacciari) 159, 162  
 Кермани, Н. (N. Kermani) 125, 129  
 Клајн, Гери 159  
 Клинкаенберг, Жан-Мари (Jean-Marie Klinkenberg) 115  
 Кнежевић, Ружа 135, 145  
 Ковачевић, Милош 116  
 Колесов, В. В. 133, 145  
 Комбет, Бернард (Bernard Combettes) 115  
 Конради, Карл Ото (Karl Otto Conrady) 123, 129  
 Кораћ, Станко 38, 53
- Корвин, Матија 9  
 Крилова, Т. В. (Т. В. Крылова) 145  
 Кроче, Бенедето 159  
 Крстиница 67, 71  
 Купарео, Рајмунд 133, 147  
 Куртес, Јосеф (Joseph Courtès) 115
- Л
- Лазар, цар 14, 132  
 Лакићевић, Драган 53  
 Лале 63, 71, 73  
 Ламарк, Жан-Батист 82  
 Ламех 96  
 Ларина, Б. А. 146  
 Лагифага в. Карађоз  
 Лауер, Рајнхард 19  
 Лашез, Пјер (Père Lachaise) 99  
 Левенфелд, Макс 38, 75, 76, 79, 80, 82, 84, 86, 89–92, 96, 97, 100, 101, 103–106, 117, 119, 122, 123, 125–128  
 Левинас, Емануел (Emmanuel Lévinas) 103, 115  
 Левонтина, И. Б. 145  
 Леденик 123  
 Леонарди, Клаудио (Claudio Leonardi) 162  
 Лома, Александар 136, 145  
 Лотика 134  
 Лотман, Јуриј 46, 162  
 Луј Четрнаести 99  
 Лука, апостол 95  
 Луцифер 89
- М
- Марко, фра 48  
 Марковић, Марко 18  
 Маркс, Карл 90, 115  
 Матеј, апостол 95, 96, 113  
 Матесијус, Вилем 97

- Матијашевић, Радован 61, 73  
 Маџар, Мустафа 39  
 Мелентије, прота 59, 61  
 Мелетински 46  
 Мелвил, Херман 115  
 Менгено, Доминик (Dominique Maingueneau) 78, 116  
 Мериџи, Бруно (Bruno Meriggi) 149, 156–163  
 Мехмед, Мула 59–61  
 Мехмед, султан 8  
 Микитенко, Оксана 35, 37, 50, 53, 55  
 Минге, Филип (Philippe Minguet) 115  
 Мојовић, Драган 19  
 Мојсије 93, 94, 96, 103  
 Мршевић-Радовић, Драгана 48, 53, 55  
 Мурат 49
- Н**  
 Недић, Марко 53  
 Немец, Крешмир 19  
 Ненадић, Бајо в. Соколовић, Мехмед-паша  
 Нери, Бруно (Bruno Neri) 156  
 Николин, Михајло 58, 65–69, 71, 73  
 Николић, Мирослав 137, 146
- О**  
 Овидије 88, 91  
 Остојић 51
- П**  
 Павле, апостол 88  
 Палавестра, Предраг 151, 152, 162  
 Пастернак, Борис 157  
 Паусанија 88  
 Перс, Чарлс (Charles Peirce) 159, 162
- Петар, фра 15  
 Петковић, Јелена 116  
 Петрили, Сузан (Susan Petrilli) 160, 163  
 Петровић, Александар 119, 130  
 Петровић Његош, Петар II 133  
 Пецикоза, Никола 49  
 Пилат, Понтије 68  
 Пименова, М. В. 146  
 Питулић, Валентина 134, 135, 146  
 Платон 91  
 Попов, Чедомир 38, 53  
 Поповић, Јустин 146  
 Поповић, Радован 121, 129, 135  
 Порубовић, Коста 59  
 Прометеј 75, 76, 80, 86–89, 91, 100, 113, 115, 117, 119, 124, 125, 129, 130  
 Проп, Владимир 61, 73  
 Прохоцка, Светлана (Светлана Прохоцкая) 132, 146
- Р**  
 Радан, Михај 138, 146  
 Радисав 42, 49, 51, 135  
 Радисављевић 133  
 Радуловић, Оливера 14, 18  
 Ракић, Радомир 136  
 Раскољников, Родион Романович 72  
 Растије, Франсоа (François Rastier) 77, 78, 92, 115  
 Раши 94  
 Ристић, Стана 133, 146  
 Роцер, Х. Г. (H. G. Rötzer) 129
- С**  
 Самарџија, Тајјана 75, 88, 89, 115–117  
 Саников, А. В. (А. В. Санников) 145  
 Сатана 89  
 Сафрански, Р. (R. Safranski) 124, 129



- Северовић, Милена 40, 53  
 Селимовић, Меша 46, 53  
 Сибиновић, Миодраг 46, 53  
 Скљаревска, Галина Н. (Галина Н. Скъревская) 136, 146  
 Скок, Петар 108, 116, 137, 147  
 Соколовић, Мехмед-паша 134  
 Солар, Миливој 37, 54  
 Соломон 89  
 Софија, света 47  
 Стексова, Татјана И. (Татјана И. Стексова) 139, 146  
 Стојановић, Ана 149, 163  
 Стојановић, Драган 74
- Т**  
 Тахирпаша 11  
 Тен, Иполит 121  
 Тиле, Александар (Alexander Tille) 84, 85, 116  
 Толстаја, С. М. (С. М. Толстая) 145  
 Толстој, Никита Ильич 35, 42, 44, 48, 54, 55  
 Томић, Лидија 19  
 Тороп, Питер (Peeter Torop) 160, 163  
 Тошовић, Бранко 18, 19  
 Трубачева, Н. 146
- Ђ**  
 Ђамил 7, 10–14, 18, 20, 58  
 Ђоркан 49
- У**  
 Урисон, Е. В. (Е. В. Урысон) 145  
 Успенски, В. А. (В. А. Успенский) 136, 146  
 Ушман, Георг (Georg Uschmann) 116
- Ф**  
 Фасмер, М. 137, 146
- Фауст 69  
 Федун, Грегор 49  
 Ферворн, Макс (Max Verworn) 81  
 Филиповић, Вук 19  
 Фирбас, Јан 97, 116  
 Франко, Франциско 98–100
- Х**  
 Хаим 10, 12, 13  
 Хајдегер, Мартин 24–26, 31, 33  
 Хекел, Ернст (Ernst Haeckel) 75, 76, 80–84, 91, 100, 106, 113, 116, 126  
 Херувим, епископ 133, 145  
 Хигин 91  
 Хитлер, Адолф 79, 83, 114, 116  
 Ходел, Роберт 18  
 Хорације 88  
 Христ 7, 68, 93, 95, 105, 107, 108, 111, 112, 125
- Ц**  
 Цвијић, Јован 43, 45, 54  
 Цвитковић, Иван 135, 146  
 Цесарић, Добриша 87  
 Цивјан, Татјана Владимировна 49, 54  
 Цицерон 27
- Ч**  
 Чајкановић, Веселин 64, 74  
 Чапек, Карел 157  
 Чарнић 109
- Џ**  
 Џацић, Петар 45, 49, 54  
 Џем 7–10, 12–14, 17, 18, 20
- Ш**  
 Шански, Никола (Николай Шанский) 137, 147

Шародо, Патрик (Patrick Charaudeau) 78, 116

Шатобријан, Франсоа Рене де (François-René de Chateaubriand) 151

Шеатовић, Светлана 57, 74

Шели, Перси Биш (Percy Bysshe Shelley) 89

Шилер, Фридрих 32, 33

Шмелев, А. Д. 133, 145, 147

Шопен, Фредерик 41

Шуберт, Габријела 7, 19, 20

Шутић, Милослав 14, 19

Библиотека  
НАУЧНИ СКУПОВИ  
ОДЈЕЉЕЊА ЗА КЊИЖЕВНОСТ

Коло  
Зборници радова  
Књ. 21

**АНДРИЋ И РЕЛИГИЈА**

главни и одговорни уредник  
Емир Кустурица

уредник  
проф. др Александра Вранеш

\* \* \*

издавач  
АНДРИЋЕВ ИНСТИТУТ  
Трг Николе Тесле, Андрићград  
00387 58 620912; info@andricevinstitut.org

за издавача  
Емир Кустурица, директор

превод  
др Милош Ђурић

лектура и коректура  
др Гордана Станчић

индекс имена  
др Гордана Станчић

прелом текста  
Жељка Башић Станков

штампа  
Белпак, Београд

ISBN  
978-99976-21-75-7

тираж  
100



ISBN 978-99976-21-75-7



CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна и универзитетска библиотека  
Републике Српске, Бања Лука

821.163.41.09 Андрић И.(082)

НАУЧНИ скуп "Андрић и религија" (2020 ; Андрићград)

Андрић и религија : зборник радова са научног скупа одржаног 4. и 5. децембра 2020. у Андрићевом институту / [главни и одговорни уредник Емир Кустурица ; уредник Александра Вранеш]. - 1. изд. - Вишеград : Андрићев институт, 2021 (Београд : Белпак). - 174 стр. ; 20 см. - (Библиотека Научни скупови Одјељења за књижевност. Коло, Зборници радова ; књ. 21)

Тираж 100. - Библиографија уз радове. - Резимеи на више језика.  
- Регистар.

ISBN 978-99976-21-75-7

COBISS.RS-ID 134254593

