

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ

ЈЕВРЕЈИ

Уређивачки одбор

- Мр Зоран Комадина, редовни професор (декан)
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
- Др Милош Ковачевић, редовни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
- Др Драган Бошковић, редовни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
- Др Бранка Радовић, редовни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
- Др Јелена Атанасијевић, ванредни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
- Др Анђелка Пејовић, редовни професор
Филолошки факултет, Београд
- Др Владимир Поломац, ванредни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
- Др Никола Бубања, ванредни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
- Др Часлав Николић, ванредни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
- Др Мирјана Мишковић Луковић, редовни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
- Др Катарина Мелић, редовни професор
Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
- Др Персида Лазаревић ди Ђакомо, редовни професор
Универзитет „Г. д Анунцио”, Пескара, Италија
- Др Ала Татаренко, ванредни професор
Филолошки факултет Универзитета „Иван Франко”, Лавов, Украјина
- Др Зринка Блажевић, редовни професор
Филозофски факултет, Загреб, Хрватска
- Др Миланка Бабић, редовни професор
Филозофски факултет, Универзитет Источно Сарајево, Босна и Херцеговина
- Др Михај Радан, редовни професор
Факултет за историју, филологију и теологију, Темишвар, Румунија
- Др Димка Савова, редовни професор
Факултет за словенску филологију, Софија, Бугарска
- Др Јелица Стојановић, редовни професор
Филозофски факултет, Никшић, Црна Гора

Уредник

- Др Драган Бошковић, редовни професор (одговорни уредник)
Др Часлав Николић, ванредни професор

Рецензенти

- Др Душан Иванић, редовни професор (Београд)
Др Александар Јерков, редовни професор (Београд)
Др Драган Бошковић, редовни професор (Крагујевац)
Др Катарина Мелић, редовни професор (Крагујевац)
Др Богуслав Зјелински, редовни професор (Познањ, Пољска)
Др Душан Маринковић, редовни професор (Загреб, Хрватска)
Др Роберт Ходел, редовни професор (Хамбург, Немачка)
Др Ала Татаренко, ванредни професор (Лавов, Украјина)

СРПСКИ ЈЕЗИК, КЊИЖЕВНОСТ, УМЕТНОСТ
Зборник радова са XV међународног научног скупа
одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу
(30–31. X 2020)

Књига II/2

ЈЕВРЕЈИ

Уредници

Проф. др Драган Бошковић
Проф. др Часлав Николић

Крагујевац, 2021.

САДРЖАЈ

1

Часлав В. НИКОЛИЋ

БАРКА И АУТОПОЕТИКА: СИМБОЛИЧКЕ ФОРМЕ
ВОДЕ, ПЛОВИЛА И ПУТОВАЊА У СТАРОМ ЗАВЕТУ И У
РОМАНУ О ЛОНДОНУ МИЛОША ЦРЊАНСКОГ / 9

Никола З. ПЕУЛИЋ

ТРАНСФОРМАЦИЈА БЕСТИЈАРИЈУМСКОГ КОМПЛЕКСА
СТАРОЗАВЕТНЕ КЊИГЕ ПРОРОКА ЈОНЕ У РОМАНУ
О ЛОНДОНУ МИЛОША ЦРЊАНСКОГ / 29

Ђорђе Р. РАДОВАНОВИЋ

ЈЕВРЕЈСТВО КАО „ЧЕТВРТИ СВЕТ” АНДРИЋЕВЕ ТРАВНИЧКЕ ХРОНИКЕ / 39

Снежана С. БАШЧАРЕВИЋ

ПЛАЊАЊЕ КРИВИЦЕ (ПЕТ ЈЕВРЕЈСКИХ ЛИКОВА
У АНДРИЋЕВИМ ПРИПОВЕТКАМА) / 57

Сања В. ГОЛИЈАНИН ЕЛЕЗ

ПРОЦЕСУАЛНА ДУХОВНОСТ ЈЕВРЕЈСКЕ ТЕМЕ
У АНДРИЋЕВОЈ ПОЕТИЦИ (ИСТИНЕ) КАО ВИД
ОНТОЛОГИЗАЦИЈЕ ХРОНОТОПА ГРАДА / 67

Марија М. ШЉУКИЋ

ПОЈЕДИНАЧНО И КОЛЕКТИВНО ПАМЋЕЊЕ КАО ПОЕТИЧКА
КОНСТАНТА У ЈЕВРЕЈСКИМ ПРИЧАМА ИВЕ АНДРИЋА / 81

2

Анка Ж. СИМИЋ

ПСАЛМИ У СТАРОМ ЗАВЕТУ И СРЕДЊОВЕКОВНОЈ
АПОКРИФНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ / 91

Николина П. ТУТУШ

СЛИКА РАЈА У СРПСКОЈ СРЕДЊОВЕКОВНОЈ ЦРКВЕНОЈ ПОЕЗИЈИ / 101

Предраг З. ПЕТРОВИЋ

БОГОДЕЈСТВЕНА СВЕДОЧАНСТВА БИБЛИЈСКИХ ИДЕОГРАМА / 117

Ђорђе М. ЂУРЂЕВИЋ

ПРЕЖИЦИ МАТРИЈАРХАТА У МАРИОЛОГИЈИ ПРАВОСЛАВНЕ
БОГОСЛУЖБЕНЕ ХИМНОГРАФИЈЕ / 129

Александра Д. МАТИЋ

КРАЉ СОЛОМОН У ЈЕВРЕЈСКОЈ И СРПСКОЈ
УСМЕНОЈ ТРАДИЦИЈИ / 145

Ана С. ЖИВКОВИЋ
ЈЕРУСАЛИМ У РЕЛИГИОЗНОМ ЕПУ ИСТОРИЈА О ПОСЛЕДЊЕМ
РАЗОРЕНИЈУ СВЕТАГО ГРАДА ЈЕРУСАЛИМА ВИКЕНТИЈА РАКИЋА / 165

Срђан В. ОРСИЋ
ЈЕВРЕЈИ У СРПСКОМ РОМАНУ 19. ВЕКА / 175

3

Василије К. МИЛНОВИЋ
СРПСКА КЊИЖЕВНОСТ КАО ИЗВОР ЗА ИСТРАЖИВАЊЕ
И РАЗУМЕВАЊЕ ХОЛОКАУСТА: СРПСКИ И ЈЕВРЕЈСКИ
НАРАТИВ СТРАДАЊА У СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ / 185

Јелена Н. АРСЕНИЈЕВИЋ МИТРИЋ
СТРАДАЊЕ СРБА И ЈЕВРЕЈА У РОМАНУ
ЈАСЕНОВАЦ ЉУБЕ ЈАНДРИЋА / 203

Krinka B. VIDA KOVIĆ PETROV
RETHINKING THE HOLOCAUST NOVEL IN YUGOSLAVIA: FROM HINKO
GOTTLIEB TO ALEKSANDAR PETROV'S LIKE GOLD IN FIRE / 225

Dubravka K. BOGUTOVAC
NOSAČ SAMUEL KAO NOSIVA SINEGDONA / 239

Andrijana A. NIKOLIĆ
RADOST I TUGA SAMOKOVLJINIХ ЈЕВРЕЈА / 247

Ђорђе Н. КЕБАРА и *Стеван М. МИЛОВАНОВИЋ* (Данијел Перахија)
СОЦИОКУЛТУРОЛОШКЕ ОСОБЕНОСТИ БЕОГРАДСКИХ
ЈЕВРЕЈА У ЗБИРЦИ ПРИЧЕ СА ЈАЛИЈЕ ХАИМА С. ДАВИЧА

Мирјана М. БЕЧЕЈСКИ
ТО „ПОДМУКЛО ДЕЈСТВО БИОГРАФИЈЕ”:
ПРИПОВЕТКА „АПАТРИД” ДАНИЛА КИША / 277

Тамара М. ЉУЈИЋ
КАПО – ТИТУЛА НЕМОГУЋНОСТИ ПОСТОЈАЊА
ИЗМЕЂУ „МИ” И „ОНИ” / 287

4

Оља С. ВАСИЛЕВА
„ГРОЗНИЦЕ ЈЕДИНСТВА” СТАНИСЛАВА ВИНАВЕРА / 299

Александра В. ПАУНОВИЋ
ЈЕВРЕЈИ У ПОЕЗИЈИ РАШЕ ЛИВАДЕ: КОЛИКО НИСКО ДО БОГА? / 309

Сузана Р. БУНЧИЋ
ПРИПОВИЈЕДНЕ СТРАТЕГИЈЕ И ПРИЧА
У РОМАНУ ДОСИЈЕ ШЛОМОВИЋ / 325

Јована Б. КОСТИЋ
ЕФЕКАТ ХОЛОКАУСТА У РОМАНУ ГЕЦ И МАЈЕР ДАВИДА АЛБАХАРИЈА / 337

Марија С. ПАНТОВИЋ

„ОНЕ ГОВОРЕ СВОЈИМ ОДСУСТВОМ, ОНИМ ШТО НИКАДА
НЕЋЕ БИТИ”: О ПРИСУТНОМ ОДСУСТВУ У РОМАНИМА
ЦИНК И МАМАЦ ДАВИДА АЛБАХАРИЈА / 347

Дина М. ЛИПЈАНКИЋ

ИЗМЕШТЕНОСТ ИДЕНТИТЕТА У ЕГЗИЛУ И НОСТАЛГИЈА ЗА
ИДЕНТИТЕТОМ У СНЕЖНОМ ЧОВЕКУ ДАВИДА АЛБАХАРИЈА / 357

Александра В. ЧЕБАШЕК

ТРАГОВИМА СМРТИ У РОМАНУ АЛЕКСАНДРА
ХЕМОНА ПРОЈЕКАТ ЛАЗАРУС / 369

Gordana M. TODORIĆ

PROBLEM RAZGRANIČENJA SVETOVA
– SEMPER IDEM ЂОРЂА ЛЕБОВИЋА / 379

Миливоје В. МЛАЂЕНОВИЋ

ЈЕВРЕЈСТВО ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ ДЕТЕТА У РОМАНУ
SEMPER IDEM ЂОРЂА ЛЕБОВИЋА / 387

Зорица Н. МЛАДЕНОВИЋ

ИНТЕРТЕКСТУАЛНИ ПЛУРАЛИТЕТ У ПЕСМИ
„ДО ВИЂЕЊА ДАНИЦЕ” РИЧАРДА БЕРЕНГАРТЕНА / 397

1

Ђорђе Р. РАДОВАНОВИЋ¹
Универзитет у Крагујевцу
Филолошко-уметнички факултет
Катедра за српску књижевност

ЈЕВРЕЈСТВО КАО „ЧЕТВРТИ СВЕТ” АНДРИЋЕВЕ ТРАВНИЧКЕ ХРОНИКЕ

У раду се анализира онтолошки и поетички статус Јевреја и јеврејства у Андрићевој *Травничкој хроници*. Особеност колективног идентитета који се не остварује ни као искључујућа бинарност Другог, нити као хибридни просветитељски идеал Трећег (Трећег света); који је маргина маргине и периферија периферије, без јасно профилисаног центра према коме би се периферно могло усмеравати и конституисати, доводи у везу трауматично постојање јеврејства са позномодернистичком траумом Андрићевог романа и поетике, која своју идејност више не црпи из модерног (свехуманог) просветитељског дискурса, већ га оспорава и усмерава се тополошко-поетичкој, недискурзивној, оностраности у којој себе виде и приповедач и травнички Јевреји (и Јевреји уопште). Ситуација када знак мора да објави своју луталачку судбину јесте онај моменат у коме ахасверска судбина песника прилази судбини Јеврејина-луталице у расколу романа и књиге, књиге и текста, (божанског) гласа и писма (приче и писања), живе речи и графичке (текстуалне) интерпретације.

Кључне речи: јеврејство, идентитет, модернизам, просветитељство, даровање

„Сигурна” будућност и непомерно „кретање” историје

Има ли *Травничка хроника* Пролог и Епилог? Питање сасвим бесмислено ако се у обзир узме структурална позиција романа или непроблематични статус метафизике приче који захтевају заокружење и свођење „истог на исто”, победоносну тишину и уживање бегова чије се вековно искуство схватања историје и промена у њој још једном осведочава са нестанком двојице конзула и са ишчекивањем заборавља који ће, са престанком детињих игара, најзад наступити и прекрити трагове бурних конзулских времена – претворити их у причу, саобразити у казивање и још једном доказати да је оно што је *живом речју* једном потекло као истина о свету остало у границама *ше* истине и да је, штавише, *шу* истину обогатило и потврдило. Ничег, међутим, различитог нема тада (а делује да је посве различито и да је посве другачије) између (потврђене) афирмативне бесконачности коју оличавају травнички бегови и негативне (рђаве) бесконачности као сазнања које се епифанијски раскрива Жану Давилу док пребира по својој архиви и припрема се за коначни одлазак из Травника:

„Двадесет и пет година му је прошло у тражењу 'средњег пута' који доноси смирење и даје личности оно достојанство без кога се не може живети. Двадесет и пет година се ишло, тражило и налазило, губило и поново стицало, од једног 'заноса' до другог, а сада је, преморен, растрзан у себи, истрошен, дошао на тачку са које је кренуо када му је било осамнаест година. Значи да су сви путеви само привидно ишли напред, а уствари водили уокруг, као варљиви лавиринти из источњачких прича, и тако га, уморног и малодушног, ево, довели на ово место међу поцепане хартије и

¹ djordje.radovanovic@filum.kg.ac.rs

испругане копије, на тачку са које опет почиње круг, као са сваке друге тачке у кругу. Значи да не постоји средњи пут, онај прави, који води напред, у сталност, у мир и достојанство, него да се сви крећемо у кругу, увек истим путем, који вара, а само се смењују људи и нараштаји који путују, стално варани.” (Андрић 1961: 606)

Али, наставља приповедач-хроничар, са знањем и поуздањем које му неретко измиче и недостаје у овом роману, тако је „закључивала уморна и погрешна мисао (курзив Ђ. Р.) уморног човека, да уопште нема пута и да је ово куда сада треба да га поведе, гегуцајући, његов хроми заштитник, моћни кнез од Беневента, само део тог круга који је сав беспуће” (Андрић 1961: 606). Шта је то погрешно у Давиловим мислима? Ако приповедач сматра погрешним конзулово одрицање постојања средњег пута, онда се он приклања своме јунаку, јер ће и сам Давил, након што је решио питање финансијских издатака путовања, бивајући најзад сигуран да се враћа у домовину, почети да мења свој малодушни став, да се антејски преображава и да изнова верује да средњег (правог) пута негде и некада има:

„Као да је одавно напустио Травник, он није више мислио на Босну ни шта му је дала ни колико му је одузела. Осећао је само како му однекуд притичу снага и стрпљење и решеност да спасава себе и своје. И настављао је сређује пожутеле папире, да цела све што је застарело и излишно, а да оставља и слаже оно што би му могло требати за даљи живот, у измењеним приликама, у Француској.

А тај механички посао пратила је, као нека упорна мелодија, неодређена али стална мисао: да ипак негде мора да постоји и тај ’прави пут’ који је он целог живота узалуд тражио; да постоји и да ће га човек кад-тад наћи и отворити за све људе. Он сам не зна како, када, ни где, али наћи ће га кад било његова деца, деца његове деце или још даље потомство.” (Андрић 1961: 627)

Контрадикторна, колико то само може бити, завршна сцена романа (сцена пред његовим *Епилогом*) сасвим побија претходно изнето Давилово сазнање о непостојању линеарног историјског процеса у који су укључени просветитељски идеали достојанства, напретка и разума. Делује да је сасвим непотребна и сувишна била она мисао која је конзула нагнала да историју схвата као лавиринт или као безизлазни круг вечитих понављања. Али, разлике ипак има. То што је „средњи пут”, као пројекција једне утопијске, потенцијално постојеће могућности, у тренутку негације постао средњи пут, без упозоравајућих наводника који сведоче о нечему жељеном, а још недогођеном, значи да приповедач у првобитним Давиловим речима распознаје један процес који доводи до укидања идеје средњег пута, те да се на крају романа не јавља изнова средњи, већ „прави пут” (без знака једнакости), опет под наводницима и опет у потенцијалу, али у потенцијалу који више и не припада конзулу и његовој онтолошкој самореализацији у временима која предстоје (или у временима која су била), већ будућим генерацијама, његовој деци и унуцима. Једним „кад-тад” помичемо се ка будућности и долазимо до закључка који је сав у знаку поверења у универзални, метафизички налог просвећености (једнога дана и „за све људе”). Тиме претходна мисао није побијена. Она је заправо природно довршена у оном духу у ком је и конструисана. Одбацујући став да се историјска спознаја може обликовати у садашњици,² подвлачењем епске (фикционалне) паралеле са оним већ догођеним у прошлости (у историји, у књижевности) Давил се одлучује за утопију будућег, где ће се започети преображај духа, појединаца и народа, под паролем ширења знања

2 Јер „Давилу недостају историјска свест, изграђено политичко становиште и проициљивост неопходна да се у садашњем и тренутном види опште и универзално” (Јерков 1996: 297).

и просвећивања других, најзад и десети као „прави пут” и као свеопшти полет једнакости и слободе у (само)сазнању. На тај начин, у коначници, Андрић еволуцију свог главног јунака не доводи до психолошке трансформације,³ већ се његово биће умирује превагом једног (конструисаног) дискурзивног суда у коме се готово савршено огледа просветитељско виђење историје:

„За њих (просветитеље – прим. Ђ. Р.) је јединство човјечанства представљало *идеал* који се може *пројектовати* тек за будућност, али при том нису били у стању користити тај идеал као парадигму за историјско тумачење и историјску презентацију, јер је у склопу тог идеала било, прије свега, да они изучавају и пишу историју као удио у њиховим заједничким напорима да омогуће једно такво сједињење. Свијет који су они познавали кроз искуствени чин, захтијевао је од њих да призову парадигму о презентацији и тумачењу која је, пак, подразумијевала чињеницу шизме и раздвајања, сукоба и патњи, као општепознатих реалности. *Сукобљености* сила, од којих су шизма и сукоб најјасније изражени, утврдила је модалитете њиховог искуства историје замишљене као процес прелажења из прошлости у садашњост. Прошлост је стога за њих *постала* неразум, а садашњост је била сукоб разума и неразума, док је сама будућност представљала вријеме које су они могли да осмисле као тријумф разума над неразумом и као савршено јединство и искупење.” (Вајт 2011: 72–73)

Уколико је просветитељска историја крајњи сазнајни хоризонт Давилове травничке одисеје, њен (ауто)поетички еквивалент је модернистичка поетика, особито поетика раног, послератног модернизма, у којој просветитељски обликован простор универзалне (заједничке, братске и свечовечанске) будућности и даље функционише као детерминанта на којој се модернистичко писмо (ма колико било двосмислено и неповерљиво више према сопственој моћи обликовања него према самој метафизици) и даље устројава као „стратегија целине” (Јерков 2010: 117) и као „поетички осмишљена обмана да постоји свет који *ће бити* (курзив Ђ. Р.) дочаран” (Исто). Символички акт цепања непотребних докумената (записа) и слагање онога што од тих записа преостаје, а што може бити потребно као потпора и поткрепење Давиловом будућем животу у Француској јесте модернистички чин *par excellence*, деконструкција архивске целине на рачун конструкције текста од оних делова који се могу инвестирати у пројектовани идеал онога што *ће* тек доћи.

Постмодернизам је увек у губитку. Целина архива пројављује рупе, пуко-тине и празнине недостајућих докумената, а реконструкција је фикционално (и самокритички) освешћено попуњавање архивских процепа. Модернизам селекује и организује, изабара и одбацује, конституише се у смераном заборава свега што целину писања угрожава и у преобликованом (исписаном, поетизованом) сећању које себи прибавља само оне знаке чији је статус привилегован и који могу узети учешћа у структурирању текста. Андрићева проза, од својих почетака до романа-хроника исписаних током Другог светског рата, па све до *Проклетше авлије* и *Омерџаше Лајшаса* показује, међутим, постепен и напредујући процес одељивања, осамостаљивања и, најзад, одбацивања оних трансценденталних упоришта на којима је била заснивана као кохерентна целина у којој се не може распознати разлика између утемељујућег метафизичког налога приповедања (приче и причања) и самога текста у који се тај налог усађује. *Проклетша авлија* је већ *post festum* приповедање у коме се идентичан пролошки и епилошки део,

3 Уосталом, и Давилови психолошки ломови и посрнућа увек су дискурзивно обележени и уписани у међупростор произведених текстова, дневника, извештаја, поезије, писама и епа који узалудно покушава да доврши.

оно што роман окружује, јавља из перспективе смрти приче, те је приповедање и пре него што започне свесно да приче нема и да се може још једино казивати о њеном укинућу и кроз свест о том укинућу. Механички посао цепања папира који прати унутрашња мелодија у Давиловом бићу које је успело да изнова пронађе равнотежу и да се устали у нади у будућност која се њега лично већ не тиче и која припада његовој деци или деци његове деце, неодољиво подсећа на монотони звук сређивања и расподељивања инвентара, ствари и алата „заосталог иза покојног Фра-Петра” (Андрић 2004: 126) у *Проклетој авлији*: „– Даље! Пиши: једна тестера од челика, мала њемачка. Једна!” (Исто). После приче нема писања, па и захтев који се успоставља последњом реченицом „Даље! Пиши...” остаје без одјека јер „иза приче/историје о Проклетој авлији остаје огромна, несагледива празнина, снажно присуство оног скривеног, и само попис предмета за мртвим, мртвих предмета мртвог фратра, једна поражена прича и неизмерна белина гроба којој све припада” (Бошковић 2010: 64). Писање *Травничке хронике* се пак наставља, па када писац најзад „сведе рачуне” са својим јунаком, он роман не довршава, него га продужава у *Епилоџ* у коме ће се поновити ситуација с почетка романа, окупљање травничких бегова у исто време и на истом месту само без бојазни и стрепње пред оним што гласине доносе и што се најављује као долазак страних конзула, већ са славодобитном потврдом властитог схватања света и историје и са „заслуженим” уживањем „у доброј, победничкој тишини” (Андрић 1961: 631). Завршетак романа „открива двострукост позиције Андрићевог приповедача” (Јерков 1996: 302), и то „експлицитно неслагање са Давиловим виђењем кружног тока живота и имплицитно подржавање романескног виђења кружног тока историје” (Исто). Ми бисмо рекли да се двоструки завршетак преваходно односи на Давилово помирење са идејом правог пута и на враћање беговском победничком (оријенталном) фатализму у епилогу. Притом, та два завршетка нису толико „двострука” колико се може на први поглед учинити, јер је повратак оном на тренутак пољубаном, а ипак одржаном и (на крају) стабилизваном гледишту о прогресу, односно о непроменљивости, условљен истоветним процесима онтолошке рекреације. Као што Давил мора да одбаци своје травничко искуство, немире и недоумице који су га распињали током конзуловања у оријенталној касабии, да би своје бићу могао да (изнова) присаједини поверење у прогрес који ће наступити са следећим генерацијама, тако и бегови рачунају на заборав конзулских времена који ће се (опет) остварити у њиховој деци: „Помињаће се још коју годину. Дјеца ће се на јалији играти консула и каваза, јашући на дрвеним пришкама, па ће се и они заборавити ко да никад нису ни били” (Андрић 1961: 631). Заборав је услов реконструкције која се одвија правцем жељене дискурзивно-трансценденталне матрице. Давил заборавља да би тој прогреса и у прогрес улаже само онај документарни слој архиве који се тој идеји не супротставља, кривотворећи истину свог бивања у Травнику на начин на који ће то (претходно) чинити и у својим званичним дипломатским извештајима. Бегови траже заборав да би било приче о конзулским временима која ће се надаље преносити као део вечитог искуства приче и причања у коме се то искуство осведочује и показује као непроменљива истина. У хармоничној унутрашњој мелодији која прати Давилово преуређење архиве огледа се беговска добра и победничка тишина. Али, шта је то што и бегови и Давил морају заборавити? То не може бити никаква „стварност” по себи, особито не у роману који непрекидно раскрива и п(р)оказује механизме наративног реконституисања једне историјске епохе и историје уопште у различитим ракурсима идеолошки, онтолошки и

поетички заснованих позиција. *Тс* може и мора бити искуство романа у целини, искуство приповедачке (над)инстанце која на метапоетичком и метаприповедном, метадискурзивном и метапсихолошком нивоу показује трауме, пукотине и расцепа у могућностима да се једно гледиште до краја уобличи и да се један наратив изведе тако да у себи садржи централизовану и усредиштену поенту, па била та поента прогрес или прича, линеарна или циклична историја, истина напретка или истина митског кружења и обогаћивања легендарног језгра од кога све започиње и у коме се ништа (суштински) не мења. Андрићев позни модернизам са ванредном осетљивошћу региструје оне метанаративе који су у неком тренутку били нераскидиви део његове властите поетике и сукобљава их новом искуству приповедања у коме су ти метанаративи коначно отцепљени и осамостаљени у односу на оно што бисмо назвали аутентичним у исказу и у писању. Етимолошки низ у коме се средњи и прави пут (прогрес) везује за *осредњост* у стварању, а осредњост за један (просветитељски) морал и за идеју *доброг* која Давила спречава да буде „добар” писац, преноси се, у епилогу, на „добру”, победничку тишину задовољног беговата, тако да ни *прогрес* ни *прича* више нису део аутентичног искуства уметности које пројављује роман у целини. Међутим, то уметничко искуство није никаква целовита структура у којој би глас приповедача остао сачуван и себе (као доминантног) оградио од других на тај начин што би и текстуалним и полифонијским раздвајањем (кроз различите гласове, ставове и идеје својих ликова) у друге пројектовао оне ставове које позномодернистичко приповедање одбацује, јер би се тиме приповедач само изједначио са ликовима и чинио исто што и они чине да се себе потврди и конструише као модернистичког *аушора*. Наиме, приповедачки глас се цепа и он је аутентичан једино онда када је поцепан, подељен, трауматизован и када роман пише из те трауме и када се у тексту, у графичким знацима, препознаје ситуација у којој је приповедач не више свемоћни стваралац (аутор, организатор) који остаје изван текста, већ је и сам део текста, завистан од текста који показује његову немоћ да буде поуздани приповедач и да собом оличава поузданост приповедања.

(Андрићев) Јевреји и просвећеност

Када, пред сам крај романа, Давилу пристигне неочекивана финансијска помоћ за одлазак из Босне, од травничких Јевреја, то јест од њиховог патријарха, Саломона Атијаса, западева се необичан разговор у коме остарели Јеврејин осећа да је наступио онај јединствени тренутак *слободног говора* и да пред њим, први и последњи пут, стоји човек коме се може казати, исповедити, рећи све оно што лежи на души босанских Јевреја и Јевреја уопште, а што је говор и исповест њихове властите судбине, потуцања и луталаштва, прилика да се раскрије идентитет и да се каже ко су и шта су заправо *Они* који нигде нису на своме, који не знају име ни место своје домовине, који не знају право ни свога ни туђег језика и који су истовремено и *све* и *ништа*:

„Заборављајући своје првобитно снебивање и тешку нелагодност, све је јаче осећао потребу да овоме странцу каже још нешто, о себи и својима, нешто хитно и тајно, из ове травничке рупчаге, из влажне магазе, где се живи тешко, без части и правде, без лепоте и реда, без суда и сведока, као поруку упућену ни сам не зна коме, тамо неком бољем, уреднијем и просвећенијем свету у који се консул враћа. Једанпут да каже нешто што није само лукавство и опрез, што нема везе са стицањем и штедњом, са

свакодневним рачуном и цељкањем, него напротив са давањем и расипањем, са болном и великодушном гордошћу и искреношћу.

Али управо та силна жеља, која је одједном на њега наишла, да саопшти и достави даље нешто опште и крупно о свом постојању у животу и о мукама свих травничких Атијаса одувек, спречавала га је да нађе прави начин и потребне речи које би кратко а достојно изразиле то што њега сада гуши и натерује му крв у главу. Зато је говорио замуцкујући, не оно што га је свега испуњавало и што је толико желео да изрази – како се боре и како успевају да сачувају своју невидљиву снагу и достојанство – него само скидане речи које су му долазиле на језик.

– Ето... тако се одржавамо и тако имамо, и не жалимо... за пријатеље, за правду, за доброту која нам се указује. Јер ми... јер и ми...

Ту му се нагло овлажише очи и прекиде глас. Од забуне устаде.” (Андрић 1961: 615–616)

Читалац Андрићевог романа мора остати зачуђен пред овом сценом, не због тога или најпре не због тога што је она сама толико необична и што се у овај, назовимо га тако, разговор, најзад мора умешати сам приповедач да би га како-тако завршио, већ због њене важности и због одлучујуће улоге коју овај разговор игра у разјашњењу поетике романа. Јер, Јевреји се у *Травничкој хроници* појављују као једина конзулова подршка и једини народ који се *управо његовом* доласку радује (при чему то није радост због „отварања” земље и могућег доласка неких других конзула које ишчекује преостала обесправљена босанска раја) и њих у роману има, али углавном у улогама које су стереотипно обележене и онда када указују на посебност идентитета (трговци, имаоци, стицатељи, посредници, преводиоци) или када су дати у групно насликаним портретима без индивидуалног издвајања и нијансирања. Чак је и једини индивидуални портрет у тој малој травничкој заједници портрет једног од травничких лекара, Морде Атијаса, формиран више као квинтесенција општих особина којима се стереотип јеврејства додатно рефлектује и оснажује. Андрићево инсистирање на стереотипу, међутим, није никакав превид великог писца, нити су Јевреји маргинализовани зато што их је Андрић таквима видео, већ стога што је маргинализација и уђутканост њихова судбина, будући да не постоји онај Други коме би Они, и на плану личних контаката и на плану идеолошко-политичке блискости и небојазни могли подарити свој „говор”. Јевреји отуда морају да емитују знаке стереотипних представа о себи, односно да се утопе у представу других о Јеврејима и јеврејству како би уопште опстали и, макар и на одређено време (јер њихова је луталачка и несмирена судбина вечна), играли улогу флуидне и граничне, сумњиво постојеће четврте травничке заједнице. То „сумњиво постојање” не доводи у питање сам колективни идентитет, пошто Атијас несумњиво иступа у име заједнице и тражи начина да свој говор обликује као говор једнога „ми” („Јер ми”), али доводи у питање могућност (језичке, дискурзивне) презентабилности идентитета који је *не-савремен*, па се и говор губи и прекида када га треба изразити у смислу присаједињења другима („Јер и ми...”). Ако је траума Јеврејства траума потпуног одвајања и немогуће жеље да се буде са Другим „ми”, одакле год то Друго долазило, из просветитељског центра или са балканске периферије, смемо ли се упуштати у теоријске генерализације и Јеврејима придавати одлике *периферијског идентитета*, те их само због њихове „потлачености” сврставати у „исти кош” са бунтовним босанским беговима или са хришћанском рајом? Колонијалистички критеријум раздвајања постаје крајње сумњив када треба повести рачуна о финим нијансирањима и разликама на којима приповедач инсистира, а које се појављују унутар самог периферијског идентитета. Да би своју теоријску

позицију уцеловио, колонијалистички дискурс досеже само до првог степена разликовања (централног и периферијског, колонијализованих и колонијализатора, потлачених и опресора), али не даље од тога. А управо су Јевреји тај *non plus ultra* колонијалистичког тумачења *Травничке хронике*. Окренути „великом свету”, са готово „елитистичким” осећањем припадања центру (јер, „поред свега, таквом свету припадамо” (Андрић 1961: 619)), а принуђени да живе „између (курзив Ђ. Р.) Турака и раје, бедне раје и грозних Турака” (Андрић 1961: 618), Јевреји негирају основне претпоставке на којима почива дихотомијско одређење периферног идентитета. Парадоксална жеља за центром и невољно пребивање на периферији дубоко проблематизују сваки покушај сврставања, па и Казазов покушај да се избегне поједностављењу колонијалистичке поделе тиме што ће јој придодати Колоњину идеју „трећег свијета”, односно „мудрост искључености” као неког *шрећез* појма који поменути дихотомију усложњава и у њу уводи разлику, не избегавајући да говори и о „аутоколонизирајућим гестима припадника различитих босанских етнија” (Казаз 2006: 275), не даје очекивани резултат, јер се и на етикету „трећег свијета” опет прилепљују *сви* (Босанци), па је тада *Трећи* само ново име за *Другоз*, а „периферија периферије” и даље је само периферија, као што су и „разлике унутар различитог” заправо идентичне:⁴

„Од Ахмет-бега Церића, који је по’по традицији бегова са крајине мрзео и презирао везира, ретко долазио у Травник и одбијао да прима ма од кога упутства или заповеди, преко фра Јулијана, Саломона Атијаса до православних свештеника, откривају се *идентичне реакције* (курзив Ђ. Р.), без обзира на разлике у етничкој и вјерској припадности, босанских становника на империјалне идолошке стереотипе о Босанцима. На тој основи се и формира Колоњина пројекција *шрећез свијета* који трпи процес поробљавања и маргинализације и успијева освијестити позицију своје искључености, али идентитарне вишеприпадности и хибридности.” (Казаз 2006: 275)

Када се под паролом Трећег света окупе сви, као једно јединствено (обједињено) мноштво, тада нестаје сваке могућности да се између њих самих установљавају разлике и почињу се мешати не само категорије раслојених колективитета, већ и они идентитети који пледирају на (трауматичну) индивидуалност и којима је дискурс колективног самозаснивања, као властити идеал, брана и препрека да доспеју до сопственог Ја (случај доктора Марија Колоње), те сва она укрштања на којима је Андрић изградио изванредно сложен мозаик травничког микрокосмоса губе на значају. Периферијски идентитет *per definitionem* постоји само ако постоји и центар према коме би се он могао усмеравати и одређивати, конституисати се из отпора и прилагођавања том центру. Колонијалистичкој херменеутици је такав центар нужан да би проговорила о појму периферије. Али шта учинити када таквог центра нема и када је он празно место жеље, једне *шамости* која се ни путем поетичке, ни путем политичко-идеолошке топологије не може ситуирати? И православни и католици и муслимани јесу експоненти тако дефинисаних периферијских идентитета, сходно идеји о просветитељском, то јест модерном, идентитарном самопрепознавању, зато што увек постоје централизоване упоришта из којих се раби и идентитет и разлика. Без обзира на то да ли су центри места професионалног или политичког повезивања или и једног и другог (Москва (Константинопољ?), Беч – Ватикан, Цариград – Мека), њихов је утицај на креирање босанских етнија увек симбиотичан. Претпостављено

4 „Трећи (и *пейши*) свијет као етички коректив комуникације” (Казаз 2006: 282) каже Казаз, затварајући „трећи свијет” у своју „трећост” унутар које се све разлике могу надаље окупљати и експоненцијално множити.

братствеништво по вери тражи братствеништво по (политичкој) моћи да би себи прибавило идентитет (кроз отпор ако је политичка моћ већ присутна на датом простору – босански беговат или у сновима и жељама за ослобођењем и доласком руског (православног) или аустријског (католичког) конзула код хришћанске раје). Изузетак су, наравно Јевреји, једини који свој идентитет не граде на модерном, конфесионално-политичком (у савезу са моћи), већ искључиво на конфесионалном начелу (начелу вере, предања, традиције). Једна од кључних теза која је произвела (и која наставља да производи) модерни антисемитизам јесте „теза да Жидови, ослобођени националних или расних особености, творе групу посредством религиозног мњења и традиције и ни на какав други начин” (Хоркхајмер, Адорно 1974: 180). То није фашистички, већ управо либерални (демократски, просветитељски) концепт јеврејства. Књижевне теорије и приступи анализи књижевних дела, каква је и колонијална критика, несвесно репродукују и намећу оне исте политичке ставове на којима је изграђена просветитељска идеја и у односу на Јевреје и у односу на схватање историје уопште. У име утопијских идеала и будућих концепата заједништва (као што је хибридна Босна), разлике се пренебрегавају, па су и Јевреји периферијски идентитет, иако им недостају утемељења и упоришта да би то били и иако и сам Андрић у *Травничкој хроници* упозорава на тај недостатак и јеврејску самосвојност види у трауматичној потрази за оним што не могу имати (за политичким (и конфесионалним да како) очинством и земљом порекла), а што се замењује сурогатним фигурама изгубљене „шпанске отаџбине” или француског конзула (и француског цара) „који је за Јевреје добар као добар отац” (Андрић 1961: 17). Заобилазним путевима просветитељски програм толеранције и „једнакости у асимилацији” и прилагођавању универзалној парадигми општечовечанског постојања (сви су људи једнаки, тако да се међу њима наводно бришу разлике, што, међутим, увек иде на штету оних који су угрожени, искључени – њихова се различитост брише), постаје невољни и несвесни сарадник оних покрета и идеја (међу којима је фашизам најекстремнији) који искључују уништавањем:

„Лиме што, међутим, либерална теза претпоставља јединство људи као нешто што је већ озбиљно она помаже апологији постојећег. Покушај да се мањинском политиком и демократском стратегијом избјегне крајња угроженост двозначан је попут целокупне дефанзиве посљедњег либералног грађана. Њихова немоћ привлачи непријатеље немоћи. Опстанак и појава Жидова компромитирају постојећу опћност мањкавом прилагођеношћу. Непромјењиво придржавање властитог поретка живота довело их је у несигуран положај спрема владајућих. Они су од владајућег поретка очекивали да их заштити, а да нису имали моћ у њему (курзив Ђ. Р.). Њихов је однос спрема господских народа био однос пожуде и страха. Увијек када су, међутим, напустили диференцију спрема владајућег бића они који су успјели у замјену су примили хладни, стоички карактер који друштво и данас намеће људима. Дијалектичка повезаност просвјетитељства и господства, двоструки однос напретка спрема окуртности и ослобођења, што су га Жидови осјетили и од великих просвјетитеља и од демократских људских покрета, показао се и у бити самих асимиланата. Просвјетљено самосавладавање којим су прилагођени Жидови у себи надвлађавали мучне знакове сјећања на подређеност другима, ово тако рећи друго обрезивање, водило их је из њиховог властитог трошног друштва право у нововјеко грађанство које је већ било неумитно на путу натраг чистом потлачивању, својој реорганацији као *стипоситионој раси* (курзив Ђ. Р.)” (Хоркхајмер, Адорно 1974: 181)

Просветитељство игра двоструку игру. Са једне стране, његови заступници у *Травничкој хроници*, попут Дефосеа (чијој отворености и слободи мишљења,

жељи за разумевањем прилика у Босни, мора припасти улога заступника скривених хегемонистичких агенди просветитељске идеје, будући да је Давил, у том погледу, одвећ подложен стереотипним раздвајањима и неприхватању непросвећених Других), позивају на превазилажење разлика (као разлика у вери) у име будућег (просвећеног, цивилизованог) суживота:

„– Како је могућно, – питао је Дефосе, – да се ова земља смири и среди и да прими бар онолико цивилизације колико њени најближи суседи имају, кад је народ у њој подвојен као нигде у Европи? *Четири вере* (курзив Ђ. Р.) живе на овом уском, брдовитом и оскудном комадићу земље. Свака од њих је искључива и строго одвојена од осталих. Сви живите под једним небом и од исте земље, али свака од те *четири жрује* (курзив Ђ. Р.) има средиште свога духовног живот далеко, у туђем свету, у Риму, у Москви, у Цариграду, Меки, Јерусалиму или само 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 1961: 343–344)

Међутим, у последњем разговору са фра Јулијаном, у коме махом понавља и варира све оно што је и при првом сусрету говорио, Дефосе ће делимично одступити од претходно изреченог и (имплицитно) у питање довести постојање јеврејства као „четврте вере”: „Ви видите да је народ у Босни подељен на три или чак на четири вере, подељене и закрвављене међу собом, а сви заједно одвојени непрелазним зидом од Европе, то јест од света и живота” (Андрић 1961: 425). Неприметан и наизглед сасвим безазлен „лапсус” младог конзула могао би се (испрва) тумачити тако да иде „у прилог” Јеврејима, особито ако се има у виду да су стране у дискусији жучно супротстављене једна другој по питању потребе за постојањем чврсто омеђених и раздвојених конфесионалних идентитета. Јеврејима би тиме била призната и улога жртве и улога најпросвећенијег и најкосмополитскијег елемента унутар закрвљених травничких заједница. Ипак, у минус-поступку на који упозоравају Хоркхајмер и Адорно, критикујући дискурс просвећености, оваква афирмација јеврејства јесте само обратни вид његове негативне, те је признање космополитизима, својеврсне интернационалности и „напредности” Јеврејима, могуће само по цену њихове аконфесионалности. Ако је исти, либерални дискурс, најпре утврдио да је јеврејски идентитет сведен на религиозност и (властиту) традицију и предање, он ће, да би Јевреје уврстио у просвећено „човечанство”, захтевати њихово одрицање од религије, то јест од оног јединог што Јевреје и чини Јеврејима. Асимиловани Јеврејин, просвећени Јеврејин, Јеврејин унутар овог конгломерата једнаких, који су *људи*, а не вере и нације, више није Јеврејин и само *он није* док сви остали, и када су *људи, јесу* и морају бити и Французи, и Шпанци, и Немци итд. Истовремено, са захтевом, чији је „огледни материјал” јеврејство, иде и она друга страна тог захтева (фашизам је огледало просветитељства, простор који просветитељство обликује ограђујући се од њега): аконфесионално просвећено негатив је конфесионално непросвећеног, односно конфесионално има право на постојање само у спречи са нацијом чији су прерогативи земља, језик, порекло и моћ, као заштита за којом се трага споља, у крилу *истовремено* „старијег брата”. Тиме је оцртана (просвећена) савременост у којој су Јевреји савршено *несавремени* и трауматизовани својом несавременошћу. И код Андрића и код Црњанског позномодернистички повратак просветитељској епохи, у *Травничкој хроници* и у *Дружој књизи Сеоба* условљен је потпуном изменом онтолошке перспективе из које се (нови) свет

сагледава. Велика померања, премештања, ратови, револуције и сеобе, преламају дотадашњи поредак и вертикалну трансценденцију, као везу по пореклу (по традицији, по очинству), замењују хоризонталним распростирањем и синхроним, геофилијским корелацијама из којих настају и у којима се проналазе различити колективни идентитети као замци модерних нација. Просветитељство не зна за *очинство*, јер одбацује порекло и историју, а почетак времена види у сопственом прврату. Година револуције је година прва и дан револуције је *дан први* новог стварања света. Наполеон наставља да користи револуционарни календар и сви битни документи којима се осведочава тежња за успостављањем новог човечанства и нове једнакости, од којих је најчувенија *Декларација о правима човека и грађанина*, као *нова библија нове епохе*, носе на себи жиг ове временитости у којој *све креће изнова*.⁵ Међутим, иако собом заснива (то јест жели да заснује) новум светскости и историје, просветитељство не наслеђује улогу оца, пошто на синове не преноси наслеђе, него им оставља целокупан терет у проналажењу „правог пута“, обесмишљавајући своје *сада* (како то, у тренутку нихилистичког одрицања смисла историје и смисла садашњице као дела историјског кретања, чини Давил) за рачун магловите идеје *браћистива* које ће тек доћи (које ће увек тек доћи). Левинас, чија мисао о Другом баштини трагове узнемирујућег порекла – јеврејске различитости, управо условљава једно „просветитељско“ братство очинством и изабраношћу (самосвојношћу у пореклу). Да би се било

5 Управо кроз *Декларацију* проговара немогући налог просветитељства, које је у *расколу*, јер захтева да истовремено постоје окцидентална историјско-политичка детерминација (утемељење) документа и његов позив на универзалност. Међутим, „Ако пошљалац има историјско-политичко име, његова декларација нема други домет до онај који одговара протезању тог имена. Ако треба да га превазиђе, и ако Декларација треба да се прошири на сва имена, пошљалац не треба да има властито име“ (Лиотар 1991: 155). Јеврејство се нада у просветитељску универзалност, будући да *Декларација*, када истиче свој универзални карактер, брише историјско-политичко име пошљалаца и позива се на Свевишњег, што је најближе јеврејском појму универзалног и тежњи да се, у поново успостављеној вертикали, изабрани народ повеже са оцем и да се из те везе позив прошири на све људе: „Јеврејска концепција о крају времена, јесте у ствари недекле сродна са новим стварањем и храни се месијанском вером, која најављује спасење света, после чега ће читаво човечанство признати Бога Њивог, и признати да су Јевреји стварни Божији весници на плану спасења. Време испуњења, неодвојиво је од дурштвеног обнављања човечанства, прецизније речено од *Шаломизације* света, света у коме мир и братство између људи неће бити порицани сваког тренутка, сваког дана и ноћи“ (Де Сен-Шерон 2009: 74). Апстрактном Свевишњем није потребно да се објављује нити да своје присуство показује и доказује ако постоји сједињена заједница, јер он је, тада, и без објаве, већ ту: „у друштву у коме постоји једнакост, постоји и Бог“ (Де Сен-Шерон 2009: 35). Али, ма колико с блиским (идентичним чак) чинио јудаистички идеал јединства са оним идеалом који *Декларација* прокламује (свет једнакости полази из једне етничке „базе“ и шири се на све друге), проблематично је само оно *цепање* које произлази из *Декларације*, јер је само у *Декларацији* име народа историјско-политичко (име је знак историјско-политичке моћи), док је јеврејски позив конфесионално-идеалистички, не и историјско-политички. Треба имати у виду да се посебност јеврејства огледа и у његовој (принудној) лишености историјско-политичког идентитета и „да је недостатак политичке способности и просуђивања био изазван самом природом јеврејске историје, историје народа без владе, без земље и без језика“ (Арент 1998: 8). Отуда (само) „Цепање пошљалаца Декларације на два ентитета, француски народ и људско биће, одговара двосмислености декларативне реченице: она представља један филозофски универзум и упоредо представља један историјско-политички универзум. *Револуција у Полицији*, *што Француска револуција јесте* (курзив Ђ. Р.), проистиче из тог немогућег прелаза из једног универзума у други. Отада више нећемо знати да ли је тако објављен закон француски или људски, да ли је рат који се води у име тих права освајачки или ослободилачки, да ли је насиље спроведено у име слободе репресивно или педагошко (прогресивно), да ли народи који нису француски, треба да се пофранцузе или уљуде, тако што ће добити Уставе усклађене са Декларацијом, макар то било и против Француза“ (Лиотар 1991: 155).

у брату мора се најпре бивати у оцу јер „оно, дијете, не може опстојати 'за свој рачун'" (Левинас 1976: 262):

„Зар стога јединствено дијете, као изабрано, није истодобно јединствено и нејединствено. Очинство се остварује као једна пространа будућност, а произведено ја опстоји истодобно као јединствено у свијету и као брат међу браћом. Ја сам ја и изабран, али гдје могу бити изабран ако не међу другим изабранима, међу једнакима. Ја као ја окренуто је, дакле, етички према изгледу другог: братство ја сама релација с изгледом, гдје се постиже истодобно мој избор и једнакост, то јест власт Другог нада мном." (Исто)

Јевреји, који у француском цару, а, самим тим, и у француском конзулу, као његовом изасланику, „цару у малом", гледају другог оца („као оца", каже Андрић), носе у себи ту празну левинасовску наду да би се могао опросторити еденски спој оца и брата и да би се просветитељска једнакост могла постићи без асимилације – у једнакости народа који задржавају право да буду са другима и да буду оно што јесу („јер и ми").

Онтолошка траума очинства

Потрага за оцем у фигурама које репрезентују (онтолошку и политичку) моћ и које су носиоци и ширитељи просветитељске идеје, јесте, међутим, само једна страна – оно последично трауме, које се исцрпљује у имаголошкој анализи. Истински проблем почива пак у суштински трауматичној вези са оним Оцем који свој народ привилегује и изабира, који му шаље глас и писмо о тој изабраности и који га оптерећује одабиром на који се (вољно или невољно) мора пристати (и пристајати). Као да су и сами таоци тога позива, травнички Јевреји понављају пут првобитног Егзодуса и селе се са запада на исток вођени не својом жељом, па чак ни жељом оних који су их из „друге отаџбине" протерали, већ законима неке неразумљиве логике и нужне механике која такво кретање омогућава и која себе не објављује у разумљивости и саморазумљивости ни прогонитеља ни прогнаних,⁶ већ у посебности Онога „који јест" (*Библија, Стари завети*, „Друга књига Мојсијева" 2001: 54), а који се диференцира и који свој народ диференцира непрелазном пукотином властите нерепрезентабилности и традицијом јудаистичког писма, културе, вере и расе која се у тој нерепрезентабилности одваја и (трауматично) упосеђује:

„Овај прстодушни народ (Јевреји – прим. Ђ. Р.) начињен је таоцем гласа који му не казује ништа, изузев да он (тај глас) јесте, и да је свака репрезентација и именовање истог забрањена, и да он, овај народ, треба само да слуша његов тон и да му се прилагођава (покорава).

Тај народ, кроз једноставну чињеницу овога 'откровења', кроз несигурно и опскурно скидање вела са такве неименљиве Твари, непрестано је позиван да себе деконструира до тог степена да постаје пагански и да бива браћен механизмима (учинцима) сопствених идола. принуђен да се одрекне себе, он своју беду уписује у традицију, претвара у сећање овај заборав и од дубоког жаљења за сећањем прави врлину, *Achtung*, кантовско 'поштовање'. Од њега се захтева да не репрезентује, да

6 „Пре више од три стотине година дигао нас је из отаџбине, јединствене Андалузије, страшни безумни, братоубилачки вихор, који и данас не можемо да схватимо, и који ни до данас није себе схватио (курзив Ђ. Р.), разбацао нас свуда по свету и начинио од нас просјаке којима ни злато не помаже. Нас је, ево, бацио на Исток, а живот на Истоку није за нас лак ни благословен, и што човек даље иде и ближе се примиче сунчевом рођају, све је горе, јер је земља све млађа и сировија, а људи су од земље" (Андрић 1961: 618–619).

не представља изворну разлику на начин на који се то чини у другим религијама, укључујући и хришћанство, симболичком жртвовања, које је примарна економија репрезентације [...]

Узимање ове заједнице за таоце од стране Другог чини их 'његовим' народом, народом другог (другости), народом различитим од других народа. Овај „народ“ неће имати бога као што други имају своје богове, нити своју територију, нити своју традицију (њен простор и њено време) као други [...] Изгледа ми, укратко, да су Јевреји, унутар окциденталног 'духа' који је толико преокупиран утемељујућим размишљањем, оно што се таквом духу одупире; унутар његове воље, воље да жели, оно што стаје на пут тој вољи; унутар његових постигнућа, пројеката и прогреса, оно што никада не престаје да изнова отвара рану непостигнутог [...] 'Јевреји', никада код куће где год да се налазе, не могу бити интегрисани, преобраћени или избачени. Они су увек далеко од дома и када су у дому, у својој такозваној сопственој традицији, која има егзодус за свој почетак, изрез, неприлагођење, поштовање према заборављеном.” (Лиотар 1997: 21–22)

Жељени идентитет је на Западу, али је нужни идентитет на Истоку. Жељени језик (сефардски, шпански) је на Западу („Памтимо језик наше земље, онакав какав смо понели пре три века и какав се више ни тамо не говори” (Андрић 1961: 618)), али је нужни „језик” (хебрејски, молитвени, без комуникације, без дијалога, речи, говора) на Истоку („Тако да није можда далек дан када ћемо чисто и људски моћи да се изразимо у молитви којој заправо и не треба речи” (Андрић 1961: 619)). Није братство на Западу (и братство са Другим уопште) немогуће само стога што просветитељски програм тражи одрицање (асимилацију) јеврејства, него је очинска стигма (разлика) на Јеврејима који би да дарују, тачније да се *дарују*, а, као Јевреји, не бивају прихваћени нигде, јер ниједна чиста репрезентација као целовит идеологем (просветитељски и сваки други) не може постојати ако унутар себе покуша да интегрише (очувано) јеврејство. Братству се Јевреји могу приближити и браћом (са другима) називати само у чиновима који доводе до њиховог истребљења – *братиубилаштва*. Као *савршена разлика* јеврејство је лакмус папир на чијој се површини мешају и илузорним постају све оне опозиције које у Андрићевом роману бивају креиране на културолошкој мапи Европе. Ако је Давил непоколебљиво на страни Окцидента и просвећене наспрот варварској Европи, па је „у тој његовој *Александрици* живела и Босна, оскудна земља са тешком климом и злим људима, али под именом Тауриде” (Андрић 1961: 103), у шифри (криптограму) Тауриде скривен је и назив једне окциденталне земље (земље бикова – Шпаније) која се варварском показује својим прогоном и уништавањем Јевреја, а чак и Колоња чије је левантинство представљено са очигледним приповедачевим симпатијама као идеја о (не)могућој спони (мосту) међу подељенима и коју је касније пригрлила и критичка литература (Казаз и аутор овог текста), не може да у свој свеобухватни корпус знања (просвећености) које тежи савршенству и свеукупности (знања које прелази границе и васпоставља хибридниост) уведе и Јевреје (јеврејску веру и хебрејске списе). Трећи свет у знаку је броја три (Трећег) као отпора редукционистичкој бинарности која дели, али је и у знаку броја три који четвртог (Јевреје) искључује. Јеврејство постоји уз друге само онда када нешто негира. Екстериоризујући себе кроз мисију да (све)знањем репрезентује фигуру будућег „Босанца”, Колоња је трауматично испражњен од онога што, као индивидуа, субјективност, јесте. Зато, када говори о себи, он може да наведе *само оно што није*, цитирајући стихове Целалудина Румија: „Јер самог себе не могу да познам. Нити сам хришћанин, ни Јеврејин, ни Парс, ни муслиман. Нит' сам са Истока ни са Запада, ни са копна ни

са мора” (Андрић 1961: 381). Фигура „прикривеног писања” (Јерков 1996: 296) и фигура прикривеног писца појављује се на идентичан начин код Колоње и код Јевреја, само што је Колоња скривени (неисписиви) индивидуум – празнина која преостаје у минусу дискурса (идеологема) који га сачињавају (који сачињавају његово исписиво биће), док су Јевреји „скривени колектив”, чије се писмо, иако споменуто „памтимо, бележимо све што смо поднели, како смо се бранили и спасавали и – предајемо од оца на сина та скупно плаћена искуства” (Андрић 1961: 614), нигде не показује, јер то јеврејско писмо и писање јесте најаутентичније сведочанство онтолошко-поетичких исходишта *Травничке хронике*. Песник (приповедач) и Јеврејин морају се сусрести на месту на коме се жива реч одваја од писма, роман од књиге и књига од текста. Повест Андрићевог романа, повест о самој повесности, о могућностима и немогућностима њене фикционалне презентације, о модернизму који гранично опстојава на границама и рубовима смисла, има „*свој заметак у једној рани*: реч је ту о извесном јеврејству као рођењу и страдању писма”: „У сваком случају је то неизмерна судбина која калемџи повест *’расе џоникле из књиџе’* уцепљењем у коренито порекло смисла као слова, то јест у саму историчност” (Дерида 1990: 105). Уцепљујући се у писмо, тумачење и бескрајно (само)бележење, јеврејство писмом покрива и траговима *graphieina*-а назначавачу трауму једном занавек раскинутог савеза са божанским (очинским) гласом (који јесте, са којим се јесте и у коме се јесте), па је „насушност коментара као нужност поезије, сушти облик прогнане речи” (Дерида 1990: 109) и „Бог нам више не говори, он је прекинут: треба примити речи на себе. Треба се растати од живота и заједнице, и поверити се траговима [...] Разлика између живе речи и писма је грешка, гнев Господа који је ван себе, изгубљена непосредност и рад изван врта” (Дерида 1990: 111). *Хроника* овај налог „опонаша”, остављајући нам да се питамо о њеном стварном почетку. Да ли је почетак у *Прологу*, који потврђује искуство преношене живе речи и који *се потврђује у Епилогу* „као победничка тишина” (затварање круга, коначна рекапитулација) или је почетак у *књизи*,⁷ која расеца и рањава непобитну целовитост пролошког „мудровања” (калемљења речи на реч, живе речи на живу реч, истине *јриче без јисма*, без пукотина и прелаза)? Када се књига једном отвори, повратак на старо је немогућ и књига се не довршава, еп се не затвара:

„У корицама од картона, увезан зеленим тракама, ту је био рукопис његовог епа о Александру Великом. Од двадесет и четири замишљена певања, седамнаест је било написано, па и она нису била потпуна. Раније, он је, пишући о Александровим походима, имао стално пред очима ‘Генерала’, али сада, има већ више од годину дана, откако као своју личну судбину доживљује *слом живог освајача* (курзив Ђ. Р.), он не уме више ништа да каже о узлету и паду овога давно мртвог из свога епоса. И тако сада стоји пред њим ово започето дело као логички и временски апсурд: Наполеон је прешао велики лук свога успона и пада, и поново дотакао земљу, а Александар је још негде у лету, осваја ‘сиријске кланце’ код Исоса и не помишља на пад.” (Андрић 1961: 624)

Дешавају се „необичне и дотле непознате ствари у Травнику” (Андрић 1961: 9). Множе се доласци и одласци, пројављују трауматичне жеље за бивањем *Тамс*

7 „Њихов град то је у ствари једна тесна и дубока раселина коју су нараштаји с временом изградили и обрадили, један утврђен *пролаз* у ком су се људи задржавали да живе стално, прилагођавајући кроз столећа себе њему и њега себи. Са обе стране руше се брда стрмо и састају под оштрим углом у долини у којој једва има места за танку реку и друм поред ње. *Тако све личи на најпола расклопљену књиџу на чијим су страницама, с једне и друге стране, као насликани, баиште, сокаци, куће, њиве, гробља и џамије* (курзив Ђ. Р.)” (Андрић 1961: 10).

а не *Овде*, а курзивни знаци обележавају само оно што је у одсуству присутно и писмом романа недосегнуто: *пролаз*, *Тамо*, *трећи свети*. Све што је у роману казано као садржај, идеја, дискурс, спекулација, само је ткање које речима треба да омеђи свој истиноносни негатив који је губитак у писму и изгубљено средиште (изгубљени довршетак) књиге:

„Будућност није будући презент, јучер није прошли презент. Оно онкрај затворености књиге не треба ни чекати ни пронаћи. Оно је *тамо*, али *онкрај*, у понављању, али измичући му. Оно је тамо као сјена књиге, онај трећи у рукама што држе књигу, диферанција у садашњости писања, размак између књиге и књиге, та друга рука...” (Дерида 2007: 319)

Модернизам се више не може задржати у садржају, нити може гајити илузију да уме да каже (да у казивању досегне) и да идејно уобличи оно што му је коначно измакло. Позни модернизам је модернизам форме и формално конституисање романа поставља замке самоме приповедачу. Он мора да говори као да се ништа није догодило и као да гарантује за истину написаног и мора да се оспорава у романескној структури, у курзивима и наводницима, у графици која његов говор зауздава и доводи у сумњу:

„Песник је дакако *субјект* књиге, њена супстанција и њен господар, њен слуга и њена тема. И књига је доиста субјект песника, биће говора и знања које пише у књизи о књизи. Тај покрет којим се књига, *изговорена* гласом песника повија и савија у себе, постаје субјект по себи и за себе, тај покрет није нека спекулативна рефлексја или критика, него пре свега поезија и историја. Писмо се пише, али се исто тако крза у својој рођеној представи. Тако, у дубини ове књиге, која се бескрајно огледа у себи, која се развија као једно болно пропитивање о властитој могућности, форма књиге представља саму себе.” (Дерида 1990: 107)

Зато Андрић укида и одузима говор Саломону Атијасу, да би, уместо њега, саопштио оно што муцавом патријарху травничких Јевреја заиста почива на души, што би овај желео да каже, да *поручи* француском конзулу, али и то што приповедач *казује уместо* није и сасвим оно што би рекао да може да говори, јер „Кад би умео, *кад би могао уојити да говори* (курзив Ђ. Р.), он би рекао *оштрилике* (курзив Ђ. Р.) ово:” (Андрић 1961: 617). *Суфлирани говор*, како Дерида назива потребу да се изрекне оно што би Други могао или желео рећи, то „насилно” преузимање туђих речи, јесте „крађа” дискурса, али крађа у којој је „лопов” свестан неисказивости онога што казује као замену, алтернативу примарном, исконском, „пра” изговарању:

„Крађа је увијек крађа неког говора или текста, неког трага. Крађа неког добра је то што је само ако ствар јест неко добро, ако је, дакле, добила значење и вриједност барем тиме што је неки дискурс жели. Било би помало глупо тумачити ове ријечи као опраштање од сваке друге теорије крађе, на разини морала, економије, политике или права. Те су ријечи *старије од шаквих дискурза* (курзив Ђ. Р.), јер омогућују да се есенција крађе и подријетло дискурза уопће приопће изријеком и унутар истог питања. Но сви дискурзи о крађи, сваки пут кад су одређени овим или оним границама, већ су нејасно ријешили или потиснули то питање, већ су се умирили у фамилијарности темељна знања: свако зна што значи красти [...]

Суфлиран: схватимо то истодобно и као *надахнути* неким *другим* гласом који и *сам чита текст и што је старији од пјесме* (курзив Ђ. Р.) мојега тијела, казалишта мојега покрета.” (Дерида 2007: 189–190)

Без назнака које суфлираности придају карактер *метасуфлирања*, одузети (украдени) говор би одиста носио значење крађе и прекрајања изворног не-изговореног. Приповедач, међутим, „чинећи несигурним” преузети говор,⁸ као да га он *мора казати*, али тако да се у његовом казивању јасно распозна графички и садржајно (приповедачевим упозорењем) условност казаног, избегава замци насиља – апсолутне идентификације (уласка „у исти појам” (Левинас 1976: 155)) са казивањем Другог. Он упозорава да његов говор није што и „говор” Атијаса (што и „говор” Јеврејства, говор Јеврејина (представника, патријарха) дарованог да „проговори”⁹) у име Јеврејства и он свој говор смешта међу наводнике, одваја од властите приповедне нарације и он у тај говор уводи курзивну реч (*Тамс*), не-место камо (и коме) се порука упућује, а на које никада не стиже, јер порука увек има погрешног адресата ако се жели упутити на адресу са које се одговара (на којој постоји нада у одговор), зато што *прави адресати* не одговара никада:

„То бисмо, ето, хтели да се зна *тамо*. Да наше име не угине у том светлијем и вишем свету који се стално замрачује и руши, стално помера и мења, али никад не пропада и увек негде и за некога постоји, да тај свет зна да га у души носимо, да му и *овде* (курзив Ђ. Р.) на свој начин служимо, и да се осећамо једно са њим, иако смо заувек и безнадно растављени од њега.” (Андрић 1961: 619)

Место рођења (идентификације, повезивања) песника (приповедача) и Јеврејина истоветно је: „Песник и Јеврејин нису рођени ОВДЕ него ТАМО. Они лутају, растављени од свога правога рођења. Самоникли су само из живе речи и писма” (Дерида 1990: 109). Али песник и Јеврејин нису исто. Док Јеврејин ћути, замуцкује и прекида се у сопственој трауми, песник га наставља, изговара, па макар тај изговор био и осетљив на истину неизговоривог, игрив у свом говору, померен у знаковима. То је разлика, „та *заједничка* немогућност да се примакне *средњишћу* светога текста и та *заједничка* неопходност егзегезе, тај императив тумачења друкчије је протумачен код песника, а друкчије код рабина. Разлика између хоризонта изворног текста и толкујућег писма чини несводивом разлику

- 8 „Предочење није започело у присуству једне ствари што је понуђена моме насиљу, а емпиријски узмиче мојим силама, већ у могућности да се то насиље учини несигурним, у могућности што настаје у додиру с бесконачним” (Левинас 1976: 155).
- 9 Логика „заветног дара” је логика (немогућег, трауматичног) посредовања – Од Бога (од божанског гласа, божанске речи) изабраном представнику изабраног народа, чиме се истиче „лична посебност неког од родоначелника (Аврама, на пример (или Саломона, међу Атијасима, додали бисмо – прим. Ђ. Р.))” (Бошковић 2010: 78–79), па изабраном народу и од изабраног народа другим народима, оваплоћењем гласа у писмо, аутентичног проговарања у недостижно слушање путем сталног рада интерпретације (талмудске егзегезе). Позван да дарује и обавезан да дарује, принуђен на даровање, Јеврејин је трауматизован јер он и може да дарује само трауму, онај дар који нико не прихвата, дар деконструкције, дар који њега деконструира и натерује у лудило када треба или када жели да дарује. У Андрићевој прози тако је лудило Рафе Конфортија у роману *Госпођица*. Конфорти не силази са ума зато што своје љубоморно чувано и дуго стицано богатство мора да распе на сарајевску сиротињу, већ зато што би желео да дарује више (друго) од онога што има и што једино може да да – *даровање само*, даровање као уздарје, даровање које би други прихватили, а *не прихватају* за чак ни онда када им је дар неопходан да би преживели: „Пред некадашњим Рафиним дућаном видела се гомила света и чули гласни повици и таласи громког смеха. Погледала је бојажљиво и за тезгом угледала газда-Рафу како мокрим и земљавим рукама претура неко увело поврће. Био је потпуно смршао, жут и таман у лицу, без кравате и гологлав. Одело на њему нечишто и неуредно. Колутао је бојажљиво очима и *говорио нешто што се није могло јасно разабрати због непрестаних ујадица и гласног смеха гомиле* (курзив Ђ. Р.). Само кад би повисио глас, чуле су се поједине речи. – Ево, без паре крајцаре!... Мора народ да једе... Ја знам, ако други не знају... *Мора јести*... (курзив Ђ. Р.) Ево! *А народ као да одједном није више био гладан* (курзив Ђ. Р.), смејао се овом болеснику љубопитством са којим људи посматрају и најжалосније призоре чим се осете у множини” (Андрић 1967: 159).

између песника и рабина” (Дерида 1990: 109). Јеврејско је да тумачи у *писму*, да (скривено) *пише* и да никада не проговара, јер Јеврејин јесте расап говора и писма и у том разминућу Јеврејству је остављено писмо (егзегеза) као што је Богу остављено право на говор (на живу реч). Јеврејин пише и *ћути* и жели да проговори (да искористи јединствени тренутак сусрета, да пошаље *казану* поруку) и не може да проговори и:

„То или нешто слично би рекао (курзив Ђ. Р.). Али све то није уопште било потпуно јасно и одређено у његовој свести, а још мање дозрело до израза, него је лежало у њему, живо и тешко, али неизречено и неизражљиво. А ко у животу успева да изрази своја најбоља осећања и најбоље жеље? Нико; готово нико. Па како да их изрази травнички трговац кожама, шпански Јеврејин, који не зна ниједан језик овога света како треба, а и кад би их све знао не би му ништа користило, јер му ни у колеџци нису дали да гласно плаче, а камоли у животу да слободно и јасно говори.” (Андрић 1961: 620)

Приповедач пак *говори*. Наводници којима се користи да би изразио судбину Атијаса и Јевреја нису само ограда којом се читалац наводи на то да препозна приповедачеву немоћ да каже оно што не може бити казано. Они су и *знак казивања*, живог говорења. Када приповедач самога себе цитира, он цитира оно што је рекао, што је *живом речју* представио. Тај амалгам писања и живе речи чини да модернистички писац и када освешћује поворност нарације и претпоставља њене непоправљиве губитке у трансценденцији, још увек задржава печат ауторског Ја, које је, у комбинацији говорења (приче) и писања (говора у писању, говора под писањем), најближе поимању Бога. Песник *даје реч*: „Дати реч. Бити песник, то значи умети дати реч. Дати јој да говори сама, што она може само у написаном [...] *Пустийши* писмо, значи бити ту само да му се остави пролаз, да се буде прозирани елемент његове свечане поворке: све и ништа. С обзиром на дело, писац је у исти мах све и ништа. Као Господ” (Дерида 1990: 113–114). Заправо је сав (безнадни) напор приповедања у *Травничкој хроници* уложен у то да се *гласом писма* (гласом приповедача) премреже и испуне све оне разнородне тишине у роману и није случајно што се роман завршава синтагмом „победничка тишина”. Јевреји не дају реч, дају новац. Новац уз меницу, финансијско посредовање, документ који примаоца обавезује да суму у назначеном року врати, не као скривена побуда „трговачког народа” да не остане оштећен и закинут у ономе што даје, већ као гарант враћања поруке, обавезивање на ударје, обавезивање на одговор. Не новац као моћ, моћ јеврејства као моћ новца, политички улог у креирању стереотипне слике Јеврејина, лукавог и промишљеног зајмодавца, већ новац као немоћ, *универзално* средство размењивања, „чаробна флуидност” (Бодријар 1993: 61–62), оно једино што се од Јевреја као дар може и сме прихватити и једино што још може „да каже”: „Ја, Јеврејин, јесам сви језици и ниједан језик; Ја, Јеврејин, јесам луталица и *шамо* сам када сам *овде*; Ја, Јеврејин, јесам дародавац, чији се дар не узима када желим да дарујем себе; Ја, *Јеврејин, јесам*”.

ИЗВОРИ

Андрић 1961: Иво Андрић, *Травничка хроника*, Београд: Просвета;

Андрић 1967: Иво Андрић, *Госпођица*, Београд, Загреб, Сарајево, Љубљана: Просвета, Младост, Свјетлост, Државна заложба Словеније;

Андрић 2004: Иво Андрић, *Проклетша авлија*, Београд: Новости;

Библија, *Стиари за вјетити*, „Друга књига Мојсијева” 2001: *Библија или Свето писмо Стиарожа и Новожа за вјетита*, Београд: Издање Библијског друштва;

ЛИТЕРАТУРА

- Арент 1998: Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, Beograd: Feministička izdavačka kuća;
- Бодријар 1993: Žan Boudrijar, *Amerika*, Beograd: Buddy books, Kontekst;
- Бошковић 2010: Драган Бошковић, *Заблуде модернизма*, Београд: Службени гласник;
- Вајт 2011: Hejden Vajt, *Metaistorija: Istorijaska imaginacija u Evropi devetnaestog vijeka*, Podgorica: CID;
- Де Сен-Шерон 2009: Mihael de Sen-Šeron, *Razgovori sa Levinasom*, Beograd: Izdavačko preduzeće Albatros Plus;
- Дерида 1990: Žak Derida, *Bela mitologija*, Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo;
- Дерида 2007: Jacques Derrida, *Pisanje i razlika*, Sarajevo, Zagreb: Šahinpašić;
- Јерков 1996: Александар Јерков, „Иманентна поетика и сазнајна моћ Андрићеве *Травничке хронике*”, *Књижевности: месечни часопис*, Год. 49, књ. 101, св. 5/6 (1996), стр. 294–303;
- Јерков 2010: Aleksandar Jerkov, *Smisao (srpskog) stiha, Kniga 1, De/konstitucija*, Požarevac, Beograd: Centar za kulturu, Edicija Braničevo; Institut za književnost i umetnost;
- Казаз 2006: Enver Kazaz, „*Treći svijet i njegova mudrost isključenosti (slika imperijalne ideologije i prosvjetiteljske utopije u Andrićevoj Travničkoj hronici)*”, у: *Слика гpyžož у балканским и средњоевропским књижевностима*, зборник радова (ур. Миодраг Матицки), Београд: Институт за књижевност и уметност, стр. 267–283;
- Левинас 1976: Emmanuel Levinas, *Totalitet i beskonačno*, Sarajevo: IP »Veselin Masleša«;
- Лиотар 1991: Žan-Fransoa Liotar, *Raskol*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Dobra vest;
- Хоркхајмер, Адорно 1974: Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dijalektika prosvjetiteljstva, Filozofijski fragmenti*, Sarajevo: Izdavačko preduzeće »Veselin Masleša«;

JEW AS A FOURTH WORLD IN ANDRIĆ'S BOSNIAN CHRONICLE

Summary

This paper analyzes the ontological and poetic status of Jews and Jewishness in Andrić's novel *Bosnian chronicle*. The uniqueness of collective identity which is not realized through an exclusive binarity of the Other, or as an ideal hybrid identity of the Third, that identity which is the margin of the margin and the periphery of periphery, without a clearly defined center to relate itself to and constitute its peripheral status, reveals a connection between two traumas: the trauma of Jewishness and the trauma of writing in Andrić's late modernism and in this novel particularly. The situation when the sign (and the act of signification) must declare its wandering destiny, its wandering determination, is a moment when these two destinies, of a Jew and of a poet, become closer to each other, separating the voice (of a God, of metaphysics) from the letter, storytelling from writing, the living word from its textual representation and interpretation.

Keywords: Jewishness, identity, modernism, enlightenment, gifting

Dorđe R. Radovanović

