



СЕПАРАТ

Службени гласник, Београд 2011.

ИДЕНТИТЕТ И ПОЕЗИЈА

(ПОВОДОМ ЗБИРКИ ПОЕЗИЈЕ КАМЕНИ СПАВАЧ
МАКА ДИЗДАРА И НЕ ТИКАЈ У МЕ РАЈКА ПЕТРОВА НОГА)

I

Прича о богумилима и сепулкралној (надгробној) култури Босне полако, али сигурно, уобличава се у бошњачки мит с чврстом идеолошком подлогом на којој се заснива укупна стратегија босанских (сада већ и заграничних!) Муслимана о своме поријеклу, својим коријенима и мјесту на простору који дијеле с људима с којима вијековима заједнички живе и говоре истим језиком. Иако се зачиње у контексту реалних историјских догађаја и збивања, ни овај мит нема упориште у историјској истини, али се, као и у свим другим сличним ситуацијама, из другог плана пласира као објективна историјска слика о овом народу, његовом мјесту и улози у свему што се дешавало у овим крајевима у дугом, једномиленијумском периоду, све до најновијих ратова деведесетих година прошлог вијека.

И овај мит, као и толики други, није ништа друго него пожељна историјска истина босанских Муслимана/Бошњака о себи. Као и у другим, и у овом случају се тај мит храни и одржава на чињеници да је извор одакле се генеришу његова основна значења препун непознаница и мистификација које се, упркос силним напорима, никако не могу ставити под контролу иоле поузданих, објективних и провјерљивих историјских података и тумачења. Коначно уобличавање и потпуно, „легитимно“ функционисање тога мита догађа се у једном од најдраматичнијих периода постојања ове људске заједнице, усред трагичног

грађанског рата у Босни од 1992. до 1995, у коме су Муслимани највише страдали. Чини се да је један од разлога што се тај мит коначно уобличио и канонизовао управо тада, и произашао из потребе да се оправда и учини сврховитим властито учешће у трагедији која се у Босни десила. При томе смисао и значења тога мита (зло)употребљавани су за мобилизацију Муслимана у борби за циљеве које су себи поставили у томе рату, циљеве који су се на крају, нажалост, свели на борбу за голи опстанак. Ако се има на уму да су мотиви с којима су Муслимани ушли у ту ризичну и трагичну авантуру, не либећи се ни оружја, оправдавани борбом за самосталну босанску државу, онда се и условљеност, и претпоставке, и смисао, и садржај и функција овог мита појављују у пуном свјетлу. Тај мит се у основи и заснива на сну о сопственој држави јер је од самог почетка служио као идеолошка подлога и залеђе тога сна који је у овом рату са становишта Муслимана/Бошњака привидно и остварен.

Овај мит је само једна од чињеница које срећемо на дугом и узбудљивом путу развоја и именовања муслиманске националне заједнице у БиХ. Он се одавно наговјештавао и припремао, али је дуго било неизвјесно да ли ће се и како уобличити и функционисати. О томе узбудљиво свједочи есеј „Босански дух у књижевности – шта је то“ Мухамеда Филиповића, објављен 1967, који се може сматрати иницијалним, готово пресудним текстом муслиманско/бошњачке националне митологије. Иако ту у првом плану није појединачни муслимански/бошњачки него заједнички босански идентитет, у овом тексту у позадини се, ипак, наговјештава идеолошка платформа за рјешавање националног питања Муслимана, која по својој структурној устројености и слободном и необавезном именовању и повезивању појава, у сваком погледу одговара структури и функционисању мита. Муслимани тада још нису добили статус националне заједнице него су свој идентитет првенствено везивали за историјске, државне и културне атрибуте с босанским предзнаком. Отуд су и примисли о некој њиховој сопственој националној митологији биле далеке и првенствено усмјерене на евентуално митологизирање заједничког босанског идентитета. Након свега што се касније десило у вихору митоманије који је Босну захватио и још се није смирио, данас изгледа готово невјероватно тадашње Филиповићево мишљење о томе: „Босна, наиме, нема свога мита и своје митологије. Национални мит у Босни није био могућ јер,

напросто, нема босанске нације. Али истовремено нема ни националног босанског мита. Босна, наиме, себе и своју повијест не доживљава уопће митски. Сви покушаји да се створи такав мит, напр. вишеструки покушаји да се створи богумилски мит, остали су без резултата.¹ Испоставило се да ће се управо тај богумилски мит на крају ипак лако уобличити и профункционисати једноставном промјеном предзнака, којом приликом све оно што је опште *босанско* постаје појединачно *бошњачко*.

Посебну улогу у посљедњој, завршној фази настанка овог мита одиграло је управо то ново, самопрокламовано бошњачко име Муслимана којим се заједничка босанска атрибуција укупне државне, цивилизацијске и културне баштине са овог простора на неки начин преузима у своје руке и уграђује у сопствено национално име. Одатле, повратним дјеловањем, то ново име почиње да функционише као нимало безазлена конструкција о сопственом народу у сопственој држави, са сопственим језиком, сопственом културом и књижевним насљеђем. Тако је и прича о Цркви босанској, богумилима и стећцима законито доспјела у епицентар овог мита: ријеч је о средњовјековној *босанској* културној прошлости која се по начелу синонимности појмова босански/бошњачки природно преноси на национално име Бошњака, па самим тиме постаје и легитимна претпоставка за настанак једне посебне, бошњачке митологије. Ново национално име Муслимана дошло је неочекивано и ненајављено, а на српској (као и на хрватској) страни дочекано је потпуно неспремно и неодговорно јер је ускоро постало јасно да је то најзначајнији и најдалекосежнији добитак Муслимана остварен у грађанском рату 1992–1995. године.² Указујући на сву

1 Мухамед Филиповић, „Босански дух у књижевности – шта је то“, *Животић*, бр. 3, 1967, стр. 9.

Као и сви други разлози помоћу којих у овом тексту објашњава ствари о којима расправља, и разлози зашто босански мит није могућ сасвим су произвољни и импресионистички: „Отуда, мислим да је разлог што Босна нема своје митологије једноставно у самој структури босанског живота и духа, који је грађен тако да не допушта егзалтацију, да увијек остаје свјестан граница свијета и човјека“ (исто, стр. 10).

2 У којој мјери је ново бошњачко име за Муслимане дошло ненајављено и неочекивано, свједочи и податак да су још 1991. најистакнутији и најкомпетентнији муслимански стручњаци за ова питања сматрали да је „бошњаштво давно превазиђено као могућа национална одредница Муслимана“ (Атиф Пуриватра, Мустафа Имамовић, Русмир Махмутџеџић, *Муслимани и бошњаштво*, Издавачко-трговинско предузеће Библиотека Кључанин, Сарајево, 1991, стр. 67).

озбиљност ове чињенице, Иван Негришорац, на примјер, каже да ово ново „именовање босанскохецеговачких муслимана не може никако бити сматрано коначним решењем“,³ али изгледа да се овај процес сада више не може зауставити. У овој обимној и темељној студији, Негришорац исцрпно прати и анализира позицију муслиманских књижевних стваралаца у односу на српску књижевност у континуитету од аустроугарског периода до најновијег времена с правом закључујући да је „муслимански културолошки код чврсто и дубоко уграђен у српску књижевност тако да без њега не можемо разумети силне противуречности српског човека, његове историје и културе“.⁴ Његова је заслуга и у томе што је, иако с великим закашњењем, ово питање коначно веома озбиљно и одговорно стављено на дневни ред српске науке о књижевности у посебном броју *Летописа Мајнице српске* у коме је објављена и ова студија. На том мјесту и аутор ових редова објавио је студију под насловом „’Шта су и ко су’ – Варијације на тему о идентитету Муслимана“ у којој наставља своја ранија истраживања која се односе на посљедице новог самопрокламованог бошњачког именовања Муслимана (и ван границе Босне!), али и на многа друга питања која се тичу националне свијести и књижевности Муслимана/Бошњака.⁵

Дотадашње национално име Муслимана и психолошки и фактички је било непрелазни праг према успостављању јединственог идентитета овог народа уназад, од пада Босне под Турке, с обзиром на то да је конституисање њихове националне свијести искључиво везано за специфичности стечене исламизацијом, на основу којих се ова људска заједница издвојила од осталих житеља Босне. Новим националним именом и поменутом бошњачком митологијом указује нам се у сасвим другачијем свјетлу, јер је дотадашње, муслиманско име увијек асоцирало на период од почетка османске власти у Босни и тиме искључивало средњовјековну босанску културну баштину, наставу прије исламизације. С новим именом Муслимани/Бошњаци, дакле, лакше прелазе поменути праг сопственог идентитета стеченог

3 Иван Негришорац, „Српска књижевност у периоду транзиције и муслимански културни контекст“, *Летопис Мајнице српске*, књ. 482, св. 4, 2008, стр. 887.

4 *Исјо*, стр. 932.

5 Текстови објављени у том броју *Летописа Мајнице српске* могу се наћи и на интернет адреси: http://www.maticasrpska.org.rs/letopis/letopis_482_4.pdf.

исламизацијом и продужавају га уназад према укупној средњовјековној босанској култури и цивилизацији.

Кад говоримо о бошњачком богумилском миту, онда говоримо о нечему што још ни међу самим Муслиманима/Бошњацима није довољно уочено и именовано, а није на прави начин дефинисано ни у оквиру спољне рецепције муслиманске националне заједнице. Чињеница је, међутим, да је евидентна снажна тежња и потреба Муслимана/Бошњака за сопственим митом умногоме већ остварена и да увелико функционише. И међу овим људима, наравно, та идеолошка конструкција имаће одзива и учинка на начин и у мјери како функционишу слични национални митови и код других народа у условима урбаног живота и у складу са изазовима пред којима ће се Муслимани/Бошњаци наћи у будућности.

Бошњачка богумилска митологија заснива се на култу жртве, што се може сматрати једним од устаљених митолошких образаца. Овдје се ради о саживљавању са жртвом и страдањима богумила који су били изложени истребљењу и правовјерном покрштавању од Византије и Рима. Зато се припадници Цркве босанске именују као „добри Бошњани“, миран и племенит свијет, кога је историјска судбина бацила у раље агресивних и злих сила и намјера. У збирци *Камени сјавач* Мака Диздара, којој стицајем околности припада веома значајно мјесто у настанку бошњачке богумилске идеологије, има једна пјесма са симболичним именом „Праведник“, поводом које аутор у биљешкама на крају збирке каже ово: „Под једним стећком столачког краја, у предјелу средњовјековне Видошке, не зна се тачно под којим каменом, закопан је и Праведник, назван тако зато што је убијен у некој истрази, масакру.“ На истом мјесту се каже и ово: „По легенди, под старим камењем средњовјековних босанских некропола леже *добри људи*, изгинули против сваковрсног зла свога времена.“⁶ Праведност и доброта, као што видимо, устоличиле су се у средишту бошњачког богумилског мита. У пјесми „Хижа у Милама“, о којој ће касније бити више ријечи, пјева се о отвореном дому великог дједа Цркве босанске за сваког ко је по нечему другачији, па и за „добре Бошњане“.

Представа о добрим Бошњанима очито још отприје постоји међу босанским Муслиманима. Једна збирка приповједака Алије

Наметка, на примјер, зове се *Добри Бошњани*, а једна прича Хамзе Хуме има наслов „Добри“ и уз њу се даје објашњење о народном вјеровању о добростивом митолошком бићу које се повремено указује и подстиче на добра дјела.

Босанска јерес у оквиру ове митологије доживљава се и као симбол борбе за правду и истину коју мали воде против великих и моћних. О томе идеалистичком схватању босанске јереси свједочи и ова реченица Мака Диздара: „Средишња јужнословенска земља може да се поноси да је њена Црква босанска припадала једној и јединој огромној универзалној организацији у то вријеме, чији је покрет ишао за тим да сруши мистериј државе и њене власти у којој је царевала страховлада над народима, мистериј што га је његовала црквена хијерархија Цариграда и Рима.“⁷ Када је у питању тако афирмативан однос према богумилству, није на одмет скренути пажњу и на чињеницу да су Муслимани/Бошњаци као припадници исламске религије у томе били поштеђени и ослобођени унутрашњег притиска који се генерише из негативног односа према јереси што су га имале католичка и православна црква, а самим тиме и њихови вјерници. Афирмативан однос према богумилима, од шездесетих година прошлог вијека наовамо, од када је објављена збирка *Камени сјавац* М. Диздара, можемо првенствено приписати снажној лирској сугестивности Диздареве поезије, али, можда не би требало потцјењивати ни допринос атеистичког карактера тадашњег југословенског друштва у коме се било какав отпор великим црквеним организацијама и ауторитетима сматрао добродошлим.

Онако како се примјер косовске жртве и идеали косовског мита просљеђују у будућност и афирмишу као подстицај у борби за слободу и сопствени идентитет и у каснијим искушењима у која су доспијевали Срби, укључујући и грађански рат почетком деведесетих година прошлог вијека, тако и Муслимани/Бошњаци жртву и страдање добрих, невиних босанских крстјана доводе у везу са страдањем које су доживјели у том рату, покушавајући истовремено да сопствену жртву и страдање капитализују и у подјели кривице за рат, и у државно-политичком уређењу Босне послје рата. „Најтежа ментална посљедица овог распрострањеног и дубоко укоријењеног мита огледа се у *ејском кулџи*

7 Мак Диздар, *Сћари босански текстови* (треће издање), Свјетлост, Сарајево, 1990, стр. 35–36.

сїрадалнишїва – једној потпуно новој димензији бошњачке историје која је на површину испливала с ратом – који се сада као црвена нит провлачи кроз цијелу прошлост“, при чему се кривица за све то „на леђа сваљује кршћанској Еуропи“.⁸

Жртва, као универзална филозофска претпоставка људског опстанка, сагледавана је у збирци *Камени сїавач* и на другачије начине. У вези с тим Мидхат Бегић, на примјер, изузетно проницљиво повезује Диздара и Андрића: „Постоји дубоко и конгенијално сродство између Андрићеве и Диздареве визије људског беспућа, у остављености и усамљености жртве пред свемоћним силама свијета.“⁹

Страдални, ослободилачки бошњачки богумилски мит није, наравно, без континуитета и упоришта и у неким другим догађајима из историје босанских Муслимана. Један од таквих се, на примјер, односи на култ Хусеин-капетана Градашчевића, вође неуспјеле побуне босанског беговата против Порте и централних турских власти у првој половини 19. вијека. Иако је тај покрет био мотивисан ретроградним настојањима локалне босанске муслиманске властеле да избјегне реформе које је под притиском Европе морала Турска да спроводи у корист хришћанске раје, у свијести муслиманског човјека тај покрет израстао је у симбол патриотизма и борбе за босанску самосвојност и већу самосталност у односу на централну турску власт. Таква визија непослушности Порти коју је у крви угушио и притом сасјекао цвијет муслиманске властеле, чувени турски војсковођа српског поријекла Омер-паша Латас, уочљиво се изражава у многобројним књижевним дјелима још од аустроугарског периода, а посебно у периоду непосредно прије, у току и послије грађанског рата од 1992. до 1995. године.

У свему томе на различитим, могло би се рећи и међусобно супротстављеним странама, нашле су се и збирке поезије *Камени сїавач* Мака Диздара и *Не їикај уме* Рајка Петрова Нога, обије поникле на богатом инспиративном извору средњовјековне босанске надгробне културе. О томе ће бити ријечи у даљем току ове расправе.

8 Дубравко Ловреновић, „О историографији из Прокрустове постеле. (Како се и зашто кали[о] богумилски мит“), *Сїаїиус*, бр. 10, 2006, стр. 261 (видјети и на интернету: http://www.hercegbosna.org/STARO/download-hr/Lovrenovic_Filipovic.pdf).

9 Мидхат Бегић, „Диздарев камени спавач“, Мак Диздар, *Камени сїавач*, „Веселин Маслеша“, Сарајево, 1984, стр. 10.

II

1.

424

Станиша Тутњевић

Размеђа
књижевних
токова на
Словенском југу

Најновија збирка поезије Рајка Петрова Нога под насловом *Не ђикај у ме*, објављена 2008, вишеструко је интересантан и значајан пјеснички подухват. Она се природно надовезује на збирку *Недрегмано око* (2002) која представља „покушај директног уписивања у колективну меморију и национални слух“.¹⁰ Непосредни инспиративни извор и подстицај за настанак ове нове збирке били су натписи и симболи уклесани на средњовјековним каменим надгробним споменицима, најчешће стећцима. Збирка има мултимедијални карактер јер, осим вербалних изражајних средстава, у њој срећемо и један битан невербални структурни слој: слике надгробних споменика с натписима и симболима, које равноправно учествују у лирској експресији Ноговог пјесничког чина, али имају и документарну функцију којом се додатно, провјерљиво прибавља легитимитет инспиративних извора и подстицаја, али и легитимитет укупној поруци збирке. Треба одмах рећи да је та порука, која је изнутра на свим плановима збирке остварена на иманентан пјеснички начин, дошла као резултат подстицаја извана, о којима ће касније бити више ријечи.

Управо због теме којом се бави, код читалаца с нешто дужим књижевним памћењем ова збирка изазива праву невјерицу јер асоцира на чувену збирку *Камени сјавач* Мака Диздара, објављену далеке 1966. године. Онај ко макар и овлашно познаје наше тадашње, али и касније, књижевне прилике и неприлике с великим разлогом прво мора добро да протрља очи и да провјери да ли сања, или му се то догађа: на први поглед чини се као да се Ного подузео помало екстравагантне стваралачке авантуре – да направи ново, сопствено издање једне култне збирке поезије југословенске књижевности из друге половине 20. вијека. Диздарева збирка била је илустрована мотивима са стећака (аутор цртежа био је Хамид Луковац), а на крају је имала и биљешке с рјечником мање познатих ријечи, фраза и појмова на основу којих се могло видјети документарно и инспиративно

10 Желидраг Никчевић, „Ногова политика“, *Рајко Пејиров Нојо ђесник*, прир. Драган Хамовић, Народна библиотека „Стефан Првовенчани“, Краљево, 2004, стр. 263.

залеђе појединачних пјесама. Ногова збирка, на другој страни, нема успутних или накнадних напомена или биљежака – њена документарност првенствено је визуелног поријекла: читав други дио књиге, под насловом *Црно на бело* садржи оригиналне снимке мотива и записа на стећцима и другим надгробним споменицима уз назнаку за сваког од њих на коју пјесму се односи.

Збирка *Камени сјавац* Мака Диздара шездесетих година прошлог вијека била је пјеснички догађај првог реда, а њен значај и популарност продужили су се и у наредне деценије. Представљала је право откриће којим је била окупирана књижевна јавност читаве земље, а тај статус стекла је умногоме и због тога што је оживјела интересовање за један веома замагљен историјски период средњовјековне Босне, симболизован тајанственим некрополама стећака посијаним по живописним крајолицима те егзотичне земље. Послије те збирке, стећци су из свог стандардног статуса сепулкралних споменика израсли у снажан и доминантан симбол Босне и њене богате прошлости (то што их има и у другим крајевима потиснуто је у други план), појачавајући слику о њеној самосвојности и учвршћујући самопоуздање и свијест њених људи о себи, што је било и разумљиво јер их ту ипак има највише. У том смислу, учинак ове збирке имао је знатно шири и дубљи значај него што се то могло уочити на први поглед, па је она, као таква, врло рано добила култни карактер и значај. У тим околностима збирка је на неки начин имала статус заштићеног књижевног добра о чијем смислу и значају више нема потребе разговарати. Њене су поруке стављане у епицентар укупног државног, културног и друштвеног идентитета Босне и Херцеговине тога доба, с циљем да се створи линија разграничења у односу на државни, културни и духовни простор и идентитет других федералних дијелова и народа тадашњег јединственог југословенског простора. То је, природно, изазивало и супротне реакције. Успјех ове збирке узрокован је и универзалним схватањем и тумачењем херезе, као људског става који се опише тиранији једноумља, силе и безакоња, схватању које се указивало као доминантно стање југословенског друштва и духа тога времена. То је вријеме у коме се у првом плану налази идеологија побуне и отпора: вријеме атеизма, револуционистичког схватања историјских процеса и односа у друштву, отпора стаљинизму, вријеме против блоковске подјела свијета, и коначно вријеме које је на филозофском плану било обиљежено теоријом реификације или „постварења“, како

се тада говорило, изведеном из Марксовог учења о фетишизму робе, која је говорила о отуђености човјека од своје суштине заробљеног тиранијом институција које је сâм створио и добровољно им се подредио. Диздарев глас „је мисао храбрости духа пред силама људског обезвређења, он своју снагу црпи из свог херетичког ништавила. Пјесник је управо с том безименом херезом свој глас изједначио у највећем дијелу пјесама ове збирке“, каже Мидхат Бегих.¹¹

У првом плану била је, ипак, готово општа сагласност да та збирка представља узоран модел креативног односа према историјској прошлости и културној традицији и да је у вези с тим, поготово на истом инспиративном извору, практично немогуће направити било какве помаке.

У такав статус те збирке појавила се, дакле, након више од четрдесет година збирка *Не њикај у ме* Рајка Петрова Нога. То је уистину велико изненађење јер се некако само по себи одмах постављало питање сврхе и смисла једног тако ризичног пјесничког подухвата. Ризичног, јер је очито био потребан огроман стваралачки напор да би се бар нешто помјерило или преусмјерило у веома успјешно вођеном, а многима се чинило и завршеном стваралачком дијалогу са стећцима, оствареном у збирци *Камени спавац*. Потребан је био заиста снажан мотив и подстицај за тако шта. Требало је имати велико самопоуздање, изузетно поетичко знање и пјесничко искуство, једном ријечју био је неопходан огроман, сизифовски напор да би се освојио бар још један педаљ тога давно попуњеног пјесничког простора и изазова. Ризик је био огроман, посебно са становишта могућих олујних и бурних ванкњижевних анимозитета којима је овај пјесник, не без сопствене заслуге, још од раније био изложен, али и са становишта оних истинских, дубљих, креативних, увијек неизвјесних претпоставки и разлога. Ного тога или није био свјестан или све то, што је вјероватније, у складу са својим освједоченим виолентним пјесничким темпераментом, напосто није „зарезивао“.

У једном је, и то оном најбитнијем, Ного очито дорастао оваквом изазову. Таленат, пјесничко искуство и самопоуздање, завидна књижевна култура и стваралачка моћ коју је интензивно осјећао на јагодицама свога пјесничког сензибилитета, били су

11 Мидхат Бегих, „Диздарев камени спавац“, Мак Диздар, *Камени спавац*, „Веселин Маслеша“, Сарајево, 1984, стр. 7.

довољна предспрема и задовољавајућа претпоставка и за највеће пјесничке битке и подвиге, па и за овај. На другој страни, Ного је био у великом дефициту у нечему сасвим другом, што није до њега: огромно, готово несагледиво подстицајно залеђе, прво у мотивима и претпоставкама за настанак збирке *Камени сјавац*, а потом и за њену неслућену рецепцију и улогу коју је одиграла у своје вријеме, јављају се у књижевности изузетно ријетко, и готово их је немогуће достићи или нечим другим надокнадити! Ного на те ресурсе очито није могао рачунати. Појава *Каменој сјаваца* и његов веома добар пријем, не само код читалачке публике него и у ширим културним, па и државнополитичким круговима у то вријеме, умногоме су били условљени и потребом за што већом и потпунијом афирмацијом републичке босанско-херцеговачке државности, али је знатно важнију улогу у свему томе ипак одиграла немјерљива глад за идентитетом муслиманског становништва које је тада већ достигло прекретни тренутак на путу до стицања сопствене националне свијести на коме је још било празнина и значајних прекида у континуитету, а које је ваљало попунити. Збирка *Камени сјавац* у том процесу дошла је као поручена и њоме су се, заједно с романом *Дервиш и смрт* Меше Селимовића који је изашао исте године, колико год то изгледало чудно и невјероватно, спонтано, без стварне намјере њихових аутора, а у случају Селимовића могло би се рећи и против ње, садржај, контунитет и дубина муслиманског националног бића почели да указују у контурама једног дубоко утемељеног идентитета у којима су се наши муслимански људи стварно осјећали као код своје куће, не кријући понос што на питање ко су и шта су – и сами пред собом, а и пред другима – одговор могу наћи у дубини и значењима тако великих књижевних дјела и њихових аутора.¹²

На другој страни, мотиви и подстицаји за настанак Ногове збирке *Не њикај у ме*, и њена досадашња рецепција, упркос признањима која је већ добила и поновљеном, допуњеном издању које је доживјела, највјероватније неће моћи достићи размјере популарности и утицаја Диздареве збирке јер је српски национални идентитет у огромном суфициту, израженом у својеврсном

12 Више о томе у овој књизи у тексту „Допринос романа *Дервиш и смрт* Меше Селимовића и збирке *Камени сјавац* Марка Диздара стварању муслиманске националне свијести“.

„вишку историје“, мада се када су конкретно у питању стећци, може говорити о извјесној неравнотежи, створеној првенствено учинком збирке *Камени сјавац*, која је могла бити један од веома важних подстицаја за настанак збирке Рајка Петрова Нога којом би се та неравнотежа на неки начин отклонила. Стога се чини да би сваки разговор о Ноговој збирци *Не њикај у ме* био непотпун ако се не би узела у обзир значења која произилазе из њеног односа према збирци *Камени сјавац* Мака Диздара. Ногова збирка и сама по себи, наравно, има све што се очекује од једне овако на свим плановима смишљено и брижљиво изведене књижевне структуре, укључујући и активни, доста широки „хоризонт очекивања“ савремене српске књижевно-културне и политичке јавности, добар одзив књижевне критике и широк круг читалачке публике. И поред свега тога чини се да је једна од кључних тачака њене рецепције, ипак, адресирана на Диздареву збирку *Камени сјавац*, а донекле њоме чак и лимитирана.

Теорија интертекстуалности Јулије Кристеве, по којој сваки текст представља мозаик цитата с којима аутор остварује дијалог, у случају ове Ногове збирке даје вишеструке и слојевите могућности примјене. Јер ова збирка, прво, сама по себи, изравно ступа у сложени и узбудљиви интертекстуални однос, тј. дијалог с натписима и симболима уклесаним на стећцима и другим средњовјековним босанским надгробним споменицима, а потом и са збирком *Камени сјавац*, односно с начином како је њен аутор водио стваралачки дијалог с тим истим сепулкарним артефактима, али и дијалог са импозантном рецепцијом те Диздареве збирке.

Ного је био у незавидној позицији и због тога што је Диздар на неки начин већ пронашао адекватну, веома успјешну формулу преношења у поезију шкртих у камен уклесаних записа са стећака, успијевајући да оствари њихову унутрашњу саобразбу с редуцираним обликом свога стиха и структурним устројством сопствене пјесме. На начин како је клесар тешком муком успијевао да успостави унутрашњу равнотежу између садржаја поруке коју жели послати, ограниченог простора који му нуди камена громада и отпора који је пружао тврди камен у који је тешком муком ту поруку требало уклесати, и Диздар је успијевао да савлада унутрашњи отпор језика и освоји уски, редуцирани облик стиха у који стаје раскошна ширина смисла и снага лирске сугестије. Тај пут транспозиције записа на стећцима у готове стихове неријетко је бивао тако успјешно савладан да се

разлика између њих потпуно губила, па су и дословно преписани комплетни камени записи у новој функцији и контексту представљали веома успјешно изведене пјесничке медаљоне шкртог израза, дубоке мисаоности и снажног лирског учинка.

У оквиру веома функционалног облика и израза којим је успио ући под кожу текстуално-симболских предлога преузетих с надгробних споменика, Диздар је користио и елементе њиховог архаичног језика ситуирајући их у структуру пјесме као кодове чијим се рапчитавањем отвара и указује широки простор средњовјековног амбијента и људских ситуација које из дубине времена интензивно зраче савременим значењима.¹³

И сâм се ослањајући на документарне у камен уклесане поруке и Ного се срео са истим стваралачким проблемом и изазовом који је, наравно, требало остварити на само себи својствен начин, при чему није увијек било могуће заобићи рјешења која већ постоје, међу које у неким случајевима спада и архаична лексика преузета с надгробних споменика. Ного то није чинио начином да се метар и структура сопственог стиха покушавају сабити у несигурну и некохерентну форму записа на стећцима, него тако што је, у највећем броју случајева, упоредо давао оригинални текст записа уклесаног у камен и њиме инспирисану своју пјесму у којој је пустио на вољу сопственом унутрашњем осјећају за метар, ритам, звучност стиха и сонетни облик пјесме.

Ограничења Диздаревог начина савладавања тврдог и неумштог језичког материјала редукцијом нужно су, с времена на вријеме, водила у маниризам, понављање и игру која је постајала сама себи сврха. То ограничење, на другој страни, превазилазио је Диздар у значајном броју пјесама из збирке употребом широког разуђеног стиха којим се инспиративна условљеност појединих пјесама не легитимише кратком формом и згустнутим садржајем него широким, разливеним, спонтано оствареним, структурним устројством пјесме с вишеслојним и вишесмјерним, мисаоним порукама и скалама лирског доживљаја.

13 При употреби архаичне лексике нужно је било наћи мјеру, а некада је требало и накнадно успостављати равнотежу између учесталости и значења тих ријечи и укупног учинка које оне у пјесми имају. То је и разлог што у другом издању збирке наилазимо и на овакву напомену: „Пјесма 'Праведник', уводна у циклусу *Слово о небу*, очишћена је од извјесних старословенских облика у лексици“ (Мак Диздар, „Уз друго издање *Каменој сјавача*“, *Камени сјавач*, „Веселин Маслеша“, Сарајево, 1970, стр. 163).

На другој страни, опредјељујући се за дисциплиновани, до детаља разрађени и срезани облик пјесме, Ного је на неки начин створио контрапунктну ситуацију у којој импровизована, фрагментарна и ван сваког облика у камену урезана порука плодно кореспондира са савршеном сонетном формом пјесме истог садржаја и истог лирског интензитета. Међутим, и тај пјесников подвиг којим једну рудиментарну форму уклесану у камен с могућим почетним пјесничким значењима транспонује у савршену, ексклузивну сонетну пјесничку форму раскошне мисаоно-лирске сугестивности, на другој страни, такође доноси извјесне тешкоће које се јављају у процесу настанка и даљег живота пјесме. Могло би се рећи да се у тежњи да задовољи све формалне захтјеве таквог пјесничког говора и обликовања пјесме, Ного на неки начин помало и „препјевао“.

2.

Након првог издања из 1966, збирка *Камени сјавац* Мака Диздара четири године касније (1970) доживјела је и ново, „друго проширено издање“ које се од претходног разликује по увећаном броју пјесама и нешто другачијом композицијом.¹⁴ За нашу расправу, посебно је значајно то да су и у овом издању, без уочљивијих промјена, задржане биљешке и објашњења

14 Треће издање збирке појавило се 1973, двије године након пјесникове смрти, као луксузно библиофилско издање Прве књижевне комуне из Мостара. Диздар је очито за живота сарађивао на његовој припреми, што се види и из напомене на крају збирке: „Ово (треће) издање *Каменог сјаваца* је скраћено. Из њега су изостављене пјесме 'Лабуд дјевојка', 'Запис о ријеци', 'Онемуштио' и 'Успаванка', читав посљедњи циклус *Слово о слову*, као и дио 'Рјечника' који се односи на неке од ових пјесама из испуштеног циклуса. М. Д.“ Могло би се помислити да је ово издање „скраћено“ из разлога економичности, због његовог луксузног, библиофилског карактера, мада оно што је изостављено очито не би придонијело бог зна каквој уштеди. Зато би се ово издање ипак морало сматрати дефинитивним. Међутим, послје њега и даље се штампа друго издање. Мидхат Бегић, највећи књижевно-критички ауторитет у БиХ тога времена, приређујући ову збирку каже да је „треба узети у оном облику у којему ју је пјесник оставио, у посљедњем издању“ (Мидхат Бегић, „Диздарев камени спавац“, Мак Диздар, *Камени сјавац*, „Веселин Маслеша“, Сарајево, 1984, стр. 6), мислећи притом на друго за пјесниковог живота објављено издање из 1970. године. То издање Бегић је у овој прилици и објавио.

мање познатих ријечи и појмова на крају књиге јер се ту не ради само о формалним и техничким питањима и упутствима него о саставном дијелу збирке из кога се усмјеравају нека њена битна значења, о чему ће више ријечи бити у даљем току расправе.

Ни Ногова инспирација натписима и симболима са стећака и других средњовјековних надгробних споменика није одмах пресушила, него се изгледа трајно продужила. Након што је за ову збирку добио престижну награду *Извиискра Њејошева* 2010, појавило се њено још једно „допуњено издање“, а неки наговјештаји и очекивања критике упућују на то да Ного неће ни овдје стати. Посебно је интересно то што се у овом издању на крају налази додатак под насловом „О књизи *Не ѿикај у ме*“, гдје су објављени текстови чланова жирија ове награде Јована Делића, Драгана Хамовића, Ивана Негришорца и Ранка Поповића. Овај додатак не би требало схватити као саставни, органски дио збирке, али он ипак има значајну улогу у једном битном аспектима њеног схватања и тумачења.

О коме аспект се ради добићемо информацију директно од самог аутора збирке на другом мјесту: „Књижица коју сте узвисили ‘Извиискром Његошевом’ брисала је прашину са стећака, са камене књиге предака да би, у општој напасти посвајања чак и наших цркава и гробова, свако могао, црно на бело, да прочита шта је чије.“¹⁵ О каквим „својинским“ питањима је ријеч, у каквим околностима и зашто је до њих дошло, Ного говори без длаке на језику: „Стара наша ‘грчка’ гробља, то су камене читанке предака, тапије које не горе, читава једна ћириличка епитафска књижевност и ликовност с које би ваљало обрисати пухор заборава и разагнати тмушу велике лажи. Што није урадила наука, мораће, изгледа, поезија. На стећцима, на средњовјековним мраморима, сва су знамења хришћанска. Они који се у то већма разумију тврде да тамо нема ниједног убједљивог јеретичког знака. Лаж је као коров обрасла големе надгробне каменове. Наши се учењаци, и свјетовни и црквени, тој лажи нијесу опирали. Потцијенили су енергију лажи са којом су, као са истином на уснама, ономадне гинули младићи, којих се та лаж нарочито примила. Бошњаци су били увјеравани да су само они стариници и аутохтонци, а да је све друго, православно, па и католичко, ту избацио империјални талас. Оне што

15 Рајко Петров Ного, „Јели Његош писао сонете“, *Печаш*, бр. 114, 2010, стр. 47.

посвајају што њихово није, једном ће неко морати да припита како су уопште дошли до идеје да под стећцима, ако већ нису заједнички, леже њихови а не наши преци.“¹⁶

Ова збирка, дакле, има своје (унутрашње) лице и (вањско) наличје. Управо на то њено наличје скрећу пажњу, увијек у афирмативном смислу, и готово сви критичари који су се њоме бавили, што је одмах дошло до изражаја у приказима збирке у листовима и часописима, озваничило се у поменутом додатку уз њено друго допуњено издање, а потом, у још већој мјери, било присутно и на округлом столу о Ноговој поезији одржаном 19. маја 2009. у Задужбини „Десанка Максимовић“.

Приказујући ову збирку одмах по њеном изласку Драган Хамовић у листу *Печай*, на примјер, између осталог каже и следеће: „То је оставина коју су одавно стали посвајати и отуђивати од српске они што на безочним кривотворењима, од којих не презају ни даље, хоће градити своје, историјом нестечено постојанство.“¹⁷ Нешто другачијим ријечима Хамовић то притврђује и у додатку другог издања збирке још једном упозоравајући да је у овој књизи ријеч „пре свега о ћирилској баштини, краденој и отиманој од затираног ћирилског народа у Херцеговини“ која се „накнадно приписује нејасној верској дружини, која трагове није остављала“, истовремено изражавајући увјерење да је Ного понудио документоване доказе „шта је чије и одакле је“.¹⁸ Ажурно се, прво у *Књижевним новинама*, а потом, шире и у својој књизи о Рајку Петрову Ного огласио и Бранко Стојановић, који каже да Ного у овој збирци „буди ‘каменог спавача’ враћајући га у домицилну, хришћанску, а то пре свега значи – у српску ћириличку традицију, из које је одлутао разним – што полунаучним, што песничким подвалама и непоузданим тумачењима (кривотворењима) о смислу, значењу и пореклу тзв. ‘босанских мраморова’“.¹⁹ (Та своја становишта Стојановић понавља и у тексту са округлог стола о поезији Рајка Петрова Ного.) Приказујући ову збирку у *Лейойису Майице*

16 Рајко Петров Ного, „Ходочашће Фочи“, *Лейойис Майице српске*, књ. 482, св. 4, 2008, стр. 934.

17 Драган Хамовић, „Речи каменог пева“, *Печай*, бр. 24, 2008, стр. 52.

18 Драган Хамовић, „Искре из камених слова“, Рајко Петров Ного, *Не њикај у ме* (допуњено издање), Београдска књига, Београд, 2010, стр. 90.

19 Бранко Стојановић, *Ногова жеравица речи*, Агенција за књижевно стваралаштво Вибрас, Београд, 2008, стр. 329.

српске Јован Делић сматра да је разумљива „(не)скривена полемичност Ногових стихова према онима који стећак приписују искључиво или превасходно богумилима, везујући га тако, посредно, за босанске муслимане и тзв. 'босански' и 'бошњачки' дух“. У вези с тим Делић каже: „Ногов стећак је препун хришћанске, односно православне симболике.“²⁰ На истом мјесту, тј. у истом броју *Лейхойиса*, значај и актуелност ове Ногове збирке са становишта заштите и афирмације сопствене националне баштине истиче и Бранко Летић који каже да се оваје ради о „поетској, на 'документарним детаљима' темељеној одбрани права на своју баштину“, те да је Ного у овој збирци дао убједљиве аргументе „за одбрану српске и православне провенијенције највећег броја херцеговачких стећака“.²¹ Да се Ного овом збирком успјешно „песнички супротставља негирању а онда и присвајању српске културне баштине“, понавља Летић и у раду с поменутог округлог стола, у коме веома инспиративно ову збирку сонета сагледава у односу према литургији: „прво на основу експлицитно назначених аналогја сонета са Литургијом, потом на основу литургијски компоноване збирке и, на крају, по литургијском обреду и тематско-мотивским сличностима“.²² (Да се „ехо литургијске молитве распростире“ на цијелу ову збирку, уочава и Милутин Мићовић.²³) У два наврата (у додатку другог издања збирке и у тексту са округлог стола о Ногоу) питање средњовјековне босанске „имовине“ с још широм аргументацијом, као један од важних квалитета ове збирке истиче и Иван Негришорац: „Ного је овом књигом непогрешиво погодио у осетљиву, неуралгичну тачку наших спорова и деоба око тога коме припадају стећци и ко има право на њихово духовно наслеђе. У социјалистичкој Југославији систематски је распрострањивано уверење да је целокупно наслеђе стећака искључиво богумилско, дакле јеретичко, те да не припада правоверном хришћанском корпусу. Уз то, будући да никаквих сведочанстава

20 Јован Делић, „Пој гаврана против заборава: 'пут за душу у каменом спеву'“, *Лейхойис Майице српске*, 2009, књ. 484, св. 3, стр. 269.

21 Бранко Летић, „Ногова лирска епопеја“, *Лейхойис Майице српске*, књ. 484, св. 3, 2009, стр. 257–258.

22 Бранко Летић, „Ногова служба прецима“, *Поезија Рајка Пејћрова Ноја*, прир. Станиша Тутњевић, Задужбина „Десанка Максимовић“, Београд, 2011, стр. 89.

23 Милутин Мићовић, „Пјеснички стојећак“, *Лейхойис Майице српске*, књ. 485, св. 1/2, 2010, стр. 140.

о богумилима нема већ од почетка 15. века, историографи су додуше, без конкретних доказа – закључили да су они били исламизовани, те да следствено томе, цело богумилско наслеђе, па и материјална култура која се с њиме доводи у везу, припада управо том исламизованом становништву.“ Због те чињенице, сматра Негришорац, сасвим се основано „мора скренути пажња српској културној јавности да корпус стећака није само богумилски, али чак и да јесте, српска култура га никако не може препустити некоме другоме. Не сме се заборавити да је богумилство хришћанска јерес, па је много разложније да га у своме памћењу чувају хришћански народи него они који су сасвим променили веру“. Због тога што је управо то Ного имао на уму при конципирању ове збирке, његова је поезија, вели даље Негришорац, „добила још један, драгоцени чинилац који се заснива на специфичним облицима деконструкције једног већ укорененог идеолошког модела тумачења феномена стећака, епитафа и богумилства на Балкану“. ²⁴ Да је Ного у овој збирци „бескомпромисни противник историјских фалсификата, борац за баштину, културно и култно памћење“, ²⁵ сматра и Ранко Поповић. У вези са овим на округлом столу посвећеном Ногу „изјаснили“ су се и Давор Миличевић и Горан Максимовић. Миличевић каже да је културолошки одјек ријечи уклесане у камену „у скоријем времену био одређен покушајем да се њен савршено очуван и јасан запис фалсификује и то посредством истог, поетског медија“, а да се сада сваким стихом ове збирке потврђује „да је духовна матрица босанских а поготово херцеговачких простора дубоко и неповратно одређена припаданошћу хришћанском, православном културном и историјском кругу“, те да су се аутор збирке *Не њикај у ме* и његови читаоци коначно нашли у ситуацији да „један одгурнути и другима на милост и немилост предати дио сопственог наслеђа“ поново доживљавају „као

24 Иван Негришорац, „Распони и успони Рајка Петрова Ного“, Рајко Петров Ного, *Не њикај у ме*, допуњено издање, Београдска књига, 2010, стр. 94–95; Иван Негришорац, „Антитетичке ширине и распони у поезији Рајка Петрова Ного: од хајдучије до есхатологије“, *Поезија Рајка Пејћрова Ного*, прир. Станиша Тутњевић, зборник радова, Задужбина „Десанка Максимовић“, Београд, 2011, стр. 37.

25 Ранко Поповић, „Између еписког наслеђа и лирске позиције, између баладе и молитве“, Рајко Петров Ного, *Не њикај у ме, дојуњено издање*, Београдска књига, 2010, стр. 100.

свој“.²⁶ На крају, да станемо код Горана Максимовића који каже да у једном нивоу свога палимпсестног значења Ногова збирка представља „пјесникову лирску полемику са све бројнијим и безобзирнијим савременим фалсификаторима историје, који су без икаквих реалних чињеница, а вођени идеологијом великобошњаштва и новокомпонованог 'дејтонског босанства', почели проглашавати средњовјековне надгробне српске споменике за гробове богумилских хришћанских јеретика, тобожњих исламизованих претеча данашњих Бошњака“.²⁷

Овај аспект Ногове збирке, нико, наравно, не уочава као једини или доминирајући елеменат њеног значаја и вриједности. Став Ранка Поповића да је Ного у овој књизи „једнако умјетник колико и бекомпромисни противник историјских фалсификата, борац за баштину, културно и култно памћење“²⁸ на овај или на онај начин дијеле сви. Сви су сложни у томе да је пјесник успјешно остварио сопствени наум и да је умјетност стећака и других босанских средњовјековних надгробних споменика сугестијом пјесничке ријечи, сликом, метафором и укупном атмосфером на прави начин вратио у њихов правовјерни хришћански, првенствено српско-православни амбијент. Заједничко је, дакле, готово свим текстовима о овој Ноговој збирци то да питање националне атрибуције умјетности стећака и других средњовјековних босанских надгробних споменика сматрају веома значајним и до сада доста једнострано усмјереним. При томе се јасно изриче да то иде на штету српске културе и књижевности. Интересантно је да се сви ови ставови позивају првенствено на објективну, провјерену историјску истину која је угрожена историјским полуистинама и фалсификатима, а само се у наговјештајима помиње да су ти фалсификати вршени и пјесничким путем: Миличевић, као што смо видјели, говори о фалсификатима „посредством истог, поетског медија“, а Бранко Стојановић о „песничким

26 Давор Миличевић, „Још мало документарних детаља (Не ѿикај у ме и Р. П. Ного као пјесник националне културе)“, *Поезија Рајка Пејћрова Нога*, прир. Станиша Тутњевић, Задужбина „Десанка Максимовић“, Београд, 2011, стр. 192.

27 Горан Максимовић, „Живи палимпсести лирског пјевања (О збирци пјесам *Не ѿикај у ме* Рајка Петрова Нога)“, *Поезија Рајка Пејћрова Нога*, прир. Станиша Тутњевић, Задужбина „Десанка Максимовић“, Београд, 2011, стр. 192.

28 Ранко Поповић, „Између епског наслеђа и лирске позиције, између баладе и молитве“, *Рајко Петров Ного, Не ѿикај у ме*, допуњено издање, Београдска књига, 2010, стр. 100.

подвалама“, при чему Диздареву збирку *Камени спавач* помиње само при набрајању пјесника који су се бавили овом темом, али не иде даље и не пореди ове двије књиге. Интересантно је, међутим, да у именовању онога који лежи испод стећка употребљава Диздареву метафору „камени спавач“, што на свој начин свједочи о спонтаном или намјерном читавању значења и рецепције Диздареве збирке и у рецепцију збирке Рајка Петрова Нога.

Када прочита Ногову збирку, посматрачу са стране оправдано се поставља питање на основу чега се тако јасно и разговјетно изводи поменути закључак о мотивима настанака и порукама ове Ногове књиге? Чини се да то у највећој мјери долази са стране, посредством пјесникових свједочења о мотивима који су га навели да напише ову збирку и од критичара који су томе пјесниковом свједочењу указали пуно повјерење.

Ного каже, а у томе га у основи подржавају и његови критичари, да су сва знамења на стећцима хришћанска и да они који су добро упућени у те ствари тврде да на њима нема ниједног убједљивог јеретичког знака. С тим у вези он упозорава да је раширена једна велика погубна лаж о културном идентитету стећака на основу које се тај дио средњовјековне босанске баштине приписује некоме другоме и неосновано посваја. Није тешко закључити да су актери поменутог посвајања заправо босански Муслимани, односно Бошњаци, који тај свој чин заснивају на увјерењу да стећци не припадају правовјерним хришћанима него јеретичима, односно богумилима, од којих они наводно вуку своје поријекло.

То је заправо подуга прича у којој једно од кључних мјеста заузима и збирка *Камени спавач* Мака Диздара.

III

1.

„Наслов, као и највећи број стихова ове књиге, инспирисан је откривањем завичајних, медијеваљних феномена, у првом реду стећака, тих јединствених споменика у свјетском кругу сепулкралне и артистичке праксе“, каже Диздар у биљешкама на крају те своје збирке и истовремено свједочи да је његова слика свијета још од раног дјетињства била обогашена доживљајем мистичних

порука које су садржавали написи, симболи, орнаменти и слике са стећака. И при првом ишчитавању ове поезије уочава се да примарно врело пјесникове инспирације потиче из саживљавања са страдалачком прогнаничком судбином босанских крстајана, односно богумила који су као јеретици били сурово прогоњени и затирани. Напомене и тумачење мање познатих ријечи, фраза и појмова на крају књиге дају увид у ауторово шире и темељније проучавање и познавање Цркве босанске у средњем вијеку, њене организације, хијерархије, суштине њеног јеретичког дуалистичког учења и размјере погрома и облике истребљења те јереси коју су заједничким снагама подузимале западна и источна црква и актуелне државне власти из сусједства. Било је, исто тако, уочљиво да је Диздар веће повјерење, које је понекада ишло и до интимне научне и стваралачке пристрасности, давао нешто слободонијим тумачењима стећака које, као и већину других ствари које су писане о њима, није било могуће провјерљиво доказати. „Тако су их видјели и ‘читали’ у првом реду Александар Соловјев, Жан Шале, Мирослав Крлежа, али и Мак Диздар. (Соловјеву Диздар чак посвећује и једну пјесму у збирци *Камени сјавац*.) Сви они су као истраживачи били склони мистичном тумачењу симболике стећака, а натписе и ликовне симболе доводили су у везу са учењем богумилских дуалиста. По другима су и епитафи и ликовни мотиви са стећака одраз средњовјековне културе, али и начина живота у Босни и Хуму, а у првом реду говоре о упокојеним властелинима и свештеницима. Бројне ликовне мотиве и фигуралне представе као што су сцене лова, витешког турнира и слично, они тумаче као одраз друштвеног живота средњовјековног босанског племства. У ову групу научника спадају Алојз Бенац, Марко Вего, Шефик Бешлагић и други.“²⁹

Покушаји да се учење богумила слободно ишчитава с натписа, орнаментике, симбола и слика урезаних у надгробне камене споменике или на маргинама неких религиозних списа, плјенили су Диздареву пажњу и распламсавали његову стваралачку машту која се на прави начин оплодила у његовој поезији, али је теже пролазила у одмјеравању с другим бројним теоријама

29 Саша Шмуља, „Дијалог са традицијом у збиркама поезије *Тражим помиловање* Десанке Максимовић и *Камени сјавац* Мака Диздара“, Традиционално и модерно у стваралаштву Десанке Максимовић, прир. Ана Ђосић Вукић, Задужбина „Десанка Максимовић“ – Филозофски факултет, Београд–Бањалука, 2008, стр. 173.

о богумилима као босанској јеретичкој куги, како су ту појаву називали њени огорчени противници правовјерних цркава и владара који су их насилно поново покрштавали, прогонили, чак и истребљивали. Кроз читаву ову збирку, укључујући и биљешке о појединим пјесмама на крају књиге, провиди се један посебан и самосвојан, трагичан свијет чији су знакови постојања посијани и брижљиво његовани у свим њеним аспектима и на свим плановима. Сви ти знакови, међутим, колико год на једној страни илуструју, за многе неувјерљива, убјеђења и схватања Мака Диздара о загонетном феномену Цркве босанске и њеним припадницима, крстјанима, на другој страни, у структурној организацији пјесме и снажној лирској сугестији која се управо таквом организацијом постиже, налазе пуну оправданост и легитимност. Једноставно речено, теорија о босанским патаренима коју је Диздар заговарао, може неке бити неприхватљива с научног или културног становишта, али у његовој поезији, у складу с начелима пјесничког стварања, она се разлаже, губи на кохерентности и тек се у најудаљенијим одјецима наговјештава као идеолошка конструкција која не угрожава аутентичност пјесничког доживљаја. У једном аспект, истина иманентно и ненаметљиво, постепено се пробија слика овог свијета, чија се значења протежу и изван пјесничког текста и стварају учинак који код неких читалаца не би могао бити прихваћен без резерви. То је слика једног интимног идентитетског саживљавања и саучествовања с припадницима прогањане Цркве босанске. Ту своју пјесничку визију, коју је настојао да поткријепи и на други, објективнији начин, пјесник управо „скидао“ са стећака доживљавајући их као култна „мјеста памћења“ тога свијета, којима се он оглашава, легитимише и послје више вијекова израћа из тмине времена са одређеним у овом случају пожељним порукама о своме идентитету. Укратко, Диздар најбитније споменике средњовјековне босанске сепулкултуре сматра првенствено надгробним споменицима припадника Цркве босанске и то паралелно артикулише снажном лирском сугестијом у поезији, а потом и у својим истраживачким радовима.³⁰

30 Питање „власништва“ над стећцима треба, можда, сагледати и у свјетлу најновијих информација о њиховој кандидатури за упис на Листу свјетске баштине UNESCO-а. У вези с тим, 2. новембра 2008. у Сарајеву су министри културе Србије, БиХ, Црне Горе и Хрватске потписали писмо о намјерама. Црногорски министар Бранислав Мићуновић тим поводом „истакао је да су средњовековни

Да видимо, прво, што је за нас овдје најважније, како то чини на пјесничком плану, у овој збирци. Кад се читају ове пјесме, саме по себи и у контексту илустрација Хамида Луковца, међу којима доминирају мотиви са стећака, снажна пјесничка инспирација умјетношћу ових надгробних споменика читаоцу се првенствено препоручује проживљеном, на неки начин и очекиваном мишљу о пролазности и релативности живота, коју изазива свако креативно сучељавање с дубином времена и загонетним феноменима прошлости. Истовремено, уочава се и пјесникова изразита способност да ту пространу мисао често успијева исказати крајње скученим језичким исказом, који је саобразан шкртим, редуцираним, у камену тешко уклесаним записима – порукама које „камени спавач“ у виду текста, симбола и типичних орнаменталних шара, шаље из свога далеког затамњеног доба у наше вријеме. Путујући из дубине времена те поруке се непримјетно преображавају и добијају универзална значења у пуној мјери актуелна и за савременог човјека. Тако та порука постаје двосмјерна и првенствено се доживљава као саображавање људских искустава из прошлости с питањима која себи поставља човјек садашњости, која се из те перспективе указују увијек као иста, неизвјесна и загонетна судбина човјековог мјеста под сунцем.

Иза такве перспективе питање ко је тај „камени спавач“ постаје сасвим ирелевантно.

Коментарима на крају збирке, међутим, даје се својеврсна историјска и културна, а у коначној изведби и национална идентификација „каменог спавача“, која, одмах ваља истаћи, ни у једном тренутку нема надређени положај у односу на пјеснички текст, него се јавља ненаметљиво и из другог плана. Њоме се, ипак, активира и један сасвим нови, веома битан значењски слој ове поезије којим она изузетно плодотворно комуницира са универзалним културно-цивилизацијским искуствима и спознајама актуелним и примјењивим у свим временима, а посебно у времену када се збирка појавила. Ишчитавање напомена и тумачења мање познатих појмова и ријечи на крају збирке, наиме, сасвим поуздано даје одговор на питање ко заправо лежи

стећци колико мистериозна и фасцинантна спона ових простора, толико и поетична прича о заједничкој прошлости“ („Стећци за листу UNESCO-а“, SEE CULT Портал за културу југоисточне Европе, <http://www.seecult.org/vest/stecci-za-listu-unesco>).

у вјечности таме испод стећака и одатле покушава да се огласи. То су крстјани, припадници Цркве босанске, који су за живота прогоњени због свога јеретичког учења. А управо из тога прогоничког и страдачког статуса израста у овој поезији поменути посебни значењски слој збирке. Тако се читава ова збирка, и композицијом и мотивима, и њиховом лирском објективацијом организује и усмјерава на трагику и херојство јеретичког, страдачког побуњеничког духовног става и искуства који се не доживљавају као пораз и понижење него као морални тријумф и сатисфакција. Јер, судбина „каменог спавача“ није трагична (као што је трагична судбина сваког људског створа), због тога што се оглашава отуд одакле никоме нема повратка, као што на први поглед изгледа, него првенствено због тога што је одређен судбином и проклетством прогона о коме свједочи и с другог свијета, прогона који већ и тиме што долази из вјечности постаје универзалан и свевремен. У којој мјери је пјесник инсистирао управо на тој поруци која, можда још једном треба поновити, има универзалан и свевремен значај, свједочи и чињеница да је у другом, допуњеном издању збирке из 1970, управо ту њену димензију покушао још више истаћи и потцртати. То ефектно постиже на тај начин што у композицију збирке уводи статус уводне и изводне пјесме из којих „камени спавач“ изравно комуницира са својим прогонитељем, који је и сâм у паници и осјећа се немоћним јер не може да схвати и пробије опну смисла другог и другачијег људског става. То сасвим јасно уочавамо већ у првим стиховима уводне пјесме „Путеви“:

Ти си наканио да мене нема и под сваку цијену
Идеш према мени и у јуришу
Смијући се и плачући
Пред собом
Све чистиш
И ништиш.

Почетни стихови и у изводној пјесми „Порука“ такође се заснивају на истој интонацији:

Доћи ћеш једног дана на челу оклопника са сјевера
И срушити до темеља мој град
Блажен у себи велећи

Уништен је он сад
И уништена је
Невјерна
Његова
Вјера.

Сами по себи ови стихови, и ове пјесме у цјелини, као и друге пјесме у збирци, зраче снажном лирском сугестијом о суровости и безобзирности прогона онога што није своје, али и о немоћи и релативности сваког зла којим се из дубоке временске перспективе, остварене посредством стећака, истовремено сугерише и изједначеност прогонитеља и прогнанника. Стихови у којима прогонитељ помиње *невјерну вјеру* прогоњенога, могу се схватити као очекивана метафора којом се пјеснички именује оно што је друго и другачије (данас то именујемо као алтеритет или другост), и као такви у пјесми сасвим добро функционишу. Међутим, када се узму у обзир напомене на крају збирке у којима се пјеснички текст локализује на прогоњене крстјане Цркве босанске у средњовјековној Босни који припадају *невјерној вјери*, онда ти стихови добијају и другачији смисао и значење. Поставља се питање: зашто је пјеснику било потребно да сасвим јасну и функционалну метафору исказану синтагмом *невјерна вјера* додатно локализује и објашњава конкретном историјском чињеницом о богумилској, јеретичкој вјери Цркве босанске? При томе треба имати на уму и чињеницу да је у упутама и објашњењима о тој појави на крају књиге аутор неријетко посезао и за нефункционалним и у основи непотребним, „ученим“ и у конкретном случају неупотребљивим чињеницама и подацима, као што су позивања на „стручне“ религиозне списе, научне расправе и слично који су недоступни читаоцу. Стиче се утисак да су та објашњења заправо мање била мотивисана потпунијим доживљавањем и разумијевањем неке пјесме, јер је оно и без тога било сасвим потпуно, а да је пјеснику у ствари више било стало до тога да тиме утврди историјски идентитет каменог спаваца, тј. да покаже како су испод стећака, као најзначајнијих средњовјековних босанских надгробних споменика, сахрањени припадници Цркве босанске, те да се и умјетност стећака природно посредним или непосредним путем адресира на њих.

У вези с тим, интересантно је поменути и пјесму „Хижа у Милама“, узбудљиву и дубоко проосјећану пјесму о дједовом

отвореном дому као универзалном уточишту доброте за све и свакога ко је по нечему самосвојан и другачији, која неодољиво подсјећа на пјесме из збирке *Тражим ѿмиловање* Д. Максимовић. Ту су се у идеалном споју наша два архетипска обрасца о људској доброту и саосјећању, архетип о доброту дједа (коме асоцијација није отишла на Ђошићевог дједа Раду!?), који ваљда не треба објашњавати, и архетип о отвореном људском дому под чијим кровом има мјеста за свакога. Као таква, ова пјесма се, подразумијевајући средњовјековни амбијент и специфичан језик којим је испјевана читава збирка, у потпуности може читати и доживљавати без икакве накнадне апликације која долази из напомена скраја збирке. Могло би се чак рећи да се овим упутама један од тих архетипова практично и суспендује из могућег доживљаја пјесме. Јер, овдје се, видимо из напомена, заправо и не ради о „правом“ дједу и доброту којом он зрачи на све око себе, него о појму „велики дјед“, како се називао главни челник Цркве босанске! Читајући ову пјесму у том кључу ми на неки начин остајемо прикраћени за оно благотворно, хумано значење дједовске доброте и његовог отвореног дома које ће доживјети читалац који се није испомагао пјесниковим напоменама. Чини се да је и пјесник тога био свјестан, па је у коначној верзији уклонио и онај једини стих (у коме се помињу крстјани) којим би се појам „дједовске куће“ могао везати за свештеничко звање „великог дједа“. У прва два издања збирке ти стихови гласе:

За госте за старце за стројнике и стале крстјане
За све добре људе за све добре Бошњане,

а у трећем из 1973, које би се ипак морало сматрати коначним:

За све све под небом добре људе
и за све добре добре
Бошњане.

У вези с тим је и мјесто на коме се налази та дједова отворена кућа, назначено у наслову пјесме. За доживљај пјесме, ако занемаримо напомене на крају, то мјесто је потпуно небитно. Али, када из напомена сазнамо да су Миле „сједиште великог дједа босанске цркве“ и да је „дједовска хижа (је) вриједила као сигурно уточиште (*ius asili*) за све оне који су прогоњени ту

затражили заштиту“, читав тај доживљај се локализује и сужава. Пјесник је, инспирисан једном наводно историјском чињеницом којој даје повјерење, о томе написао пјесму која се сликовитошћу и сугестивношћу, поготово у својој коначној верзији, одвојила и осамосталила од свога инспиративног извора, али је скрећући пажњу на тај извор, пјесник на неки начин створио услове за ограничење и сужавање њене потпуне рецепције. На другој страни, међутим, постигнуто је нешто друго до чега је пјеснику очито било стало: обogaћена податком из напомена, пјесма својим повратним дејством сугерише представу о „добрим Бошњанима“ која се метафорично исказује отвореном кућом великог дједа босанске цркве, а што се све укупно адекватно уклапа не само у пјесниково укупно виђење богумилског феномена на начин како је напријед назначено, него и у његово схватање идентитетске припадности стећака.

2.

Диздар се, иначе, доста бавио проучавањем средњовјековног босанског културног наслеђа, а резултат тих истраживања објавио је пар година након првог издања *Каменої сѣавача* у књизи *Сѣари босански ѿексѿови* (1969), која је касније такође имала више издања. У предговору тој књизи, на једном мјесту каже се и ово: „Потврђено је да су поред властела и властелинчића и осталих житеља под стећцима покопани патарени разног ранга и хијерархије Цркве босанске, као што су дједови, гости, стројници, те остали крстјани и крстјанице и обични вјерници познати као *мрсни људи*. То не искључује могућност да под стећцима не леже и припадници других религија, нарочито под оним надгробњацима гдје су покопани бивши патарени, што прихватише послје пропасти Босне друге религије, посебно ислам.“³¹ Тако су се, каже Диздар, извјесни иконографски мотиви и симболи са стећака једно вријеме „задржали на надгробњацима католика и православних који су некада припадали патаренској сљедби, да убрзо препусте мјесто правовјерним облицима обиљежавања мртвих“.³² Очито је да Диздар и

31 Мак Диздар, *Сѣари босански ѿексѿови*, Свјетлост, Сарајево, 1990, стр. 30.

32 *Исѿо*, стр. 29.

на плану научног проучавања феномена стећака и на пјесничком плану држи да су то првенствено споменици припадника Цркве босанске, а да су хришћани (православни) и кршћани (католици) испод њих сахрањивани више спорадично, и то опет много чешће у случајевима када се ради о крстјанима који су милом или силом морали да пређу у правовјерну вјеру. Из тога произилази да су аутентични, правовјерни православци и католици који су, без дилема, у то вријеме живјели заједно са патаренима, надгробне споменике у виду стећака себи градили тек повремено. Код таквог схватања ствари не наговјештава се одговор на питање какви су били њихови аутентични надгробни споменици изван контекста „патаренске слeдбе“ и зашто нису успјели да се одупру зубу времена на исти начин као и стећци. И како то да није сачувано ништа од сакралних објеката у којима су припадници ове вјере обављали своје обреде, а да су се на другој страни сачували толики надгробни споменици који су очито у вези са обредима сахране и чувања успомене на умрле који су обично у непосредној близини молидбених објеката и дио укупне сакралне архитектуре? Обично се каже да једно од основних обиљежја њиховог вјеровања јесте управо то да су правовјерну црквену хијерархију и обредне вјерске објекте и друге институционалне форме правовјерног хришћанства држали као неку врсту препреке и „сметње на везама“ у директној комуникацији вјерника с божанством. Зашто су онда правили изузетак када су у питању камени надгробни споменици с којих неки тумачи ишчитавају управо „ексклузивне“ знаке и поруке баш њихове вјере (сунчани стуб, полумјесец, розете, и сл.)?

Има много оваквих и њима сличних питања у вези са Црквом босанском. На њих је одговарано различито, али би се тешко могло рећи да је било шта од тога до краја објашњено до мјере да би било општеприхваћено. Чини се, ипак, сасвим извјесним да су у том времену од неколико вијекова, колико можемо да пратимо трагове ове „ревизионистичке“ хришћанске цркве, не само у Босни него и на ширем подручју, на том истом простору снажно присутне и двије правовјерне цркве, православна и католичка. О присутности и снази тих цркава свједочи и значајан број црквених и државних списа. Претпоставке о омјеру броја вјерника и укупне снаге и утицаја сваке од ове три цркве у средњовјековној Босни, тешко би било доказати, али се претпоставка да би било која од њих могла бити потпуно доминантна, ипак чини доста извјесном.

Зашто је онда Мак Диздар, судећи бар по начину како је тумачио и доживљавао културу надгробних споменика, толики значај давао управо Цркви босанској сматрајући да су стећци првенствено баштина вјерника те цркве? Је ли у питању његово индивидуално убјеђење до кога је дошао проучавајући ову грађу или је, можда, у питању један шири склоп околности и контекст („друштвена нарудба“) који је на неки начин природно „изнудио“ и обликовао овакву Диздареву, културну интелектуалну и стваралачку позицију? Или је у питању све ово скупа?

У тражењу одговора на ово питање, значајну помоћ могла би да нам пружи његова поменута књига *О сѣарим босанским ѿексѿовима* за коју смо рекли да се појавила непосредно послје *Каменој сѣавачи* и да је нека врста научне потпоре за ову збирку, као што је и збирка на један сасвим другачији, изузетно сугестиван начин, била потпора за његове научне спознаје. У предговору овој књизи Диздар успијева да на једном мјесту сабере и повеже све важније чињенице које би ишле у прилог једној цјеловитој и самоодрживој слици о средњовјековној босанској културној баштини. У том настојању неке појаве, догађаје и чињенице, природно нешто више извлачи на свјетло дана и даје им мјесто и значење којим би се та замишљена слика што боље поткријепила. Сасвим је разумљиво што већи акценат ставља и у први план истиче оне одлике ове баштине којима се она разликује од српског и хрватског средњовјековног културног наслеђа, при чему му очито у том напору више „бриге“ задаје српска средњовјековна традиција која се с великим тешкоћама може разлучити од босанске. С обзиром на то да је писмо (ћирилица) један од најочљивијих знакова укупне заједничке ћирилометодијевске мисије, од које почиње писменост и књижевност на овим просторима, у нашим приликама, на које није имун ни Диздар, настоје се уочити неке специфичности и карактеристике тога писма и скреће се пажња на другачије име које му дају локални интелектуални кругови, како би се на основу тих разлика могао идентификовати, заокружити и адекватно обликовати сопствени културни и књижевни простор. Тим методом и Диздар ненаметљиво покушава релативизовати кључно и доминантно мјесто које ћирилица има и у босанској средњовјековној писмености и књижевности, а та релативизација постиже се и извјесним пре-наглашавањем глаголице, која се тако указује као објективна чињеница на основу које се босанско писано културно наслеђе

разликује од српског. Нешто као: јесте да је ћирилица више заступљена у сачуваним документима, али је зато глаголица на овом простору старија и налази се у предлошку неких ћириличних рукописа, а уз то је у српској традицији и нема, па се и на основу тога може говорити о успостављању дистанце за којом се трага. Чињеница да је глаголица, опет, присутна и у Далмацији, лакше се „подноси“ јер има неких других елемената (латинитет) помоћу којих се дистанца према хрватском средњовјековном културном наслеђу много лакше успоставља него према српском. О начину како се цјеловитост средњовјековне босанске традиције обазриво покушава што више употпунити, свједочи и чињеница како Диздар у ту традицију интегрише Мирослављево јеванђеље: „Мирослављево еванђеље писано је негдје у Хуму, за кнеза Мирослава, али има мишљења да је овај прекрасно опремљени рукопис настао можда на двору Кулина бана, који је по својој сестри сродник Мирослављев.“³³ Из разлога опортунизма, карактеристичног за то вријеме, било је „незгодно“ рећи да би се и Мирослављево јеванђеље,³⁴ које слови као најљепши ћирилски споменик српске средњовјековне традиције, с обзиром на то да је писано у Хуму,³⁵ могло третирати и као босански споменик, па му аутор зато те атрибуте покушава обезбиједити преко родбинских веза Кулина бана, кога нико, бар у то вријеме, није имао храбрости „помицати из Босне“. Треба имати на уму да је средњовјековно културно наслеђе на Словенском Југу веома јединствено и да је његова „подјела“ заправо почела тек из перспективе „националистичког“ 19. вијека: у потрази за сопственим коријенима сви су спуштали своје сонде идентитета до тога заједничког великог и разгранатог коријена, настојећи да га у што већој мјери идентификују као почетак и основу свога националног стабла, при чему је сасвим разумљиво да су се различите националне заједнице неријетко хватале за исте дијелове тога коријена. Мирослављево јеванђеље, као што се зна, настало је по наруџбини захумског кнеза Мирослава, брата Стефана

33 *Исшо*, стр. 15.

34 Године 2005. Мирослављево јеванђеље је уписано у регистар програма Уједињених нација, названог Меморија света.

35 Оваје иначе треба имати на уму сложеност и варљивост критеријума по којима се одређује идентитет појединих културнокњижевних појава. У овом случају се „преклапају“ атрибуту Хума као историјски српске земље, Босне која није обухватала Хум, и Босне и Херцеговине у оквиру које су ове земље касније обједињене.

Немање, за потребе Цркве Светог Петра и Павла у Бијелом Пољу на Лиму, а написала су га уставном ћирилицом око 1192. двојица дијака, од којих се један сигурно звао Глигорије. У истом контексту, уз Мирослављево јеванђеље интересно би било поменути и још два слична рукописа из средњег вијека који се такође на неки начин тичу Босне и на свој начин су виђени у континуитету појединачних националних књижевно-културних токова на овом простору. То су Хвалов зборник и Хрвојев мисал. Хвалов зборник, ћирилични рукопис (неки ће рећи да је писан старом босанском ћирилицом, босанчицом) писао је 1404. године Хвал крстјанин за Хрвоја Вукчића Хрватинића, „херцага сплитскога и кнеза Доњих крајева и многих других земаља“. Хрвојев мисал, писан глаголицом, настао је такође око 1404, по наруџби истог великодостојника, а израдио га је поп глагољаш Бутко за Цркву Св. Миховила у Сплиту. Тешко је рећи које све критеријуме треба узети у обзир када се одлучује којој културно-књижевној традицији ће „припасти“ ови и слични рукописи (ко га је и за кога поручио, којом графијом, гдје и ко га је писао итд.), али се уобичајило становиште да Мирослављево јеванђеље припада српској, а Хрвојев мисал хрватској традицији, док се Хвалов зборник третира као босански средњовјековни рукопис, и свако искакање из ове „подјеле“ сматра се на неки начин експесним. Наравно, ту се губи из вида вишеслојност и вишевалентност неких културно-књижевних појава и чињеница које се на било који начин срећу у контексту средњовјековне босанске културне традиције, а које истовремено имају природно, често и кључно мјесто у континуитету одвојених, појединачних националних књижевно-културних токова.

Диздар је с нужном мјером опреза, онолико колико је у томе тренутку било могуће, а није спорно да је желио и више (Хрвојев мисал је поменуо у вези са мјестом глаголице на подручју БиХ) релативно успјешно представио средњовјековну босанску књижевнокултурну традицију као посебну цјелину укупног јужнословенског културног наслеђа. Не би се могло рећи да је више него други претјерано истицао и појачавао релативне границе којима би се у много чему слична и једиствена средњовјековна културна баштина касније парцијализовала и дијелила по државно-националним критеријумима. Уосталом, средњовјековна босанска држава је стварно постојала, постојала је и Црква босанска, па је сасвим разумљиво да су постојали и

босански средњовјековни културни споменици који се односе на ту државу и на ту цркву. На сличан начин у томе заједничком средњовјековном простору, понављамо, и сви други су покушавали пронаћи и утемељити коријене свог културног идентитета, неријетко се међусобно сударајући, мијешајући и супротстављајући једни другима. Ријеч је очито о налогу једног времена који су с мање или више објективности, мјере и успјеха, испуњавали и многи други, често с мање обзира или напосто без икаквих скрупула. Диздар заслужује посебну пажњу јер је стицајем околности, његова збирка пјесама *Камени сјавац* тада одиграла изузетно важну улогу у афирмацији укупног босанског идентитета, а посебно је допринијела стицању самопоуздања и сопствене националне свијести Муслимана. По томе је та збирка, касније ојачана и збирком *Модра ријека*, знатно превазилазила пјесникове намјере и било чија очекивања.

3.

Тадашње прилике су таквој ситуацији на сваки начин ишле наруку. То је вријеме све већег појачавања државних атрибута република и покрајина који су подупирани на свим плановима и за којим се трагало у свим областима, укључујући и културу и умјетност. Тај процес посебно је био примјетљив у Босни и Херцеговини, а сасвим је природно што је у оквиру свега тога био појачан интерес и за прошлост Босне. То је здружено поддржавала и помагала тадашња државно-партијска и културна елита. Тако је дошло и до снажног интереса за средњовјековну босанску државу и културу, гдје се трагало за темељима и коријенима савремене босанскохерцеговачке државности и културе. Разумљиво је што су за све то били више заинтересовани и у томе предњачили Муслимани јер су они највише судбински били везани за Босну, док су Срби и Хрвати уживали и неку врсту додатног националног, културног, политичког и државног покровитељства у Србији и Хрватској гдје су, не напуштајући своју пуну државну и културну партиципацију у БиХ, психолошки, али и фактички, имали неку врсту заштите своје матице.

Читав тај процес природно је водио према замишљеним, али понекад и фактичким, често вјештачким разграничењима историјског насљеђа и културне баштине по републичкој

припадности, при чему су долазиле у питање и неке неспорне универзалне категорије које се тичу државно-националног и културно-књижевног континуитета међусобно помијешаних народа на овом простору. Због тога су се томе процесу на разне начине одуширали Срби и Хрвати у Босни и Херцеговини и изван ње, док су ентузијазам да се БиХ и у државном и културно-историјском, и у сваком другом погледу, што више оформи као компактна цјелина у већој мјери показивали Муслимани. До посебног интереса Муслимана за средњовјековну државност и културу Босне дошло је, дакле, првенствено у оквиру општег настојања за потврђивањем босанскохерцеговачке државности, од које су спонтано очекивали потпору, сигурност и уточиште, али с обзиром на то да су од шездесетих година постали већински народ, и неку врсту приоритета да не кажемо доминације у БиХ.

Отпор против готово сваког вида босанскохерцеговачке посебности, самосвојности и аутентичности, посебно оне која се односила на културну, књижевну и укупну духовну аутономију Босне која је као званична државно-партијска политичка линија умногоме тим средствима и наметана, предводили су опозиционо настројени београдски интелектуални кругови, мотивисани страхом и ставом да се босански државно-регионални културни идентитет развија на штету националног српског (па и хрватског) идентитета, нарушавајући његов континуитет с матичном културом. За тај опрез и отпор било је и разлога, па су у вези с тим букнуле, свакако непотребне, неке културно-књижевне афере, истина без неких већих посљедица по било кога. Протагонисти отпора против такве политике, међутим, остајући трајно досљедни и упорни у својим настојањима, често су губили из вида процес „смиривања тла“ послије таквих афера и релаксацију до које је постепено долазило у гледању на антагонистичко схватање државно-републичког и националног критеријума у књижевности и култури, а послије чега је све више хватао коријана схватање о вишевалентној (двојној, па и тројној) књижевној припадности. По томе схватању припадност корпусу бх књижевности, како год га схватали,³⁶ не искључује припадност националној (српској, хрватској, муслиманској/бошњачкој)

36 Више о томе у овој књизи у тексту „Развој свијести о књижевности Босне и Херцеговине“.

књижевности, као што ни припадност једној националној књижевности не искључује могућност припадања и некој другој (па и трећој) књижевности. Доживљавајући босанскохерцеговачки књижевни интегралizam више као реплику унитарног калајевског национално-језичког концепта из аустроугарског периода (често губећи из вида да је та власт од тога концепта ипак одустала!), а мање као реплику југословенског интегрализма, протагонисти критике званичног, републичког концепта босанскохерцеговачке културне и књижевне стварности у вријеме социјалистичке Југославије обично су истицали да тај концепт доприноси дезинтеграцији укупног српског књижевног простора, а занемаривали отвореност српске књижевне традиције и њен допринос повезивању, прожимању и обједињавању босанскохерцеговачких и југословенских књижевних процеса у посљедњих сто педесет година, које је значајно доприносило обогаћивању српске књижевности и ширењу укупног српског књижевног простора,³⁷ на основу чега је српска књижевност знатно више „добила“ него „губила“. Настојање да се у укупни српски идентитет и јединствен српски књижевни простор интегрише и културно-књижевно наслеђе настало у Босни и Херцеговини ишло је, дакле, линијом негације *босанских* атрибута тога наслеђа и препознавањем његових иманентних српских обиљежја, иако се то двоје у суштини ни у чему не искључују. Уочавање континуитета и специфичних обиљежја културног и књижевног стваралаштва, насталог на простору БиХ, обично се доживљавало као чин којим се нарушава и угрожава континуитет укупног српског културног и књижевног простора. При томе се губи из вида да окосницу континуитета књижевности у БиХ, још од средњег вијека, чини углавном српска књижевна традиција зато што је, за разлику од других традиција, трајно остала на линији изворног, почетног народносног концепта књижевности и писмености. Све то говори о разноврсности, богатству, дometу и утицају свеукупне српске националне свијести, културе и књижевности, чија се способност узимања од других и давања другима, и то у још већој мјери, управо на том простору показује у најповољнијем свјетлу. Интеграција великог дијела босанскохерцеговачког духовног, културног и књижевног простора са српским остваривала се

37 Искрпније о томе у овој књизи у тексту „Српска наука о књижевности о литерарном стваралаштву Босне и Херцеговине“.

природно и сама по себи, а довођење у опозицију и антагонизам између босанских и српских књижевних (и свих других!) атрибута на томе простору, у основи је ту интеграцију више ометало него што ју је омогућавало, и више је користи донијело Муслиманима, касније Бошњацима, него самим Србима. Свјесно и упорно игнорисање свега што је босанско и његова досљедна замјена српским именом, као тренутан начин дистанцирања од муслиманско-хрватског државног и политичког циља 1991, да без консензуса издвоје БиХ из Југославије и одрже је као самосталну и независну државу, што је за Србе било неприхватљиво, значило је неопрезно препуштање свих босанских атрибута Муслиманима којима је то дошло као дар с неба. То се најбоље види управо из далекосежности њиховог новог самопрокламованог бошњачког националног имена, али и на друге начине.

У процесу потраге за афирмацијом савремене босанско-херцеговачке државности у прошлости издвојила се и једна посебна дубока и снажна линија идентификације Муслимана с неким аспектима средњовјековне босанске културе и цивилизације, посебно оног који се односи на Цркву босанску, богумиле и стећке. То, наравно, не би изазивало неке посебне дилеме под условом да је умјетност стећака, као највећи фрагмент укупне босанске средњовјековне културне баштине, било могуће строго и досљедно одржати у насљедном реду с мутном и немуштом традицијом Цркве босанске и као такву је изоловати од континуитета културно-књижевне традиције генерисане из свих других извора, а првенствено из традиције источне, православне и западе, католичке цркве. Али то очито није могуће.

СТИЦАЊУ националног идентитета Муслимана/Бошњака више је доприносило њихово стварање дистанце према Србима и Хрватима, него истицање неких сопствених националних атрибута, поготово не оних које су стекли процесом исламизације до које је дошло после турске окупације читавог овог простора, која је вишеструко и вишеслојно била обиљежена негативним предзнаком. Саживљавање са страдањима крстјана и Цркве босанске, показало се као веома погодна форма за ту дистанцу јер су католичка и православна црква имале изразито негативан и милитантан однос према босанској „јеретичкој кући“. У вези с тим, сасвим је разумљиво да ни касније генерације, одгојене у духу западне и источне цркве, све до 19. вијека, нису показивале већи интерес за било шта што се односи на босанске

крстјане који су тако практично били препуштени забору и умногоме остали заборављени. На исти начин, у току читавог периода османске власти у Босни, интерес за богумиле нису показивали ни Турци, односно босански Муслимани, јер је посредима сасвим неприхватљива хришћанска религија и цивилизација, која им је била страна у било којој верзији, па и у овој „ревизионистичкој“. То не значи да међу босанским Муслиманима /Бошњацима није било снажног босанског патриотизма, али је он, уз припадност исламској вјери, био мотивисан и вишевековном укоријењеношћу у Босни као сопственом животном простору, наравно у саставу моћног Османског царства.

Тек у 19. вијеку Муслимани/Бошњаци су, као и сви други, и у средњовјековној култури и цивилизацији Босне почели да трагају за знацима сопственог идентитета, којим би се разликовали од Срба и Хрвата. То је нарочито дошло до изражаја читав вијек касније, шездесетих година 20. вијека, у вријеме када су, у складу с тадашњим југословенским приликама које су ишле на руку више маргиналним и угроженим друштвеним групама, укључујући и мање националне заједнице, интензивније почели да трагају за својим коријенима. Уочавајући да вриједности стечене у процесу исламизације, на основу којих су се већ били издвојили као посебна људска заједница, нису довољне да би се створио сопствени национални идентитет који би у пуној мјери био укоријењен у вријеме и простор из кога су изникли и за који су судбински вијековима били везани, они су се, дакле, окренули прошлости. То је, на неки начин, истовремено значило неку врсту дистанце и према процесу исламизације на основу кога су постали то што су били.

Из таквих околности израсла је и збирка *Камени сјавац* Мака Диздара. Те околности условиле су и његов однос према стећцима и Цркви босанској, а само у таквом контексту била је могућа и њена изванредна рецепција међу муслиманском читалачком публиком.

4.

Разумљиво је, онда, што је и рецепција те збирке често била у функцији настојања да се у прошлости покушају наћи неки иманентни културни садржаји којима би се босанскохерцеговачка државност што боље утемељила. У том погледу посебно је

интересантан случај чувеног и непотребно извиканог и проскрибованог филозофског есеја Мухамеда Филиповића под насловом „Босански дух у књижевности – шта је то“, објављеног на уводном мјесту мартовског броја сарајевског часописа *Живой* 1967, чији је главни и одговорни уредник тада био управо Мак Диздар. Већ и из наслова се види да је ријеч о крупном, суштинском питању књижевног стваралаштва у БиХ, које се поставља баш у вези са овом Диздаревом збирком, што је назначено и у поднаслову текста „Покушај истраживања поводом збирке поезије Мака Диздара *Камени сјавач*“. Иако је тај текст у своје вријеме доживио жестоке критике и био третиран као нека врста муслиманско-бошњачког националистичког програма, а тако се изван муслиманско-бошњачких кругова третира и данас, пажљивом читаоцу и тада није било тешко уочити да се ради о заводљивој и провокативној есејистичкој филозофској конструкцији која се ни са које стране није могла одржати и бранити. И тада је свакоме могло бити јасно да је у питању једно помало експресно, необавезно, мада не баш безазлено, импресионистичко „филозофирање“, без упоришта у важећим књижевнотеоријским и књижевноисторијским чињеницама и у колико-толико прихватаљивој научној методологији. Усталом, од филозофа по вокацији и по образовању који је био познат као интелектуални *enfant terrible* јавног, културног и политичког живота тадашњег Сарајева, нешто више се објективно није ни могло очекивати.

Већ и сам жанр овог текста – есеј, уз то филозофски, унапријед подразумијева слободније, више субјективне опсервације, и очито је изабран као најпогодније средство да се каже нешто што није примјерено, а не би могло проћи на другачији, у науци о књижевности уобичајен и легитиман начин. У вези с тим је и чињеница да аутор у овој расправи прибјегава извјесној терминолошкој редукцији: користећи једино и досљедно само појмове *Босна*, *босанска књижевност*, *босански њисци*, *босанска њоезија* итд., он очито покушава да и новоустановљеном појму „босански дух“ прибави веће изгледе на легитимитет. Ово „фамилијарно“ терминолошко именовање књижевности Босне и Херцеговине (атрибуирање књижевног стваралаштва у БиХ није нимало безазлено питање!), које се практикује више у колоквијалној него у научној употреби, очито је срачунато на потпунију проходност и психолошку оправданост појма који се жели промовисати као кључна одредница укупног културног, књижевног, па и политичког и

државног идентитета Босне и Херцеговине. И појам „босански дух“ који је, најједноставније речено, требало да подразумева скуп одредница тога идентитета, првенствено је филозофска категорија, и више је примјерен мање обавезном разговору него терминологији релевантне научне расправе, утемељене на конкретној књижевној грађи. На тај начин су, као што видимо, и на појмовном плану створени услови за слободне импровизације и домишљања о тако значајној теми, што је у читавом тексту у великој мјери и дошло до изражаја.

Једна од основних идеја оваквог начина размишљања усмјерена је на то да се у садржају босанскохерцеговачког идентитета неутралишу вијековима стваране и јасно обликоване појединачне националне културно-књижевне и духовне особености људских заједница које су ту живјеле и тако оствари повратак на замишљени или, боље речено, измишљени, почетни јединствен колосијек заједничког босанског идентитета. Треба одмах рећи да се овдје првенствено мисли на укупни духовни живот и континуитет српске, али и хрватске културе и књижевности, који су, према аутору, били кобни и пресудни дезинтеграциони фактори јединственог босанског идентитета, док муслиманска култура и традиција, дубоко утемељена и судбински везана за Босну (као да ове прве двије нису!), будући још ненационализована (муслиманска/бошњачка нација у том тренутку још није била „призната“ и легализована), сама по себи природно и није могла учествовати у тој дезинтеграцији, него јој се опирала и била њен гарант. За нас је овдје посебно значајно да се ова приручна, идеалистичка теорија о постојећим сепаратним националним идентитетима у БиХ као чиниоцима разградње неког наводно јединственог босанског идентитета, упадљиво доводи у везу, чак и изводи из укупне поруке збирке *Камени сјава* Мака Диздара.

Како су носиоци идентитета живи људи и њихове заједнице са сопственом вишевијековном традицијом, требало је пронаћи неку чаробну формулу којом би се давно завршени процеси формирања националне свијести и појединачних токова културно-књижевне традиције на подручју Босне вратили уназад, на ону замишљену тачку од које наводни заједнички идентитетски садржај почиње да се раслојава на сепаратне националне идентитете. И ту се упомоћ призивају на свој начин схваћени и третиран појмовно-категоријални инструменти. Тако се тачка на којој почиње раслојавање јединственог босанског идентитета смјешта у подручје

дистинкције између категорија *народ* и *нација*, при чему се појму *народ* даје универзалнији и општији карактер, док се *нација* јавља као неки вид редукционизма тога општег садржаја. „Наш народни дух се тако губи у националном духу, који је дефиниран националним језиком и националном литературом, а испољава се у националној повијести“, ³⁸ каже аутор, покушавајући истовремено да врати прави значај појму јединственог народног духа: „На изглед парцијалан и подијељен, повијесни се дух босанског народа почиње читовати као реална основа заједнице једног народа и више нација.“ ³⁹ Изворни, прави „босански дух“, као језгро и темељ босанског идентитета, подразумејева отклон од националног карактера књижевности. Управо ту претпоставку, према Филиповићу, у правом смислу испуњава збирка *Камени спавач* Мака Диздара, која због тога представља „за нашу босанску културу и литературу изванредан догађај“, јер „као босанска, ова поезија је прије свега одређена својим босанским духом и у томе лежи њена главна вриједност са становишта Босне“. ⁴⁰ У том погледу она доноси и извјесну прекретницу на даљем путу развоја књижевности у БиХ: „Са становишта поетског открића Босне и босанског духа, као и са становишта открића поезије у босанској духовној традицији, Диздарево дјело 'Камени спавач' јесте једна врста камена међаша!“, каже Филиповић и додаје: „Од сада Југославија мора на други начин рачунати са босанском литературом, њеном улогом и значењем, тј. она мора рачунати са босанским духом босанске књижевности.“ ⁴¹

Међутим, како појмови народа и нације, упркос теоријским и историјским, односно хронолошким оквирима у које их стављају научне дисциплине које се тим питањима баве, ⁴² стално стоје на граници синонимности, овако јасно и општо повлачење разлике између њих, најчешће, а посебно у овом конкретном случају, очито не оправдава замишљену сврху. Јер, свака примисао да је

38 Мухамед Филиповић, „Босански дух у књижевности – шта је то“, *Живойћ*, бр. 3, 1967, стр. 4.

39 *Исјо*, стр. 6.

40 *Исјо*, стр. 3.

41 *Исјо*, стр. 9.

42 У различитим епохама ова два термина имала су различите улоге и значења. Уобичајена су схватања да је нација заправо народ на нешто већем степену историјског развоја, па се каже да је нација етнички, историјски, политички и културно пробуђен и освијешћен народ који је прожет свијешћу о заједничкој припадности и цјеловитости која се реализује првенствено путем сопствене државе.

прије него што је настала категорија нације постојао неки јединствени заједнички идентитет народа који живи у Босни и Херцеговини, нема никаквог упоришта у реалном стању. За разлику од већине сусједних земаља и крајева, гдје је преовладавао народ истог поријекла, вјере и језика, који је управо на тим темељним вриједностима временом стекао и учврстио сопствену националну свијест, овдје се од самог почетка лако уочавају разлике настале на основу припадности западној и источној цркви које су значајно утицале и на формирање различитих облика националног идентитета. Када се томе дода и паралелно постојање, „ревизионистичке“ хришћанске Цркве босанске, а поготово када се узму у обзир капиталне посљедице исламизације, онда свака прича о постојању јединствене и заједничке идентитетске основе народа у БиХ која се касније раслојила појавом националног идентитета, постаје сасвим излишна.

Уосталом, то се најбоље види у ситуацији када аутор овог есеја покушава да конкретније дефинише садржај појма „босански дух“, односно када настоји да опише неке изворне особине Босне и босанског човјека по којима се он разликује од других и које треба љубоморно чувати и његовати. Треба, каже он, да „упорно чувамо свијест о Босни и оно што Босну чини тако чудном и необичном, да држимо и чувамо босански дух. То је тај тешки, громадни, каменити и горовити дух, великана из скаски, тај спори, уроњени и зароњени у себе затворени дух човјека природе. То је контемплативни дух уроњавања у оно што је било и прошло, у вјечно, иза граница пролазног, у оно са оне стране тешког, несталног и тегобног овоземаљског збивања и збитка. То негирање граница времена и простора као увјета људскости, то вјечно, традиционално и традиционалистичко бивање као човјек, људи који јесу, који су били и који ће бити, све у једном непрекинутом низу. Тај дух шкрте ријечи и уздржаног покрета, шкрте шаре и блиједе боје, лишен богатства и лепршавости, лишен нијанси и колорита, масиван сигуран, сталан, станац, тај суздржани и једва негдје у прикрајку на крају линије, у одсјају боје, на рубу шаре, на крају мисли, на изданицима лозе, са скривеним и прикривеним мјестима, у минијатури, и уопће у невидјелу, чулно разиграни и похотно животни дух, жеља, чежња и нагон.“⁴³

43 Мухамед Филиповић, „Босански дух у књижевности – шта је то“, *Животи*, бр. 3, 1967, стр. 5.

Ваља напоменути да ово и даље није све што, према Мухамеду Филиповићу, одређује Босну и босанског човјека, али је више него довољно да би се могао стећи прави утисак о природи, карактеру, смислу и значењу овог списа, који је сасвим незаслужено, добио статус култног текста! Посебно треба истаћи да у оном дијелу овог есеја у коме је конкретно на самој Диздаревој поезији требало показати њену заснованост на „босанском духу“ и њену еманаацију из тога благотворног духовног извора, Филиповић напушта своју „теоријску“ платформу и том поезијом се бави на један квазиимпресионистички начин, с неочекиваним домишљањима и литеаризацијама које се готово подједнако могу односити на било ког другог пјесника и било чију другу поезију.

Оваквим стилем, односно методом, вођена је расправа и о осталим, успутним питањима, која се покушавају објаснити феноменом „босанског духа“, или на неки начин с њим довести у везу. Тај стил био је, и до дана данашњег остао, очито свјесно одабран, препознатљив и његован манир филозофског мишљења овог аутора, који му, као такав, даје пуну слободу спекулисања и манипулисања појмовима, чињеницама и догађајима најразличитијег поријекла и карактера. То му је, на другој страни, омогућавало успостављање сваковрсних, оригиналних, само њему својствених теорија о Босни и њеном историјском, социјалном, културном и политичком идентитету у којима су, по правилу, кључно мјесто заузимали Муслимани, односно Бошњаци. У вријеме када је овај есеј писан, све су ствари изгледале другачије него данас. Муслимани још нису достигли потпуну свијест о сопственом националном идентитету, али су практично већ веома близу таквог циља, иако тога нису до краја ни свјесни нити отворено и масовно јавно артикулишу неки свој захтјев у томе смјеру. То је и разумљиво јер објективни, општеприхваћени критеријуми формирања посебне нације ни теоријски ни практично им нису ишли на руку, па зато нису у довољној мјери били присутни и истицани ни међу тим свијетом који се, истина, осјећао посебним и самосвојним, а поготово нису могли наићи на подршку и разумијевање осталих националних заједница у БиХ. Напротив, међу њима су наилазили на одлучно и оштро одбијање било какве помисли о томе. Овај есеј је прави примјер лутања и (не)сналажења Муслимана и њихових интелектуалаца тога времена који, артикулишући нараслу грађанску свијест о себи, свој идентитет, колико год то некоме данас изгледало

чудно и невјероватно, виде и настоје да остваре првенствено у оквиру и под покровитељством припадности босанским историјским, државним, културним и другим атрибутима и епитетима, а не у посебном, сопственом националном идентитету. При томе је прича о њиховом укупном статусу, њиховој самосвојности и самосвијести била практично већ доведена до усијања, што је и разумљиво ако се има у виду да су у међувремену постали већински народ у БиХ, доживјели незапамћени просперитет, достигли завидан ниво грађанске свијести и утицаја, не само у БиХ него и у читавој Југославији, што се, нажалост, очито више никад неће поновити!

Муслимани су, прије свега, тежили извјесној ревизији устаљене, у основи тачне, мада често и нападно истицане, а у понечему и неосноване представе о погубним посљедицама дуговјековне османске власти у Босни, а потом су покушавали да на садржај ислама уписан у својој духовној, етнопсихолошкој и културној матрици накалеме своју првобитну народносну, словенску основу, потискујућу притом чињеницу да та основа није пука апстракција, него је дубоко утемељена на култури која је у Босни доминирала прије доласка Турака, а која је првенствено припадала ривалској, хришћанској цивилизацији с којом је исламска цивилизација, поготово на овом терену, стално била у стању антагонизма и анимозитета. То се веома јасно види и у овом Филиповићем тексту у коме се скреће пажња на „слабости сувремене европске историографије“ која не уважава „чињеницу да се исламска традиција нарочито асимилирала у Босни, не толико притиском и снагом освајача, колико средствима и посредовањем духовног сродства“. За добронамјерне и просвијећене људе у БиХ тога времена, очито није било спорно да је у спрези оријенталне културе и цивилизације са затеченим, локалним босанским, првенствено хришћанским културно-цивилизацијским моделом долазило и до подстицајних и плодотворних међусобних утицаја и прожимања која су давала нови квалитет и арому идентитету босанског човјека. Међутим, овакав начин давања алибија дуговјековној османској мисији у Босни, којим се умањује и ублажује њен насилни, туђински и освајачки карактер, а истиче неко неидентификовано, апстрактно духовно сродство у идентитету турских освајача и поробљене хришћанске раје, неоспорно је морало да иритира научну и културну јавност и узнемирава обичне људе, првенствено оне изван муслиманске

средине, што не значи да је без великих резерви примано и међу свим Муслиманима. Сасвим је наивна и провидна и ауторова национално-романтичарска замисао о начину и околностима у којима је дошло до поменутог посредовања путем „духовног сродства“: „Пуританизам и секуларизам ислама, отсуство изграђене цркве и црквене хијерархије, отсуство развијене догматике и теологије, одговарало је већ створеним карактеристикама босанског погледа, начина мишљења и уопће духа, па је његова асимилација у Босни била највећа, најтрајнија и претстављала је, са становишта наше људске културе, значајан допринос њеном богатству. Од других муслимана босански се муслимани и босански ислам знатно разликују. Њихов ислам је стољен са елементима народне традиције наше босанске и уопће словенске провенијенције.“⁴⁴ Према Филиповићу, дакле, „босански дух“ практично подразумева и неки посебан, „босански ислам“!

Није, наравно, ни тада било никаква новост да су Муслимани у дуготрајном процесу исламизације задржали неке значајне слојеве свога почетног народног идентитета и да су од доласка аустроугарске власти крајем 19. вијека, а поготово у периоду просвијећеног, атеистичког периода Титове Југославије, свој идентитет умногоме већ преутемелили са садржаја претежно вјерског поријекла које су усвојили исламизацијом на оне који су били засновани на њиховом изворном народном поријеклу, све више се приближавајући свјетовним, модерним западноевропским узорима живота, као и сви други грађани те земље. Али је, зато, била велика новост да се та нова црта сопственог идентитета тумачи духовном сродношћу са исламом, који се овдје сагледава у некој својој посебној, „босанској“ верзији. Очекивало би се да се у оваквим приликама у већој мјери уочава и афирмише виталност почетног народног идентитета муслиманског становништва у БиХ које је те своје особености задржало упркос процесу исламизације, а овдје се заправо за очување првобитних особина сопственог идентитета, приписује заслуга и одаје признање некој питомости и благотворности „босанског ислама“. Међутим, све то није толико важно колико чињеница да се ово што Филиповић говори не односи само на идентитет Муслимана него свих људи у Босни, чиме се овако идеалистички оцртана, безазлена улога ислама, исламизације и вишевијековне турске окупације у Босни,

44 *Исјо*, стр. 10.

односи и на хришћанску рају! То, наравно, никако није могло бити добро примљено у хришћанском, православном и католичком дијелу становништва у БиХ.

На први поглед, све то може изгледати невјероватно, али се лако може објаснити тадашњим лутањима, преиспитивањима и трагањима муслиманских интелектуалних кругова за сопственим идентитетом. Филиповић нигдје не помиње посебну националну свијест и еманципацију Муслимана, него инсистира на јединственом народу који одувјек живи у Босни. Оваквим својим гледиштима он на неки начин нивелише идентитет, покушавајући да у тај заједнички идентитетски називник што повољније ситуира муслимански дио становништва. Некоме може изгледати сасвим невјероватно, али позиција Муслимана у то вријеме била је таква да њихов циљ није био усмјерен на то да се изборе за сопствени национални статус који није било могуће адекватно ни именовати нити испунити правим садржајем, него да „денационализују“ Босну и све што је у њој врате „изворној“ формули босанског идентитета. Замисао Мухамеда Филиповића о „босанском духу“ била је једна таква беспримјерно наивна (или можда дрска!) формула. У основном, та је замисао кореспондирала с тадашњом републичком државно-политичком идеологијом афирмације БиХ у Југославији, али у свему даљем очито готово ником није била прихватљива. Због овог текста Филиповић је тада јавно, на подстицај и уз пуну сагласност босанскохерцеговачке државне и партијско-политичке номенклатуре, био критикован као муслимански националиста, иако Муслимани тада још нису „добили“ статус нације, што се догодило тек четири године касније⁴⁵ Филиповић је, касније, овако „авансно“ добијену етикету лако успио да оправда, мада су смисао и значења таквих етикета ускоро били релативизовани или потпуно доведени у питање.

45 Филиповић је слично као и неки други дисиденти с наводницима или без њих, за сличне „националистичке експесе“, безболно преживио те критике, а касније ушао и у легалне партијско-државне органе и институције или њихове асоцијације у којима је био прилично гласан и упадљив. То, међутим, не значи да су становништва која је изнио у овом есеју икада била прихватљива и прихваћена од стране званичних државних и политичких органа у БиХ, као што се то неријетко сугерише, што не значи да се на основу његове укупне присутности у јавном животу Босне и Херцеговине и важних друштвених послова који су му били повјерени, није могао стећи такав утисак.

И Мак Диздар, у збирци *Камени сјавац*, а и касније у књизи *Сјари босански њексјови*, објављеној двије године после Филиповићевог есеја, такође инсистира на посебном и специфичном идентитету Босне и њене културе и цивилизације, покушавајући да посредством богумила, као кључног почетног народносног елемента етногенезе Муслимана, на што повољнији начин ситуира учешће исламизираних становништва у том идентитету. При томе још нема ријечи о посебном муслиманском националном садржају и имену. У оба случаја, међутим, етнопсихолошка матрица муслиманског човјека стечена исламизацијом, уочљиво се покушава оплодити првобитним народносним, словенским поријеклом босанског човјека. Чаробна формула којом се то покушава, овдје су богумили, а у Филиповићевом случају нека посебна верзија „босанског ислама“. На то колико су такве формуле могуће и оправдане, није потребно трошити ријечи, али ту врсту „досјетљивости“ ипак не би требало потцјењивати и багателисати јер она дирљиво свједочи о укупној драми кроз коју су Муслимани прошли на путу до свога данашњег имена и идентитета.

Неутрализација већ одавно оформљених постојећих националних идентитета и њихова нивелација на разини једног јединственог босанског идентитета, колико год није имала неке изгледе, као што их није имала ни крајем 19. вијека, почета национализација Муслимана на том путу одиграла је значајну улогу.⁴⁶ У томе контексту треба сагледавати и ону чувену, толико пута непотребно, па и заурадо цитирану Филиповићеву метафору да је „национално инспирисана култура“, као и литература, оличена у именима Иве Андрића, Петра Кочића и Светозара Ђоровића, „Босну више дијелила него ли многе војске које су преко ње марширале и у њој крв пролијевале“. Са зером добре воље ту метафору није тако тешко разумјети и не би је требало схватати и тумачити другачије, него као израз ауторовог наивног увјерења (не искључујући ни случај свјесне, прозирне идеолошко-политичке конструкције!), које иначе доминира читавим овим есејом, да већ одавно оформљени национални токови културе и књижевности у БиХ, представљају непремостиву препреку за поновно успостављање неког почетног и изворног, заједничког босанског идентитета у коме не би било садржаја националног поријекла.

46 О широком културном и политичком пројекту „национализације“ Муслимана више у овој књизи у тексту „Муслимански национални и књижевни препород“.

Чини се да та добра воља није показана у већем дијелу рецепције овог есеја, него се с насладом упорно истицало неприхватљиво стављање културе у коју су спадали Андрић, Ђоровић и Кочић у контекст војски „коју су Босном пролазиле и у њој крв пролијевале“, а да се губи из вида контекст у коме се та прљава метафора употребљава. Тако се неријетко умјесто синтагме да су култура и литературана на чијем је челу Андрић „Босну више дијелиле“ (у смислу дезинтеграције њеног наводног јединственог, првобитног идентитета), олако мијења у синтагму „Босни зла нанијеле“, чиме та квалификација потпуно излази из домена идентитета и асоцијативно се преноси на конкретне историјске догађаје у простору којим су војске стварно пролазиле и крв пролијевале. О Филиповићевом виђењу деструктивне улоге националних културних токова одиста би се могло говорити, али само под претпоставком да је у Босни некад и постојала тако схваћена изворна и почетна идентитетска основа. А ми добро знамо да није и да о томе не може бити ни говора. У склопу опште конфузије и противурјечности свих врста на којима је заснован овај текст, али, ваљда и из обзира према ситуацији како ствари заиста стоје и бојазни од приговора које би због тога могао имати, Филиповић с времена на вријеме износи и ставове који противуријече основном тону и идејама овог есеја. Своја становишта, на примјер, он на једном мјесту не сматра критиком, „јер никаквој критици овдје нема мјеста“, и истиче да се „ради само о позитивној регистрацији једног стања“ и ефектима тог стања „на босанску литературу, која би могла евентуално бити специфичан израз босанског народног духа, његове специфичности и самосвојности, *уколико такав дух уопће и постоји*“, ⁴⁷ чиме се, наравно, укупан утисак о његовим гледиштима донекле ублажава. Томе доприносе и ови ставови: „Постоји једно сазнање, које је више интуиција него ли јасна слизнаја, да је могуће у нашој хиљадугодишњој босанској повијести наћи и пронаћи, не само остатке, него и комплетна дјела која у себи држе и скривају овај дух, који је Босну одржао као цјелину, као повијесну опстојност, као ријеч и мисао, иза које би *можда лежао и један дух*“ ⁴⁸ (курзив С. Т.). Наравно да никад не треба испустити из вида оно што су људи

47 Мухамед Филиповић, „Босански дух у књижевности – шта је то“, *Живот*, бр. 3, 1967, стр. 4.

48 *Исти*, стр. 5.

са овог простора природно стекли и усвојили током вишевијековног заједничког живота, али ни оно по чему су се они *дијелили* и чинили засебне људске јединке и заједнице са сопственим схватањем живота и свијета, па и са сопственом културом и литературом. Војске које су преко Босне марширале и у њој крв пролијевале, у злим временима биле су само инструмент којим се та чињеница на свој начин реализовала, али им у овој метафори заиста није било мјеста, јер је своју замисао о непомјерљивости већ оформљених национално-књижевних идентитета аутор довољно убједљиво могао исказати и без „војне помоћи“. Није ту, међутим, у питању била само потреба за снажним метафором да се искаже један свој став, него и жеља да се пласирају и неке веома проблематичне и ниске асоцијације које се тичу једне одређене, слободно се може рећи доминирајуће културно-књижевне традиције на челу са Ивом Андрићем. И без помињања Кочића и Ђоровића јасно је да је у питању српска књижевна традиција, а њена „фатална“ дезинтегрирајућа улога у односу на идентитет Босне, дата у контексту војски које Босном пролазе и крв пролијевају, очито аплицира, без икакве основе, крајње негативистички смисао и учинак те традиције.

Овдје, наравно, нема смисла упозоравати на чињеницу да Филиповић овакав карактер српске литературе везује управо за онај период у коме на читавом југословенском простору, па и у БиХ, у оквиру илирско-југословенског књижевног пројекта о народном и књижевном јединству на Словенском Југу, долази управо до оног што му уопште не би требало бити страно: до интеграције и прожимања (а самим тим и неутрализације!) појединачних националних токова у оквиру јединствене националне, државне и књижевне идеологије и у БиХ, и у Југославији, која, наравно, не негира и не поништава национални карактер књижевности него га посредује на један другачији начин. Иво Андрић, неизљечиви заљубљеник у Босну, то на најбољи начин потврђује. Филиповић, међутим, није уопште на том трагу. Он управо тој идеји, која се најинтензивније развијала у вријеме аустроугарске окупације Босне и првенствено била против ње усмјерена, хтио или не хтио, претпоставља једну верзију њој сасвим супротне идеологије коју је та власт безуспјешно покушавала наметнути у Босни. То је она код нас дуго омражена „бошњачка“ идеологија о јединственој босанској нацији и језику, од које је Аустрија на крају морала ипак одустати, али која се

повампирена, у иновираном облику на неки начин враћа на сцену не само у овом Филиповићевом есеју него се постепено уграђује и у цјелокупну политичку, културну, националну и државну стратегију Муслимана/Бошњака у Босни крајем 20. и почетком 21. вијека.

А кад је о Андрићу ријеч, он овдје није апострофиран без разлога и није тек тако стављен на чело овог *војној* „удруженог злочиначког подухвата“ српске књижевне традиције. Јер, ускоро ће, прво прикривено и индиректно, а потом све отвореније и директније, у једном дијелу муслиманске интелигенције почети чудна и невјероватна прича о Андрићевој неприхватљивој књижевној слици Босне и Муслимана. Та прича је заправо нека врста реакције на једну сасвим другу, одавно познату митологију Босне и босанског човјека. А то је она чувена андрићевска визија Босне, чудне и необичне земље са истим таквим људима, претежно генерисана из сусрета, укрштања и сукоба различитих цивилизација који су се током више вијекова одигравали на њеном простору. Та визија је, као што је познато, у богатој и разноврсној метафоричко-симболској разради и снажној литерарној сугестији више генерација писаца, израсла до стереотипа који је почео да преузима чак и улогу историјске и животне истине. Таква слика Босне у великој мјери послужила је и као залог за одрживост основних претпоставки о књижевности Босне и Херцеговине као посебног књижевног корпуса са сопственим континуитетом којим се не угрожава уобичајени национални карактер и континуитет литерарног стваралаштва насталог на тлу Босне и Херцеговине. У покушајима да објасни шта је то „босански дух“, тј. шта је то што изнутра, суштински одређује Босну и њене људе, Филиповић је истакао потребу да „упорно чувамо свијест о Босни и оно што Босну чини тако чудном и необичном, да држимо и чувамо босански дух“, и тиме у своју дефиницију увео представу о Босни као чудној и необичниј земљи, али даље није слиједио суштину митологије и стереотипије засноване на тој почетној представи, него је пред нас истресао врећу произвољних, импресионистичких литераризација које би се подједнако могле примијенити на свакога, а по којима у ствари не би било могуће препознати никога. Уочљиво је да је аутор тиме свјесно хтио избјећи постојећу митологију Босне јер је припадао оном слоју муслиманске интелигенције која ће ускоро истушити с тезом да је суштина те митологије

у негативној литерарној слици Муслимана која потиче од Андрића, слици којом се поручује да су Муслимани криви за све посљедице вишевијековне турске владавине Босном, укључујући и оне које се тичу манифестација мрачне и затроване психе босанског човјека. Таква рецепција Андрића и укупне српске књижевне традиције развијаће се потом, прво прикривено, а потом и сасвим отворено и грубо, код више муслиманских аутора, а темељно ће је елаборирати Мухсин Ризвић, прво на индиректан начин, у књизи *Књижевни животи Босне и Херцеговине* I, II, III (1980), а потом и сасвим директно у књизи *Босански Муслимани у Андрићевом свијету* (1995).⁴⁹

5.

Све ово што је напријед речено ипак је само један аспект укупног залеђа, настанака и узбудљивог живота збирке *Камени сивач* Мака Диздара.

То је било вријеме када је југословенска књижевност већ увелико иза себе оставила облике изравног директног социјалног и патриотског активизма из поратног периода и посустала у настојањима да се бави збивањима свакодневне друштвене стварности, па је одговоре на питања савремености почела да тражи у прошлости. У вези с тим, посебно је долазило до изражаја питање националног идентитета које је у тадашњем друштву на неки начин било под хипотеком, дестимулисано и потискивано. У таквим околностима пјесници су се почели обраћати сопственим коријенима у прошлости. Најзначајнији догађај на трагу књижевног сусрета са амбијентом далеке историјске прошлости била је збирка пјесама *Тражим њомиловање* Десанке Максимовић, објављена 1964, двије године прије Диздареве збирке, чији поднаслов *Лирске дискусије с Душановим законом*

49 Оваква рецепција Андрића дуго је остала непримијећена и није јој придаван готово никакав значај. Аутор овог текста први је скренуо пажњу на ту појаву и темељно је обрадио у својој полемичкој књизи *Књижевне кривице и освешће* (1989) у цјелини посвећеној првопоменутој књизи Мухсина Ризвића. У тексту под насловом „Национални аспект рецепције дјела Иве Андрића“, објављеном у књизи *Динамика српског просјора* (стр. 183–243) резимирао сам укупну хронологију оваквог односа према Андрићу и српској књижевној традицији од самих почетка до 2000, када је књига објављена.

свједочи о природи и карактеру пјесничког подухвата који је ова пјесникиња подузела. За нас је овдје важно да је у овој збирци значајна пажња посвећена јеретичима, односно бабунима или богумилима који се затичу на нешто ширем простору – докле је допирала власт цара Душана. Чак се и у уводној пјесми збирке *Пројас*, гдје цар именује „случајеве“ који ће бити санкционисани његовим законом, изричито помиње и „бабун, богумил и јеретик“. У самој збирци има неколико пјесама у којима се на разне начине, у наслову или у структури пјесме, фактички или метафорично помињу јеретици или се асоцира на њих, а има и оних које су објављене у исто вријеме, а остале изван збирке или су настале након што је збирка објављена и нису унесене у њена каснија издања. Иако контекст у коме се налазе и помињу јеретици у поезији Д. Максимовић није увијек исти, а поводи и разлози њиховог увођења у пјесму различити, њихов гријех и патња на коју су због тога осуђени уочљиво су присутни. Веома је упечатљива, на примјер, слика имагинарне колоне прогоњених људи разних фела у пјесми „Иду царским друмом“, гдје богумили такође имају своје мјесто:

Иду царским друмом
ожежени, модрица пуни.
Ко су они, ко су они?
То су јеретици
и бабуни.

Самилост пјесникиње у овој збирци односи се на све људе „који нису ником прави“, при чему она не поставља питање ко је у свему томе прав, а ко није, већ помиловање тражи и:

за људе о којима патријарси
говоре да су богумили,
а богумили
да су изневерили прво хришћанство.

На примјеру Десанке Максимовић која у пјесми „За јерес“ иде још и даље па помиловање тражи „За свачије мишљење детињасто / и јеретичко“, видимо да су богумили још и раније били предмет пјесничких интересовања, али да нису идентификовани као припадници одређене цркве и идеологије или поданици

једне земље.⁵⁰ Мак Диздар је, на другој страни, направио извјестан редуccionизам који је условљен и у пуној мјери оправдан локалном, босанском личном инспирацијом и искуством, али и историјском чињеницом да су богумили у већој мјери ухватили коријена баш у средњовјековној босанској држави.

Важнија од свега била је, међутим, потреба да се у историјској позадини средњовјековне Босне идентификује један посебан и самосвојан свијет са сопственом културом и традицијом која се разликује од културе и традиције на којој се темељи и из које исходи континуитет српске и хрватске културе и традиције. Тај откривени свијет чинили су, као што је назначено, припадници Цркве босанске – крстјани, богумили, јеретици или патарени, који су се од осталих издвајали и својим посебним, прогнаничким статусом. У првој, почетној фази смисао те тежње, као што је напријед назначено, био је усмјерен на то да се пронађу историјски коријени и темељи од којих би се успоставио континуитет савремене босанскохерцеговачке републичке државности и посебности у односу на друге федералне јединице тадашње југословенске државе до које је, из разумљивих разлога, посебно било стало Муслиманима/Бошњацима. То примарно утемељење управо на овој, посебној линији континуитета у другом плану је остављало историјске коријене и континуитет из средњег вијека који је текао од културних и цивилизацијских достигнућа источне, православне и западне, католичке цркве. Тиме се ствара примарна, аутентично „босанска“ линија културног и цивилизацијског континуитета којим се успоставља извјесна брана и дистанца прво према ужој, локалној, а потом и према широј, цјеловитој српској и хрватској културној и књижевној традицији у Босни и изван ње. У томе се налазила и примисао да је темељни народ у Босни заправо онај који баштини тај примарни државни и културно-цивилизацијски континуитет утемељен у средњем вијеку.

У све то уплела се и чињеница исламизације, изведена из једне сасвим реалне претпоставке да су се, због слабости и неорганизованости Цркве босанске, босански крстајни на овом простору лакше исламизирали него православни хришћански

50 Тим и сличним питањима Десанка Максимовић се бавила знатно више, што потврђује и њена недовољно уважавана збирка *Легийоис Перунових йойомака*, у којој пјева о људским драмама и страховима насталим на размеђу паганства и хришћанства, а потом и о оним у вези с народним, словенским и туђинским, латинским црквеним обредом.

православни и католички свијет. Тако се оформила једна импресионистичка, у босанском муслиманском свијету данас веома присутна, квазинаучна, национално-романтична представа о етногенези Муслимана/Бошњака према којој су они посебан, темељни, домицилни народ у Босни који потиче од богумила, а који се касније у потпуности исламизирао, па би у складу с тим Срби и Хрвати морали бити неки *друји* народ који се ту нашао ко зна како.⁵¹

Из таквог контекста је произашла збирка поезије *Камени сјавац* Мака Диздара и тиме се може тумачити статус који у њој имају богумили и стећци. Међутим, овдје је још једном изричито треба поновити оно што је и раније истицано: то је само културно и политичко залеђе ове збирке које као идеолошка конструкција ни у једном тренутку није угрозило аутономност и аутентичност Диздаревог пјесничког чина, нити се у овако изопштеном виду, који се ипак показао у каснијим збивањима, може сматрати резолутном културном и књижевном позицијом овог пјесника. Теорија о Цркви босанској, богумилима и стећцима као њиховим надгробним споменицима, једна је од легитимних теорија, независно од тога колико се уопште може доказати. Збирка *Камени сјавац* сигурно није ни могла допринијети нити је допринијела већој легитимности и убједљивости те теорије, мада је на њеним маргинама, заобилазним путем, спонтано немјерљиво допринијела стварању идентитета Муслимана/Бошњака и значајно утицала на окончање дугог, драматичног и сложеног процеса стицања њихове националне свијести.

51 Прича о вези Муслимана/Бошњака с патаренима везује се још за њихов „гријех“ за пад босанске државе под Турке. Сматра се да је причу о богумилима као причу о издаји лансирао папински легат у Босни, бискуп Никола Модрушки, у виду извјештаја папи Пију II, која је уз папин благослов даље кориштена као вид исприке што Ватикан није довољно учинио за одбрану Босне. На ту историјску чињеницу накалемењене су касније теорије о исламизацији богумила и њиховој етногенези у данашње Бошњаке. У ту идеју о етногенези Муслимана/Бошњака унела се и наука, а то не само муслиманско-бошњачка него и инострана. У приказу књиге *Die nationale Etnwicklung der bosnischen Muslime. Mit besonderer Berücksichtigung der österreichisch-ungarischen Periode* (Frankfurt a/M, Paris, New York, 1996), коју је написао савремени турски историчар Ајдин Бабуна, Милорад Екмечић упозорава да се овај аутор приклонио „старим средњоевропским теоријама да једну муслиманску нацију у хабзбуршкој држави није створио ислам, него једна средњовековна хришћанска секта у чије је постојање наука подобрало сумњала“ (Милорад Екмечић, „О идентитету босанских муслимана“, *Лейпцигска Мајинице српске*, књ. 460, бр. 1–2, 1997, стр. 74).

Зашто је све ово било потребно рећи данас када разговарамо о збирци *Не ѿикај уме* Рајка Петрова Нога? Због тога што је она инспирисана једном другом, исто тако легитимном, али супротноом теоријом о поријеклу и идентитету стећака која под-разумијева да то нису надгробни споменици босанских крстјана, јеретика, него да испод њих леже првенствено православјерни, у овом случају православни хришћани. (Ни један ни други пјесник не искључују ни другачију могућност, али јој обојица углавном дају маргинални значај.) Посебно је интересно то што су и један и други били инспирисани стећцима уз које су одрасли у свом, херцеговачком завичају.

Послије свега поставља се питање колико је имало смисла и сврхе активирање укупног културно-цивилизацијског и идеолошког залеђа у случају и једне и друге збирке. Ваља, прво, примјетити како је настојање да се и пјесничким средствима покаже „шта је чије“ у оба случаја имало карактер посредне или непосредне „друштвене наруцбе“ и да се ослањало на критеријуме вјерске припадности, који се из „националистичког“ 19. вијека пројцирају на средњи вијек када се питање идентитета постављало на сасвим другачији начин – у првом случају умјетност стећака се индиректно⁵² преко припадника Цркве босанске третира као елеменат бошњачког, а у другом, преко српске православне цркве, као саставни дио српског идентитета. Међутим, питање је колико тај метод може увијек и у свему бити поуздан?

Код нас се уобичајило да се идентитет у средњем вијеку изводи на основу оскудних, међусобно често неповезаних вијести о животу, начину владања и међусобној борби за превласт утицајних појединаца из владајућих горњих слојева друштва, који су неријетко, да би се одржали, били принуђени на разне уступке и компромисе државне, личне и породичне природе. На другој страни, обични народ код кога се идентитет појављивао у мање израженом, али постојанијем и стабилнијем облику, у свему томе био је више по страни и мање се спомињао. Многи владари били су приморани да мијењају претпоставке свога идентитета, јер су се и земље којима су владали проширивале или смањивале,

52 Индиректно због тога што је то било сасвим друго вријеме, што се све то тада није могло тако јасно и јавно говорити.

а околности су им наметале да се крунишу овдје или ондје, да се жене или удају са овим или оним, да признају врховну власт овог или оног, да стално или привремено прелазе из окриља једне под окриље друге цркве итд., што највјероватније није случај с народом којим су владали. Управо за тим и таквим подацима владајућих људи пасионирано се трага и на основу тога утврђују распрострањеност, национални и културни идентитет, па и историјска права народа који живе на овим просторима. Ужа повезаност с било којом црквом, на било ком плану посебно долази до изражаја, јер је то постало један од основних критеријума за одређивање националне припадности.

Узмимо као примјер босанског бана Матију Нинослава који је владао педесетак година послје чувеног Кулина бана. Поуздано се зна да је у разним приликама и периодима своје владавине био припадник Цркве босанске, да је у једном тренутку био прешао и на католичанство, а онда се изгледа поново вратио првобитној вјери, те да је, истовремено, једно вријеме био мађарски вазал. Како се, дакле, не помиње у контексту православне цркве, нема основа да се сматра Србином, а како се по основу припадништва Цркви босанској, данас још не би могао сматрати ни Муслиманом/Бошњаком, чини се сасвим легитимно да посредством католичке цркве говоримо о његовом хрватском националном идентитету. У том случају би и народ којим влада морали бити Хрвати. У стварности, ствари стоје сасвим обрнуто.

Овај бан је, наиме, 1234. написао једну повељу у којој потврђује повластице нешто раније дате Дубровчанима у Повељи Кулина бана из 1189. године. Ту он Дубровчане из до данас још неразјашњених разлога именује Власима, а своје босанске поданике – Србима! То се јасно види из ове напомене на крају: „И још нешто: ако превари Србин Влаха, нека се парниче пред кнезом, а ако превари Влах Србина, нека се парниче пред баном, а другом Влаху да не буде прогона.“⁵³

53 Година издавања ове повеље не третира се у свим изворима на исти начин. Обично се помиње период од 1232. до 1235. године. Текст, транскрипција и превод повеље данас се, због њеног непо(жељног) садржаја и могућности које пружа интернет, лако могу наћи на сваком кораку. Транскрипција и превод на овом мјесту преузети су из књиге *Примјери босанскохерцеговачке писмености и књижевности од 11. до 19. вијека* (избор, транскрипција, предговор и рјечник Дарија Габрић-Багарић, ХКД Напредак, Загреб–Сарајево, 2004, стр. 16). Ту се повеља датира у 1234. годину.

За ову прилику изоставићемо устаљено историјско тумачење појма *влах* јер нам не би било од посебне помоћи – прије би можда изазвало конфузију и замагљивање. Ослонићемо се изравно на оно што тај појам, без икакве дилеме, значи у повељи бана Нинослава. А значи оно исто што и појам Дубровчанин у Повељи Кулина бана. Подсјетимо се, Кулин бан се заклетвом обавезује да се „сви Дубровчани“ који иду његовом земљом својим послом могу кретати куд год хоће, а бан Нинослав се заклиње „истом заклетвом каквом се клео Кулин бан: да пролазе Власи слободно [...] исто како су и под Кулином баном пролазили“. Нема никакве сумње: *исти*е повластице и *исти*м људима дају и Кулин бан 1189. и бан Нинослав 1234, само што се они у једном случају називају Дубровчанима, а у другом Власима. Не улазећи у питање зашто је то тако јер на њега нису до сада успјели наћи прихватљив одговор ни најбољи познаваоци нашег средњег вијека, ми ћемо нашу пажњу усмјерити на оно

Транскрибовани ѿексѣй:

У име оца и сина и светаго духа амин.

Аз раб божи Матѣј, а одмѣлом Нинослав, бан боснски велики, кле се кнезу дубровачкому Жан Дандулу и всеј опѣинѣ дубровчкој. Таком см се клетвју клеа, каком се је бан Кулин клеа:

да ходе Власи слободно (и) их добитк, тако како су у бана Кулина ходили без все хабе и зледи;

да ја кудѣ облада, тудѣ си ходите пространо и здраво, а ја пријати какорѣ сам себѣ и наук давати од все зледи.

А се писах именом Десоје, граматиг бана Нинослава велијега боснскога, тако вѣрно какорѣ у првих.

А се јеште ако вѣрује Србљин Влаха, да се при прѣд кнезем, ако вѣрује Влах Србљина, да се при прѣд баном, а иному Влаху да не буде изма. Боже ре ти дај здравие.

Превод:

У име Оца и Сина и Светога Духа, амен.

Ја, слуга Божји Матија, надимком Нинослав, бан босански велики, заклех се кнезу дубровачкому Жану Дандолу и свој опѣини дубровачкој. Заклео сам се истом заклетвом каквом се клео Кулин бан:

да пролазе Власи слободно и њихова добит исто како су и под Кулином баном пролазили без икакве штете и зла,

да гдје ја владам, они пролазе слободно и неометано, а ја ћу их примати како самога себе и поучавати да не би упали у зло.

Ово сам писао ја, именом Десоје, водитељ владарске писарнице великога босанскога бана Нинослава, исто вјерно као и прије.

И још нешто: ако превари Србин Влаха, нека се парниче пред кнезом, а ако превари Влах Србина, нека се парниче пред баном, а другом Влаху да не буде прогона.

Бог ти дао здравље.

што је у овој прилици много важније: како се именују поданици босанског бана Нинослава? Јер смисао његове повеље, као административне исправе, и јесте у томе да се њоме регулишу односи поданика с једне, дубровачке, и с друге, босанске стране.

У Повељи Кулина бана ти међусобни односи се и не помињу, него се само говори о обавезама босанског бана према Дубровчанима, а не и о обавезама Дубровника према босанској страни. На другој страни, у Повељи бана Нинослава, тај однос постаје двосмјеран и јасно се прецизира ко је надлежан за евентуалне спорове између поданика дубровачког кнеза с једне и босанског бана с друге стране. Поданици босанског бана, као што смо видјели, именују се као Срби, а поданици дубровачког кнеза, досљедно, као и на још једном мјесту у повељи – Власима. Интересантно је да се у многобројним полемикама око ове повеље на све могуће начине покушава доказати да не постоји ваљана основа за овакво именовање дубровачких поданика као да се самим тим аутоматски доказује да није валидно ни именовању поданика босанског бана. Та повеља писана је, као што се види, мање од пола вијека након повеље Кулина бана. Она није ништа друго него пуко обнављање, односно продужавање важности повеље Кулина бана у околностима када дубровачки кнез више није Крваш него Жан Дандола и када босански бан више није бан Кулин него бан Нинослав.⁵⁴ Није реална претпоставка да се у том релативно кратком временском размаку између два босанска бана, мањем од пола вијека, могло промијенити становништво којим су они владали, а није реална ни претпоставка да је то становништво у том периоду могло промијенити своје име. Кулин бан себе у својој повељи именује као „бан босански“, а бан Нинослав себе у својој повељи легитимише титулом „бан босански велики“. Може ли се из свега овог извући другачији закључак осим закључка да је у Босни још „од Кулина бана“ живјело становништво именовано као Срби? Шта је онда бан Нинослав? Хрват који влада Србима?! Или Србин који, природно, влада Србима!? Или нешто треће?

54 Тај континуитет потврђују и веома сличне формулације којима се исказује брига коју ће сваки од њих водити о Дубровчанима (Кулин бан), тј. Власима (Нинослав). „Дат ћу им савет и помоћ како бих и самому себи, колико је год могуће, без икакве зле примисли“, каже Кулин бан. „Ја ћу их примати како самога себе и поучавати да не би упали у зло“, вели бан Нинослав.

Због ових „неугодних“ питања и потребе да се утврди „шта је чије“ ова, иначе веома мала и неугледна повеља постала је у посљедње вријеме један од најоспораванијих историјских извора. Довољно је само на тренутак „изаћи“ на интернет гдје све гори и кључа од полемике око ње. Невјероватно је који разлози се све износе да би се оспорила њена ваљаност! Највише труда и наде улаже се у покушаје да се њена вјеродостојност оспори сасвим неуобичајеним именом Власи за Дубровчане, које се, о јада, никако не може сматрати омашком или грешком јер се у тексту повеље помиње на два различита мјеста! При чему, и неовисно од тога, и да умјесто појма *Власи* у повељи стоји појам *Дубровчани*, то и даље не значи да би се њихови „партнери“ с друге, босанске стране, аутоматски морали звати другачије него што су названи – Срби.

Ипак, колико год се подаци и чињенице у вези са овом повељом засад веома тешко могу другачије тумачити и оповргавати, то још не значи да је тиме све ријешено и да не постоји и мноштво других чињеница, извора, догађаја и разних других претпоставки које на било који начин утичу на укупну идентитетску слику Босне у средњем вијеку. За нашу расправу посебно је важно какво свјетло поменути чињеница баца на пјесничку замисао Мака Диздара остварену у *Каменом сѣавачу*, потпомогнуту и његовим научним истраживањима, а на који начин се рефлектује на пјесничку замисао Рајка Петрова Нога, остварену у његовој збирци *Не ѿикај у ме*.

Што се тиче позиције Мака Диздара, она је овом чињеницом темељно уздрмана јер у случају да су поданици бана Нинослава (а самим тиме и Кулина бана) у етничком погледу били Срби, онда би свака претпоставка о босанским крстјанима, као о некој посебној људској заједници са сопственом религијом и културом, оличеном у стећцима, у значајној мјери била угрожена. Та „непријатна“ чињеница је Диздару свакако бола очи и он је очито настојао да је некако неутралише. Учинио је то на једноставан, али непримјерен начин. Између више повеља бана Нинослава о односима с Дубровчанима, он је у својој напријед поменутој књизи *Сѣари босански ѿексѿови*, одабрао и објавио двије. Ову је изоставио. Није је поменуо ни у предговору ове књиге, нити на било ком другом мјесту!

У свјетлу ове повеље нешто другачије се указује и Ногово пјесничко настојање да укаже на православно хришћанско, односно српско поријекло стећака. Српски национални

идентитет и припадност хришћанској православној вјери у средњем вијеку он, чини се, види као паралелну и непромјењиву константу – на основу тога се и православно хришћанско поријекло стећака природно уклапа у српску националну атрибуцију. Ту, изгледа, изостаје могућност претпоставке да је етнички идентитет у то вријеме могао да иде и испред или изван вјерске припадности, што значи да се српска национална свијест није нужно морала развијати под покровитељством православне вјере, нити произилазити из ње. Чини се сасвим извјесним, бар по неспорном податку из Повеље бана Нинослава, да етнички идентитет Срба на том простору тада бар у некој мјери егизистира изван условљености православном вјерском припадношћу. Неко смјелији од мене могао би изнијети чак и такву претпоставку да Срби бана Нинослава свакако јесу хришћани, али да не мора нужно значити да су искључиво припадници православне вјере, тј. да су могли бити и крстјани. Бан Матија Нинослав, као што је познато, свакако из нужде, лавирао је између крстјана и католика. У вријеме када је био мађарски вазал сигурно није могао бити ништа друго него католик. На другој страни, сасвим је реално претпоставити да је владао народом коме је и сâм припадао. Могао је, дакле, у етничком погледу бити Србин, независно од тога што је у једном тренутку припадао отпадничкој цркви босанској, а у другој западној католичкој цркви. Такав модел идентитета касније је заузимао значајно мјесто у српској националној идеологији и изражавао се формулом о Србима „сва три закона“. Није ли се он можда зачео још у доба бана Нинослава, када су у српској националној свијести партиципирали и босански крстајни? Требало би посебно водити рачуна о томе да идентитет на етничкој основи у то вријеме није могао имати нити је имао тако јасне обриси и такав значај какав је имао касније и да је такође био подложен ерозији и промјенама, у складу с разним чиниоцима који су на то могли утицати.

Да је у овом конкретном случају на подручју Босне етничка српска припадност људи донекле могла ићи испред и изван њихове православне вјерске припадности, свједоче и неке друге чињенице. Свети Сава је постао утемељитељ Српске православне цркве тако што се 1219. изборио за самосталност рашке архиепископије од Византије. У то вријеме српска црква није била самостална већ је била подређена охридској архиепископији и имала је само три епископије (Рас, Липљан и Призрен) у којима су

владике били Грци. Само деценију и по након тога (1234), у повећи босанског бана Матије Нинослава помињу се Срби. С таквим стањем српске православне цркве тешко би се могло очекивати да и на овим просторима има јаку црквену организацију и хијерархију која би могла бити неки пресудни фактор у формирању и одржавању националне свијести људи на овом простору. Они су ту свијест, као што смо видјели, могли имати и без тога. Зато ни истицање хришћанског православног поријекла босанских стећака као доказа присуства Срба на овом простору нема ону снагу коју бисмо очекивали. У свјетлу свега овог, губи на значају и алтернатива да ли испод стећака свој вјечни санак снивају правовјерни хришћани или босански крстјани. Срби су они (мада не искључиво) могли бити, а сигурно су и били, и у једном и у другом случају!

А управо то избило је у први план теме којом се бавимо. Видјели смо на који начин се то питање појављује у вези са збирком *Камени сјавач* Мака Диздара који је стећке третирао као културну баштину босанских крстјана, тј. богумила. Ного, на другој страни, каже да су на стећцима сва знамења хришћанска и да зналци који се у та питања добро разумију потврђују да тамо нема ниједног убједљивог јеретичког знака. Ако би се прихватило да је главни пјесников циљ био да то докаже и својом поезијом, онда би се као сигурно могло рећи најмање то да је читава ова збирка, инспирисана стећцима, у свим слојевима њеног структурног устројства субординирана симболима православне хришћанске цивилизације и атрибутима српске националне митологије. Можда то за тако уско и прецизно постављени циљ није довољно. Али ако се томе дода да је пјесников инспиративни извор, односно *избор* стећака и других босанских средњовјековних надгробних артефаката који стоје појединачно иза готово сваке пјесме, унапријед, на основу других извора и показатеља упућивао на њихову утемељеност у српској књижевнокултурној традицији, онда се укупни утисак да је замисао збирке успјешно остварена, знатно појачава.

Ту се ипак појављују неке дилеме и питања. Да ли се, на примјер, богата и значајна умјетност стећака, схваћена као дио српске књижевне, културне и духовне традиције идентификује баш тиме што припада правовјерној, православној хришћанској пракси и да ли, у складу с тиме, постоји и неки други дио те културне и књижевне баштине за који се може рећи да припада

крстјанској, јеретичкој пракси цркве босанске, који треба сагледавати као дио неке друге (и које?) књижевне, културне и духовне традиције? Очито је да сви вјерски симболи и знакови културе које срећемо на стећцима нису униформни и истоветни него памте и значајане бурне мијене и промјене кроз које је пролазио овдашњи свијет тога доба. Једна од најважнијих промјена је ишчеважање крстјана и цркве босанске са историјске сцене, било да су покрштени и силом или милом доведени под окриље западне или источне цркве, било да су исламизирани. Како год да је било, тешко се може уочити иоле јасна граница или диференцијација између умјетности стећака јеретичког, односно крстјанског поријекла, на једној, или правовјерног хришћанског поријекла, на другој страни, у оквиру кога се, на исти начин, тешко може уочити разлика на основу припадности источној или западној цркви.

Објективно гледано, чини се да је све до појаве исламизације то ипак био јединствени функционални модел средњовјековне првенствено црквене цивилизације и културе, који на овом простору, истина, има извјесне специфичности, али се не раслојава на основу неких уочљивих особина којима у том обрасцу партиципира јеретичка крстјанско-богумилска компонента, на једној, односно правовјерна хришћанска православно-католичка компонента, на другој страни. Отуд потреба да се богумилско и правовјерно хришћанско поријекло стећака посматра у алтернативном односу (или је „наше“ или „њихово“) тешко може да оправда своју сврху. Све је то, по свој прилици, иста традиција у чијем стварању су учествовали сви људи који су живјели на том простору уносећи у њу специфичности свога духа. Стога је сасвим разумљиво да сви, на овај или на онај начин, покушавају да континуитет сопственог идентитета утемеље на тој традицији, која подразумијева и умјетност стећака. Питање је, међутим, колико тај континуитет може бити природан и објективно прихватаив, а у којој мјери се мора испомагати несигурним и непоузданим историјским чињеницама, национално-романтичарским теоријама или митским конструктима? Питање заједничког приступа том драгоценом инспиративном врелу средњовјековне босанске културне баштине лимитирано је управо потребом да се утврди „чије је ту шта“. Разлучити да ли је то јеретичко-богумилско или правовјерно-хришћанско наслеђе на једној, или наћи мјеру докле је једно, а одакле друго, при чему се онда поставља питање разлучивања и између православног и католичког поријекла тога

наслеђа, очито води у ћорсокак. У оваквој ситуацији питање „чије је шта“ указује нам се као „демократско право“ сваког да из заједничког врела средњовјековног босанског културног идентитета захвата колико му воља и како му када затреба, служећи се сваковрсним разлозима: утемељеним на стварним, привидним или измишљеним историјским чињеницама које такође свако може користити селективно, како њему одговара.

V

1.

Због свега тога, било би можда добро да се „провјерени“ критеријуми на овај начин схватане „непобитне историјске истине“ о средњовјековној босанској културној баштини (а и многим другим стварима!) барем привремено пошаљу на заслужени одмор, а све ово покуша пребацити на неки други колосијек, с другачијим теоријским претпоставкама и методама. Покушајмо, у складу с данашњом истраживачком праксом, коју именујемо као културне (или културалне) студије, прво уочити почетни, јединствени образац у оквиру кога је настао и феномен идентитета средњовјековне босанске културне баштине, да бисмо потом могли пратити како он функционише и које резултате даје кроз вријеме, све до данашњих дана. Већ и на први поглед уочљиво је да је посреди универзални средњовјековни књижевно-културни образац који се заснива на истоветној функционалној, идеолошкој, лингвистичкој, стилској и жанровској уједначености поезије средњег вијека. Идеолошки и функционални аспект овог културног обрасца заснива се на јединственим вриједностима, захтјевима и потребама на којима почивају и помоћу којих се одржавају државне и црквене структуре средњег вијека, а у најужој вези с тиме су и стилске и жанровске одлике средњовјековне књижевности, док се његова лингвистичка универзалност огледа у доминантној употреби латинског на једној и црквенословенског, односно старословенског (првог писаног словенског, тј. народног језика), на другој страни.⁵⁵ Оваје се ради прије свега

55 Старословенски је током средњег вијека постао књижевни језик већине словенских народа (Јужних Словена од 9. до 18. вијека, Источних Словена од 10. до 18. вијека, Моравских Словена и Чеха од 9. до 11. вијека) и утицао је на

о овом другом случају гдје се на основу језичког критеријума из ширег средњовјековног културног модела одслојава посебан књижевнокултурни образац у који се уклапа и босанска средњовјековна баштина. Ту је најприје битно уочити основицу, односно подлогу на којој је тај образац заснован. С обзиром на то да се ради о феномену идентитета, није тешко претпоставити да ту основу првенствено представљају она обиљежја по којима се препознаје одређена људска заједница. Уношење и похрањивање тих обиљежја у овај, препознатљиви културни образац којим ће се та обиљежја преносити и преображавати током даљег развоја те заједнице, у нашем случају повезано је са оном удаљеном тачком од које почиње развој писмености и књижевности код Јужних Словена на народном језику. У питању је, дакле, мисија „солунских апостола“ Ђирила и Методија који су, да би се хришћанство међу Словенима могло ширити на њиховом језику, сачинили посебно писмо, глаголицу, и почели превођење и саобраћавање црквених текстова с грчког на народни, словенски језик. На том језику и функцији коју је добио, независно од тога кроз какве је све мијене, промјене и редакције касније прошао и како се све звао, заснива се она почетна, основна *народносна* подлога на којој је потом даље грађен јединствен и препознатљив културни образац развоја писмености и књижевности међу Јужним Словенима који је с промјенљивом срећом и успјехом одолијевао притиску туђих, снажнијих културних модела, почев од источног, византијског на грчком, преко западног, римског на латинском, до оријенталног на турском, арапском и перзијском језику. Народносни карактер тога ћирилометодијевског књижевно-културног обрасца неодвојив је од писма на коме је заснован и по коме је касније трајно био препознатљив. То првобитно писмо било је, као што је речено, глаголица, а потом је на познатом државно-црквеном сабору 893, одржаном у Бугарској, прихваћено да званични државни и црквени језик буде словенски, а писмо ћирилица, која је временом постала доминантно писмо овог културног модела, по коме је он касније трајно био препознатљив, независно од модификација које је то писмо доживљавало и од тога ко га је како звао. Уз ћирилицу, која је имала снажно упориште у Преславској школи која је радила под окриљем бугарског двора и одатле се

формирање многих млађих словенских књижевних језика. Данас је у литургијској употреби у православним и источним католичким црквама словенских земаља.

проширила на остале крајеве, донекле је и даље била присутна и глаголица која је имала упориште у Охридској школи Климента и Наума Охридског, одакле се залеђем и уз обалу Јадранског мора пренијела и до Босне и Далмације, гдје је коначно ишчезла.

Јединствени ћирилометодијевски културно-књижевни образац, првобитно заснован на словенском језику и првом словенском писму, у разним државама и црквено-културним центрима добијао је неке специфичности на основу којих су поједине јужнословенске земље и народи укорјењивали континуитет свога културног и духовног идентитета. С обзиром на укупну улогу бугарске државе и цркве на ширењу и одржавању ћирилометодијевске мисије по повратку Ћирилових и Методијевих ученика прогнаних из Моравске, на том простору, послје прихватања ћирилице, овај образац се коначно уобличио, а потом се с извјесним модалитетима ширио и трансформисао.

Посебан огранак ћирилометодијевске мисије одвијао се, као што је наговијештено, у оквиру Охридске школе Климента и Наума Охридског, гдје се у више вијекова одвијала културна и духовна активност импресивних размјера, што се у данашње вријеме узима као чврста подлога у изградњи македонског националног и културног идентитета. Томе доприноси и чињеница да у науци све више почиње да добија легитимитет теорија о повезаности македонског говора са старословенским језиком.

У оквиру укупне ћирилометодијевске традиције нешто касније издваја се посебна, светосавска линија мисије Ћирила и Методија која је временом постала један од најзначајнијих ослонаца српске националне свијести и која се као таква до те мјере осамосталила и утемељила да је оно што јој је претходило донекле пало у сјенку и почело да блиједи. У вези с тим, нужно је нагласити да светосавска духовна традиција ипак није нешто друго у односу на укупну ћирилометодијевску традицију. То је само највиша тачка те мисије у њеном дотадашњем развоју на простору гдје су живјели Срби на којој се та универзална традиција дјелимично преображава и обогаћује садржајем српског националног идентитета и као таква продужава све до данашњих дана.

Изданци заједничког ћирилометодијевског коријена, истина, зависно од несталних државних граница и прилика и различитих цивилизацијско-културних утицаја у појединим зонама, па и у Босни, имају извјесне специфичности и нешто другачији исход, али и даље остају у оквирима тог јединственог

почетног обрасца. У Босну су допрла два његова различита смјера: један, ћирилски, преко Србије који потиче са извора Преславске школе из града Преслава у Бугарској на челу с Константином Преславским, и други, глагољски са извора Охридске школе коју су водили Климент и Наум Охридски. Чини се да су глагољски трагови нешто старији, али су се очували више у фрагментима, док су ћирилски оставили знатно уочљивији траг. Ћирилицом, која на овом подручју повремено добија извјесне специфичности, што је случај и с глаголицом, које се у науци различито третирају и именују, писана је и Повеља Кулина бана (1189), најзначајнији споменик средњовјековне босанске писмености. Када је у питању Босна, треба водити рачуна и о постојању „ревизионистичке“ Цркве босанске и књижевнокултурних трагова које је иза себе оставила, а који се ни у чему битном за нашу расправу не разликују од правовјерног хришћанског културнокњижевног наслеђа. У вези с тим треба истаћи да ниједна од поменутих специфичности у Босни ни на који начин није угрозила јединственост, значење и идентитетску функцију народносног ћирилометодијевског књижевнокултурног обрасца, препознатљивог првенствено по народној, старословенској језичкој основи и ћириличном, а у мањој мјери и глагољском писму.

Раније је већ било наговијештено, а о томе ће бити ријечи и касније, како се ова два пјесника односе према архаичном језику надгробних споменика, који је близак управо тој почетној језичкој основи ћирилометодијевског књижевнокултурног обрасца и како тај језик подређују своме стваралачком пјесничком поступку. Језик је у сваком случају у првом плану тих споменика и обојици пјесника је послужио и као примарни инспиративни подстицај и као поетичко средство. То је и разумљиво с обзиром на богате и разноврсне вербалне поруке које заједно са онима ликовног карактера садрже ти надгробни артефакти, а посебно с обзиром на отпор камена у који их је требало уклесати, на исти начин како и језик пружа отпор пјесниковом настојању да ријечима искаже оно што жели и осјећа. Та преокупација језиком биће много јаснија ако се има на уму да је Диздар своју збирку компоновао од четири циклуса у чијем наслову је *слово*, односно *ријеч*: *Слово о човјеку*, *Слово о небу*, *Слово о земљи* и, на крају, *Слово о слову*. Иако се овакво архаизирано означавање циклуса и компоновање збирке на први поглед чини веома ефектним, изгледа да пјесник њиме није успио адекватно да оствари своје почетне

најмјере. Читав посљедњи циклус са амбициозним насловом *Слово о слову* у коме бисмо очекивали прави, снажни пјеснички трактат о „муци са ријечима“, свео се на крају на 16 пјесама кратке и редуциране форме, више одређених маниристичким опаскама и досјеткама о значају ријечи него аутентичним пјесничким мистеријама о драматици моћи и немоћи људског говора.⁵⁶ Колико год изворна, архаична ријеч и језик у овој Диздаревој збирци представљају незамјењиви простор у коме се остварује његов пјеснички свијет, уочљиво је да се ни у једном случају за оживљавање тога простора не употребљава архаична грађија, односно писмо, као први, визуелни, најупечатљивији знак препознавања тога свијета, неодвојив од свега чиме се он исказује. Ного у овоме иде корак даље, и то у значајној мјери употпуњује и јасније одређује идентитет предмета којима се оба пјесника баве, до чега је и једном и другом, као што смо видјели, посебно стало. У његовој пјесми „Ако питаш за ме“, наиме, срећемо и ове стихове:

Мраморник и сечац жалобно нариса
Јелена и срну а због мог имена
У камене даске усече и писа
Богомначртана ћирилска писмена.

Стих *Бојомначрѣана ћирилска ѣисмена* из ове строфе један је од кључних стихове не само у овој пјесми него и у читавој Ноговој збирци. Њиме се, веома експресивно, пјесник убацује у епицентар средњовјековног босанског књижевнокултурног обрасца и одатле с лакоћом дистрибуира идентитетски смисао и садржај тога обрасца у све структурне слојеве збирке. Тим стихом се аутентично свједочи о почетној, ћирилометодијевској мисији из које је и израстао овај модел културе, а та мисија је, као што се зна, богослужбена, будући је везана за мисију християнизације словенског живља на овим просторима. *Бојомначрѣана ћирилска ѣисмена* су почетни, примарни знакови укупних културних, књижевних и цивилизацијских феномена који су се од тада до данас збили на Словенском Југу у оквиру хришћанске културе и цивилизације. Има Ного и једну пјесму под насловом „У Савином слову“ која такође свједочи о значају који придаје

56 То би, можда, могао бити разлог што је у посљедњем трећем, библиофилском издању збирке из 1973. овај циклус у цјелини изостављен.

тим првим знаковима првобитног словенског културног и књижевног идентитета, који, као што је назначено, у оквиру укупне мисије и улоге Св. Саве, уочљивије прима српске националне атрибуте како на црквеном и државном, тако и на културнокњижевном плану. Стиховима *И како сјајкају свейлошићу квазара / Влаћ и Вук Бијелић у Савином слову* пјесник веома сугестивно указује на снагу којом ти знакови из дубине прошлости емитују сигнале и поруке о нашем првобитном идентитету.

Овдје се, наравно, не заборавља ни традиција на латинском језику (нешто сасвим мало било је и на грчком) која се јавља као облик утицаја западне римске цркве и као таква партиципира у средњовјековном босанском културном наслеђу, али се ситуира изван, а могло би се рећи и насупрот ћирилометодијевског културног обрасца. Она заправо представља први озбиљни вид стране, туђинске ерозије и деструкције овог словенског, народносног културног модела и касније ће, под окриљем католичке цркве, у континуитету интензивно трајати све до 19. вијека. У том дугом временском периоду феномен латинитета, истина, у једном аспекту задржава домаћу, народносну компоненту. То су они не тако ријетки случајеви домаћих, наших људи који пишу на латинском језику, често паралелно и на народном, или када се на латинском језику пише о домаћим темама, земљама, крајевима, појавама, животу људи, значајним актерима друштвеног, политичког и културног живота и слично. На почетку дуго још нема текстова на словенском језику писаних латиницом, али је касније с латинским језиком као нови вид деструкције ћирилометодијевског културног обрасца дошло и латинско писмо. У једном тренутку, чак, на примјеру фрањевачких писаца из Босне, паралелно се срећу писци који пишу азбуком (ћирилицом) на народном и писци који пишу абecedом (латиницом) на латинском језику. Први су, попут Матије Дивковића и његовог ћириличног списа *Наук крсџјански*, у правом смислу били саставни дио ћирилометодијевског обрасца. На другој страни, и латиница у неко вријеме постаје туђинско писмо само по поријеклу, јер се њоме сада пише на народном, а не на латинском језику, што у некој мјери такође представља повратак на народносну ћирилометодијевску књижевнокултурну стазу.

Читава ова, веома широка и значајна, по много чему ипак туђинска, „латинска“ линија културне и књижевне традиције у Босни од средњег вијека до 19. стољећа, израсла првенствено

у окриљу католичке цркве, водила је ка сужавању и стјешњавању изворног, народносног ћирилометодијевског културног обрасца. Имајући на уму значај вјере у коначном уобличавању националне свијести јужнословенских народа та линија босанскохерцеговачке литерарне традиције „припала“ је хрватској култури и књижевности и на природан начин обухваћена је континуитетом латинитета и у осталим хрватским земљама и крајевима. У великом периоду турске владавине ова линија традиције, поготово онај њен дио који се односи на фрањевце, доминира укупном, истина сасвим скромном, књижевнокултурном сликом Босне и Херцеговине и представља неку врсту књижевнокултурног прозора у Европу. Она је у ствари окосница културнокњижевног присуства Хрвата у БиХ, од средњег вијека све до поткрај 19. стољећа и за све то вријеме веома споро и тешко се ослобађала латинских, туђинских наслага и црквене вјерско-поучне функције. Као таква, имајући на уму да је трајно и готово искључиво дјеловала под окриљем католичке цркве, природно се нашла у опреци према основном и доминирајућем ћирилометодијевском народском културном обрасцу. Зато што је по својим основним обиљежјима, као што су црквенословенска, односно народна језичка подлога и ћирилица, у неокрњеном облику првенствено био сачуван у традицији хришћанске православне цркве, тај образац нашао се у ривалском и антагонистичком односу према културнокњижевном наслеђу насталом у крилу католичке цркве. Ту се налазе и разлози зашто је, на примјер, дио фрањевачких писаца и текстова писаних ћирилицом (сам Дивковић је говорио да пише „језиком босанским, а слови српским“) у славистици био третиран као дио српске књижевности и писмености. У свему томе се заправо и налази фактичка и психолошка препрека успостављања континуитета хрватске књижевне традиције у Босни с њеним средњовјековним књижевнокултурним наслеђем ћирилометодијевског поријекла. Зато се тај континуитет не остварује увијек спонтано него смишљеним и свјесним напором. Јер, након што су за вријеме минулог грађанског рата уклањане ћириличне књиге не само из јавних него и приватних библиотека у Хрватској, и у ситуацији када младе генерације Хрвата више не умију ни да пишу ни да читају ћириличне текстове, тешко се може говорити о природном и спонтаном континуитету с ћирилометодијевским културнокњижевним обрасцем из средњег вијека, трајно и дугорочно

начетим и угроженим латинском културом и цивилизацијом која је посредством Римске цркве у Хрватској имала снажно упориште и у разним областима дала значајне резултате. Било како било, повратак и претензије хрватске књижевне традиције на средњовјековне босанске изворе индиректно ипак умањује значај латинитета, а појачава улогу народносног елемента у креирању идентитета укупне хрватске културе и књижевности.

Ерозију, деструкцију и стјешњавање ћирилометодијевског књижевнокултурног обрасца знатно шире и темељније изазвале су посљедице исламизације на чијим темељима је у Босну увезен и укоријењен нови, опет туђински, оријентални цивилизацијски и културно-књижевни образац. У оквиру тога обрасца развила се извјесна књижевност на арапском, турском и перзијском језику која, слично као и она на латинском, има извјесних локалних народносних елемената и садржаја – када је стварају домаћи људи, када пишу о локалним вриједностима, темама, људима, крајевима, ствараоцима, државницима, војсковођама, угледницима и слично. Осим тога, на тој линији је умногоме и тзв. алхамијадо књижевност – књижевно стваралаштво писано арапским писмом, али на народном језику. На сву срећу оријентални утицаји на усмену књижевност Муслимана/Бошњака били су само посредни, тако да је тај битан сегмент њиховог књижевног стваралаштва у потпуности остао народносни. Није, наравно, оријентални образац ни у неким другим аспектима успио у цјелини избрисати њихово колективно књижевнокултурно сјећање из периода прије исламизације, што се, између осталог, потврђује и чињеницом да су понегдје угледнији чланови беговских породица у међусобној комуникацији још дуго задржали један вид ћирилице називан именом босанчица или беговица. Од друге половине 19. вијека, када можемо говорити о некој врсти муслиманског/бошњачког националног и књижевног препорода, књижевност ове националне заједнице у цјелини је на народном језику, чиме се потпуно враћа првобитном, народносном ћирилометодијевском моделу, што се потврђује и појачаним интересовањем за крстајански, богумилски аспект средњовјековног културног наслеђа.⁵⁷ Један дио Муслимана, посебно оних који

57 Вуков сљедбеник кога је на Вукову стазу упутио Вук Врчевић, Мехмед-бег Капетановић Љубушак, у својој брошури *Што мисле Мухамеданци у Босни* (1886) први је међу босанскохерцеговачким Муслиманима идентитет Муслимана/Бошњака довео у везу с богумилима и Црквом босанском. Шире је ту замисао развио

су се национално осјећали и изјашњавали као Срби, задржали су ћирилицу, али је под утицајем аустроугарске политике, из разлога што је латиница уведена и у турски језик, али и због дистанце према ћирилици као једном од главних елемената српског националног и вјерског идентитета, међу Муслиманима/Бошњацима потпуно је преовлађавала латиница која је и у овом случају туђинско писмо само по поријеклу. Танка линија ћирилометодијевског културнокњижевног модела задржала се и међу Муслиманима/Бошњацима, али с обзиром на то да су околности настанка муслиманске националне свијести и њеног континуитета уназад лимитиране исламизацијом, веза њихове културне традиције с босанским средњовјековним културним наслиједом ипак је доста отежана. Овадје можда још и више него у случају хрватске културне традиције долази до изражаја психолошки моменат условљен чињеницом да је ћирилометодијевски културно-књижевни образац заснован на атрибутима који су се кроз историју задржали и учврстили као симболи ривалске, православне цркве и српског националног идентитета. А према свему томе, међу Муслиманима је постојала трајна дистанца која се у посљедње вријеме јавља у појачаном, антагонистичком облику. Колико год изгледало чудно, парадоксално и објективно неутемељено, враћање Муслимана/Бошњака овако схваћеном моделу средњовјековне културне баштине стога није безазлена и безначајна појава. Иако на том извору, очито неуспјешно, покушавају да уоче и издвоје оно што је „њихово“ и по чему се разликују од других, тај процес у основи представља неку врсту њиховог повратка почетној, изворној, заједничкој словенској, народносној основи и релативизацији посљедица исламизације на основу које су се издвојили као посебна национална заједница, релативизацији која је почела у другој половини 19. вијека, посебно након доласка аустроугарске

Сафвет-бег Башагић Реџепашећ у своме познатом дјелу *Крајка ујуша у ирошлост Босне и Херцеговине (од г. 1463–1850)*, објављеном у Сарајеву 1910, који је заговарао духовни континуитет између богумилства и ислама, односно између средњовјековне босанске државе и Османског царства. Тај његов рад практично је постао идеолошка основа даље рецесије богумилског мита међу Муслиманима која је, као што смо видјели, претежно на културно-књижевном плану, нашла на повољан одјек шездесетих година 20. вијека, да би у грађанском рату од 1991. до 1995. и непосредно послје тога, постала идеолошка и политичка основа муслиманске историографије и укушног бошњачког идентитета.

власти. Колико год све то било усмјерено на стварање дистанце и истицање разлике у односу на хришћански свијет, у суштини се ипак ради о накнадном приближавању сопственим изворима и основама утемељеним на хришћанској култури и цивилизацији. Све то, истовремено, добија посебне облике парадоксалности у свјетлу чињенице да се пред крај 20. вијека, а посебно у току и након грађанског рата, идентитет Муслимана/Бошњака снажно поново вратио под окриље вјерске, исламистичке идеологије, културе и иконографије, потпуно неспојиве са средњовјековним хришћанским моделом културе и цивилизације. То, истовремено, представља успостављање нове и веће баријере према хришћанима оба закона у данашњој Босни и Херцеговини.

Ако у овој прилици занемаримо књижевнокултурну традицију Јевреја на хебрејском и шпанском (тзв. ладино), која је такође, мада у много мањој мјери, стјешњавала ћирилометодијевски културни образац, лако ћемо уочити да се линија књижевно-културног континуитета и послје пада Босне под Турке све до 19. вијека несметано продужава, углавном посредством православног свештенства и српских манастира (ни овдје не заборављамо улогу фрањевачких самостана у којима су у дугом времену настајали значајни ћирилички рукописи!), када се послје вуковских језичких реформи књижевност потпуно враћа народном језику, овог пута и у дословном смислу, затварајући тако круг с почетним, народносноним зачецима писмености и књижевности на овом простору. То значи да је српска књижевно-културна традиција у потпуности задржала обим, ширину и универзалност ћирилометодијевског обрасца. На томе се и заснива утемељење српске књижевне традиције (и оне у БиХ, али и оне која обухвата укупну српску културу и књижевност) на средњовјековној босанској културној баштини.

При томе треба имати на уму да је она бочно била трајно испреплетена и прожета са знатно снажнијом линијом српске средњовјековне културе и умјетности с простора данашње Србије и Црне Горе с којим је представљала јединствен и веома снажан књижевнокултурни ток ћирилометодијевске мисије. У ситуацији када је ћирилометодијевски културни образац у Босни био ослабљен нестанком Цркве босанске и стијешњен сједињеном латинизираним линијом културнокњижевног континуитета с подручја Босне и данашње Хрватске, а поготово с појавом оријенталног културног модела који се оформио након

исламизације, српска књижевнокултурна традиција народносног, ћирилометодијевског поријекла једноставније и потпуније него хрватска и муслиманска/бошњачка, успијева да оствари континуитет с вуковско-илирском епохом од које се питање које је у центру наше расправе више не поставља. Наравно, треба имати у виду да је и у оквиру тога народносног ћирилометодијевског тока, зависно од тога како и колико је ко у њему партиципирao, било значајних и драматичних меандрирања и промјена због којих је долазило до дисконтинуитета, од којих је најдраматичнији био онај вуковски који је значио коначно изједначавање народног и књижевног језика.

Ово је, наравно, само један могући покушај да се из 19. вијека, када су се коначно уобличили посебни национални књижевнокултурни токови у БиХ, потпуније освијетли могућа проходност сваког од њих према средњовјековној босанској културној баштини и тиме провјере претпоставке њиховог могућег утемељења у њој. Оне очито нису исте, па покушаји да се на неки други начин надокнаде и компензирају јасно упућују на поријекло таквих покушаја.

Ти покушаји, није тешко претпоставити, мотивисани су првенствено идеолошким и политичким захтјевима и претпоставкама идентитета и колико год у многим ситуацијама изгледали чак и трагикомични, њихов легитимитет се тешко може оспорити, али ни њихов мотив и карактер није могуће сакрити нити обеснажити. Уосталом, идентитет и није једном засвагда дата и провјерљива категорија, већ свијест о себи и свијест о другима, који опет имају своју свијест о себи, али и свијест о нама, засновану на стереотиповима који већ и сами по себи не могу бити поуздана мјера ствари. У таквим околностима није могуће контролисати, усмјеравати или кориговати нечији идентитет, независно од тога што све то још више компликује и отежава културну, књижевну, политичку, па и свакодневну комуникацију људи истог поријекла и језика, упућених на исти, заједнички животни простор и исту заједничку прошлост. Враћајући се на ту исту, заједничку средњовјековну босанску књижевнокултурну баштину с намјером да у њој пронађемо и учврстимо коријене нашег идентитета, ми се на неки начин поново окупљамо и међусобно приближавамо посредством тог почетног културног обрасца да бисмо се ту на лицу мјеста поново дијелили и спорили.

У том свјетлу овдје се настоје сагледати и мотиви, значења и домети збирки поезије *Каменени сјавац* Мака Диздара и *Не њикај у ме* Рајка Петрова Нога.

И једна и друга збирка, као што смо видјели, представљају неку врсту „друштвене наруџбе“ која је у случају Диздара била више спонтана и прикривена,⁵⁸ а у случају Нога добровољна и самоиницијативна, мада би се по начину како је збирку дочекала критика могло рећи да је и она била „поручена“ од једног дијела српске књижевне јавности. Ваља одмах истаћи да се ни у једном ни у другом случају ефекти наруџбе не успијевају пробити у први план, што значи да су оба пјесника успјела да остваре кохерентне, самоузрочне творевине високог умјетничког домета. У складу са захтјевима времена када је настала, иза збирке *Камени сјавац* Мака Диздара стајало је много шире и јаче идеолошко залеђе, изражено снажним идентитетским апетитом изазваним потребом за афирмацијом босанскохерцеговачке републичке државности тога времена с једне, и урбаном потрагом Муслимана/Бошњака за сопственим коријенима, с друге стране. Стога је и разумљиво што су њени домети били знатно већи од оних које данас може имати збирка *Не њикај у ме* Рајка Петрова Нога. Иако је Ногова збирка замишљена као дискусија са једном верзијом историје, она је истовремено, и независно од пјесникове воље, на своја плећа морала преузети и дискусију с Диздаревом збирком, и то на двоструки начин: прво, с обзиром на то да је Диздарева збирка заснована на сасвим супротном историјском стајалишту, а друго с обзиром на стваралачка искушења

58 У вези с тим, веома је интересантна опаска Мидхата Бегића у издању *Камени сјаваца* намијењеног за школску лектуру: „Та јединствена збирка није поради химбе и извањског хатера испјевана, у њој није ниједна пјесникова вјера изневјерена. Није ради угледа ни части ни национално-етничког самозадовољства настала [...] У мноштву националног историзма који плави нашу данашњу, новију поезију, *Камени сјавац* је изван духовног круга апологије прошлости, националних митологија у којима је увијек више политике него поезије. Диздарев глас је изван могућности нагласка икаквог националног престижа и националистичких валоризација“ (Мидхат Бегић, „Диздарев камени спавац“, *Камени сјавац*, „Веселин Маслеша“, Сарајево, 1984, стр. 5–6). Сама потреба тадашњег највећег књижевног ауторитета у БиХ да једну овакву опаску унесе у свој предговор очито свједочи о томе да је питање „друштвене наруџбе“ у вези са овом књигом у позадини ипак постојало, било да се ради о самој збирци или о њеној рецензији.

и одмјеравања према високом умјетничком стандарду који је наметнуо пјесник *Каменої сѣавача*.

Иако ни Ного ни његови критичари ове двије збирке не доводе у везу, чини се да је она у позадини стално присутна. Питање зашто се та чињеница потискује или заборавља, прича је за себе и рјечито говори о нашим књижевнокултурним приликама у којима смо и „ми“ и „они“ осуђени или свјесно одабрали да само сами са собом саобраћамо. Било како било, Ногова збирка *Не ѿикај у ме*. Нога тешко се у потпуности може сагледати изоловано од збирке *Камени сѣавач* Мака Диздара, прво зато што се напада на истом инспиративном врелу, а потом и због тога што су претходно стечена богата стваралачка искуства и веома широк и специфичан начин рецепције Диздареве збирке на неки начин морали бити учитани и у Ногову збирку. Ного је очито тога био свјестан и није се нимало трудио да створи дистанцу према Диздаревој збирци, природно је апсорбовао њена искуства и на тој основи почео да гради сопствену, другачију пјесничку творевину.

Већ и при првом ишчитавању Ногове збирке и њеног поређења са Диздаревом уочљиво је да Диздарева збирка на неки начин функционише из подсвијести Ногове збирке. Неки изузетно експресивни стихови из Диздареве збирке, настали обрадом или пуким преписивањем натписа са стећака, на примјер, у меморији читалаца добили су такав статус да ће у ситуацији када их неко други користи у својој поезији, они прије и лакше бити препознати по Диздаревој збирци него по почетном, аутентичном извору. Узмимо као примјер једну од најбољих пјесама из Ногове збирке под насловом „Чуј Радивоја из Горњег Храсна“ која почиње овим стиховима:

И пошто от земље јесмо
И у земљу унидемо
Мољу ја вас не тицајте
Ви ћете бити како ја
Ја не могу бити како ви

Када би на неком телевизијском квизу било постављено питање чији су ово стихови, чини се да би сви учесници тога квиза, бар они старији, са иоле јачим књижевним сјећањем, без дилеме одговорили да су Диздареви. Због чега? Прво, због архаичних језичких облика и конструкција добијених прерадом

записа са стећака („от земље јесмо“, „у земљу унидемо“, „мољу ја вас“, „не тицајте“) које је Диздар у својој збирци веома успјешно подредио сопственој стваралачкој процедури, а потом још и више због стихова (*Ви ћеиће биџи како ја / Ја не моју биџи како ви*), који на другом мјесту ове иначе мале пјесме гласе нешто другачије: *Био сам како ви јесџе / бићеиће како ја јесам*, очито преузетих са стећка. Те стихове већ смо срели у Диздаревој пјесми „Запис на двије воде“, гдје гласи *јер ја сам бил како ви сада јесџе / а ви ћеиће биџи како сада јесам ја*. Ти су стихови у веома раширеној рецепцији Диздареве збирке добили готово култни карактер и због тога су се лако могли препознати и у Ноговој пјесми гдје су дати у сасвим другачијем контексту, али када их у његовој збирци неко прочита, прије ће помислити на Диздареву збирку него на стећак с кога су „скинути“. Неки неутрални истраживач, који би поредио само ове збирке а не би познавао зборнике у којима су објављени натписи са стећака, закључио би, природно, да је Ного напосто у своју пјесму унио Диздареве стихове. Поготово што он уз ову пјесму није приложио „документацију“ којом је опскрбљена већина пјесама у збирци, а која подразумијева слику споменика и транскрипцију натписа којима је конкретна пјесма инспирисана. Све ово, наравно, свједочи о некој врсти читавања Диздареве збирке у Ногову који није сматрао потребним да поново раскрчује путеве који су већ проходни. И с правом, јер иако у сваком погледу различите, и Диздарева и Ногова пјесма су изванредне и просто је тешко рећи која је од које боља.

Слично поређење намеће се и у пјесмама „Ако питаш за ме“ Рајка Петрова Нога и „Запис у камену“ Мака Диздара. Диздар у цјелини преписује један запис са стећка и прелама га у три кратка стиха: *Давно џи сам лејао / и дујао џи ми је / лежайџи*. Кад почнемо читати Ногову пјесму која почиње стихом *Давно сам џи лејао иде џиџина веје* из нашег читалачког искуства одмах израња Диздарев стих који смо раније толико пута чули и запамтили. Ради се, наравно, о истом запису са стећка, што потврђују и један и други пјесник у другом, документарном дијелу своје збирке. И у овом случају начин подвргавања једног записа са стећка сопственом стваралачком поступку и науку код ових пјесника сасвим је различит, при чему свакако треба рећи и то да у Диздаревој краткој пјесмици осим ових стихова и нема ништа друго што би завређивало неку пажњу, док Ногова пјесма дубоке миса-оности, лирске сугестивности и формалне перфекције, по нашем

мишљењу, представља најбољу пјесму у овој његовој збирци и једну од најбољих коју је икада написао.

Има, наравно и других трагова читавања Диздареве збирке у Ноговој збирци што је и разумљиво када се има на уму да су обојица лирски оживљавали исте симболе и натписе с надгробних споменика. Поменимо и један карактеристичан ликовни мотив на неким стећцима изражен сликом људи који се држе за руке. Диздар је тај мотив лирски оживио пјесмом којој је дао наслов „Коло“, а пјесму с истим насловом има и Ного, који је, да је хтио да има било какву дистанцу према Диздаревој збирци, пјесми са овим мотивом веома лако могао да нађе неки други наслов. Тешко је рећи да се Ного на неки начин натпјевао с Диздарем, мада његовом пјесничком темпераменту, самоувјерености и самопоуздању то није страно. Није искључено да је био свјестан могућих приговора како је ушао у већ освојен пјеснички простор и у туђи забран гдје узалудно покушава да поново оживи потрошене ствари, па је управо због тога настојао да створи сопствену пјесничку слику општепознатих симбола и мотива са стећака. Независно од тога какве су му у овом случају биле намјере његова пјесма „Коло“ далеко је дубља, слојевитија, вишезначнија и стилско-језички савршенија од кратког маниристички направљеног пјесмуљка Мака Диздара са истим насловом. Из напријед наведених примјера не би, наравно, ваљало закључити да је Ного супериорнији и бољи пјесник од Диздара. Напротив, и у Диздаревој збирци, сразмјерно њеном обиму и широкој заснованости има још више изузетно успјелих пјесама које у пуној мјери легитимишу укупни значај и популарност коју је она у свом дугом вијеку имала. Имајући на уму да је укупни домет и значај Диздареве збирке у сваком погледу било веома тешко достићи и помјерити, Ногова збирка очито нам се указује као пјеснички чин „високог ризика“, који се у крајњем случају, ако се у први план не ставља пјесников наум него пјеснички резултат, ипак исплатио.

Јер, и напријед цитирана накнадна пјесникова објашњења и становишта критичара који су та објашњења чини се предимензионирали ипак остају изван саме збирке, а у првом плану су њене аутентичне пјесничке вриједности. То се види и из Ноговог пјесничког поступка: рачунајући на конфузију око тога да ли су мотиви и симбола на стећцима правовјерног, хришћанског или јеретичког поријекла, он се првенствено покушава ослонити на документарност, а паралелно с тим активира и

српску националну митологију, која у себи већ садржи и православну хришћанску компонентну. Пјесма „Не тикај у ме“, на примјер, једна од бољих у збирци, инспирисана је документарно неспорним натписом на надгробној плочи у поду цркве Св. Лазара у Влаховићима код Љубиња из 15. вијека.⁵⁹ Испод те плоче је сахрањен Влаћ Бијелић, а име цркве, коју је очито он и подигао, у том кратком натпису изричито се помиње. Изградња цркве с таквим именом очито није мотивисана само уско хришћанским разлозима него подразумијева и националну свијест којом се она испољава и одржава, у овом случају конкретно косовски мит. На основу тога, пјесник је створио упечатљиву слику властелина који рањен на Косову јашући коња хита у своју постојбину да би могао бити сахрањен у својој задужбини. Међутим, смисао и ове слике, и ове пјесме, али и читаве збирке, ни приближно се не своди само на ову, овакву или сличну евокацију обједињавања српског националног и духовног простора у коме се налазе и коме доприносе и трагови попут овог натписа у поду Цркве Св. Лазара у Влаховићима код Љубиња. Јер, одмах потом пјесник ову слику проширује, изводи је из семантичког поља конкретног духовног и националног идентитета и усмјерава према општим, универзалним и егзистенцијалним значењима људског живота. Након тога слиједи изузетно снажна и сугестивна лирска слика о смрти, пролазности и релативности свега:

Чловече ако те словима опточе
У лаври где грех је ктиторима смањен
Зови како хоћеш то што смрћу поче
Ако ти гроб тичу нијеси сахрањен
Не не тикај у ме орни читаоче

У неизмјерној празнини „што смрћу поче“ кроз коју вију невидљиве олује времена, човјек се ипак постепено разбуђује и поново оглашава у дубини колективног памћења свијета из кога је потекао. На тај начин и у вјечности налази мир и спокојство које нарушавају једино они који дирају у његов гроб. Архетип о скрнављењу гробова и узнемиравању оних који мирно почивају на другом свијету, данас нажалост толико актуелан, као један од највећих људских грехова који срећемо у свим великим

59 У тој цркви крштена је и пјесникова мајка.

цивилизацијама и културама, Ного је веома успјешно и сликовито издвојио из укупне митологије стећака, локализовао га, ублажио његово строго значење гријеха и моралног императива и дао му дубоко људске димензије меланхоличне молитве која струји из доњег свијета. Као окосница ове збирке порука *не ђикај у ме*, не доима нас се као строга и љутита наредба која долази из тамног подгробља, него као блага опомена да су границе овог и онога свијета веома танке и порозне и да треба да будемо и останемо људи и са ове и са оне стране.

Станиша Тутњевић РАЗМЕЋА КЊИЖЕВНИХ ТОКОВА
НА СЛОВЕНСКОМ ЈУГУ | Издавач Јавно предузеће
Службени гласник | За издавача Слободан Гавриловић,
директор | Извршни директор Петар В. Арбутина |
Дизајн Милош Мајсторовић | Извршни уредник Небојша
Марић | Лектура Лаура Барна | Коректура Ана Ђукић
| Техничко уређење Јасмина Живковић | Београд, 2011 |
www.slglasnik.com



CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

821.163.09

ТУТЊЕВИЋ, Станиша, 1942–

Размеђа књижевних токова на Словенском Југу / Станиша
Тутњевић. – Београд : Службени гласник, 2011 (Београд :
Гласник). – 627 стр. ; 23 см. – (Библиотека Књижевне науке.
Едиција Везе)

Тираж 500. – О писцу ове књиге: стр. 625–626. – Напомене и
библиографске референце уз текст. – Регистар.

ISBN 978-86-519-1051-0

а) Јужнословенска књижевност – Компаративна анализа
COBISS.SR-ID 187641100

ГЛАСНИК
ШТАМПАРИЈА