

**ИВО АНДРИЋ КАО ИСТОРИЧАР
И ЊЕГОВА НАУЧНА ПЕРЦЕПЦИЈА УТИЦАЈА ИСЛАМА
У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ**

*Драга Мاستиловић
Универзитет у Источном Сарајеву*

**IVO ANDRIC AS A HISTORIAN AND HIS CONCEPTION
OF ISLAMIC INFLUENCE IN BOSNIA AND HERZEGOVINA**

*Draga Mastilovic
Eastern Sarajevo University*

Andric's perception of Islam in Bosnia and Herzegovina in his literary works is widely known, accepted and disputed. However, it is less known that such understanding of Islam was not the consequence of writer's imagination, but of his scholar and research work, as a historian, which was clearly and undoubtedly expressed in his doctoral thesis titled "Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine", defended at the Faculty of Philosophy in Graz, in 1924. The aim of this paper is to enlighten the scientific foundations of the scholar and research methods of the historical science which Andric used to form his own opinion on Islam in Bosnia and Herzegovina, which influenced greatly his literary works.

Key words: Andric, Bosnia and Herzegovina, Islam

Околности око настанка Андрићеве докторске дисертације већ су у науци јако добро познате, чак и чињеница да је за брзину њеног настајања пресудна била не Андрићева жеља, већ фамозни 243. члан Закона о државним службеницима Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, који је пријетио да Андрића остави без дипломатске службе у Грацу (Караулац 2009: 34 – 35). Исто тако, познато је да је Андрић одбраном тезе добио звање доктора филозофије, али и то да његова теза у ствари представља прије свега и изнад свега историографско сагледавање Босне под турском окупацијом. Због свега тога, основни је циљ овога рада да још једном покуша осветлити Андрића као историчара и прије свега хеуристичку подлогу његове докторске

дисертације на којој је он градио своју слику ислама у Босни и Херцеговини, а која је касније нашла свој израз у његовим књижевним дјелима. Не упуштајући се, дакле, у било какве полемике са било ким, о његовим ставовима о исламу уопште и утицајима које је ова религија имала у Босни и Херцеговини, а због које је Андрић у муслиманском свијету, посебно међу муслиманима у Босни и Херцеговини, један од, мало је рећи, неомиљених аутора, наш превасходни циљ јесте покушати освијетлити квантитет и квалитет изворне грађе на којој је Андрић засновао ово своје научно дјело и наравно релевантност његових научних ставова и закључака до којих је дошао.

О Андрићу као научнику и његовој докторској дисертацији писало је до сада неколико аутора, а први је то учинио, убрзо после Андрићеве смрти, Мидхат Шамић, већ 1975. године¹. Иво Андрић као историчар, такође, није остао незапажен у научним круговима, па се само неколико година после Андрићеве смрти на ову тему огласио и историчар Владимир Дедијер². Високо цијенећи Андрића и као научника и као умјетника, Дедијер је запазио да „свака његова приповетка или роман наслања се на дуг претходни рад коме је циљ да кроз примарне изворе сагледа истиниту суштину епохе у којој се креће његова умјетничка имагинација“ (Дедијер 1979: 33). Несумњиво, Андрић је био један од оних књижевника који своје умјетничко стваралаштво заснива на примарним историјским изворима, а не на простој имагинацији. А колико је цијенио архивске документе, Андрић је и сам, једном приликом, истакао, устајући против оних који су били за то да се архивски документи уопште не чувају. Том приликом Андрић је, између осталог, писао: „Само неуки и неразумни људи могу сматрати да је прошлост мртва и непролазним зидом одвојена од садашњице. Истина је, напротив, да је све оно што је човек некад мислио и осећао и радио нераскидиво уткано у ово што ми данас мислимо, осећамо и радимо. Уносити светлост научне истине у догађаје прошлости, значи служити садашњости. Стога архивска документа нису мртва, сива и узалудна као што то површним и неупућеним може понекад да изгледа. То су драгоцене сведоци, без којих би нам ос-

¹ Midhat Šamić, *Doktorat Ive Andrića*, Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor, br. 3-4, Sarajevo 1975; Midhat Šamić, *Ivo Andrić kao naučnik: njegov doktorat i doktorska disertacija*, Zbornik radova sa naučnog skupa: „Književnost Bosne i Hercegovine u svjetlu dosadašnjih istraživanja“, održanog u Sarajevu 26. i 27. maja 1976, ANU BiH, Posebna izdanja, knj. XXXV, Odjeljenje društvenih nauka, knj. 5, Sarajevo, 1977.

² Владимир Дедијер, *Књижевност и историја у тоталитету историјског процеса*, Зборник радова о Иви Андрићу, САНУ, Београд, 1979.

тала непотпуно разумљива многа појава у садашњости, без којих не би могли назрети ништа од будућности“ (Андрић у Дедијер 1979: 40–41). Његова велика љубав према историјским изворима, у ствари је определијелила Андрићево књижевно дјело, које и није ништа друго него историја дугог трајања обичног човјека у времену и простору, са свим нијансама његовог тегобног битисања, гдје психолошки моменат појединца има сасвим особену димензију и вриједност.

По свом схватању времена и простора и трајању људског бића у њему, Андрић је у методолошкој равни најближи историографској школи француских аналита. Они који су се бавили Андрићевим књижевним опусом, а уз то познавали методолошка начела историјске науке која су заступали француски историчари окупљени око часописа *Анали*, то су већ одавно примијетили. Тако, на примјер, Дедијер каже: „Концепти времена и простора, као што ћемо касније видети, схваћени су код Андрића шире и дубље него што то саме речи одређују. Простор и време су код њега често тако чврсто везани да их је тешко и раздвојити. Андрић је ту близак схватањима француских аналита, који сматрају да је историја наука о трајању човека у простору“ (Дедијер 1979: 40). Историографска школа *Анала* заживјела је крајем двадесетих година XX вијека, првенствено захваљујући напорима и надасве методолошким промишљањима Лисјена Февра и Марка Блока, који су 1929. године у Стразбуру³ покренули часопис *Анали за економску и друштвену историју*. Ту школу данас многи свјетски историчари и многе угледне историографије сматрају најутицајнијом и најцјењенијом историографском школом, па чак и „најзначајнијом појавом у историографији 20. века“ (Блек, Макрејлд, 2007: 86). Зачетке ове школе можемо тражити још у XIX вијеку, првенствено у радовима Фистела де Куланжа и методолошким промишљањима Пола Лаккомба, као и подстицајима социолошких поставки и метода Емила Диркема. Али, као претходницу „нове историје“ сами аналити су сматрали Анрија Бера, филозофа „и по темпераменту и по вокацији“, и његове напоре да оствари научну синтезу и да сабере разбијене дијелове историје, као што су економска историја, политичка историја, друштвена историја, историја умјетности итд. (Бродел 1992: 24). Његова *Ревизија за историјску синтезу* била је, како сами аналити кажу, „тројански коњ“ нове историје, јер ће и основни мото аналита бити да постоји само и једноставно историја у свом јединству и, што

³ Французи су 1919. године, нимало случајно, у тада пограничном Стразбуру, основали универзитет за који Бродел каже да је био „најсјајнији“ у читавој француској историји.

је најважније, у свом тоталитету. Иако није био међу њеним оснивачима, школа *Анала* је ипак постала и остала препознатљива по Фернанду Броделу и његовом дјелу *Медитеран и медитерански свијет у доба Филипа II*, „генијалном делу које је утемељило и данас важећи методолошки став“ (Полони-Симар 2008: 157). Овим дјелом Бродел је поставио нове стандарде у историографији, својом концепцијом о три времена историје. Прво, од та три времена историје, „говори о готово непокретној историји, о човеку и његовим односима са средином која га окружује“ (Бродел 2001: 16), то је историја „скоро изван времена, везана за предмете без душе.“ Друго Броделово вријеме које се издваја изнад те „непокретне историје“ представља историја „спорог ритма“ или друштвена историја. Једноставан појам који обухвата несагледиво пуно тога, богатство историјских садржаја који се крећу од свакодневице појединца до развојних ритмова цивилизација. То је „мучно расветљавање неуобичајених тема, које све треба обухватити у сувислу историју... тема које су обично издвојене једна од друге и обрађиване на рубовима традиционалне историје“ (Бродел 2008: 11). То је толико сложен појам да га Бродел радије назива „структуралном историјом“ или „историјом дугог трајања“. И, напосред, треће Броделово „вријеме“ представља традиционална историја, историја по мјери човјека, догађајна историја. То је „оно кретање на површини, таласи које плима подиже својим моћним кретањем. То је историја кратких трептаја, брзих и нервозних. Будући осетљива по дефиницији, њени мерни инструменти реагују и на најмањи покрет. Но таква каква је, она је историја с највише страсти, најбогатија људскошћу, такође и најопаснија“ (Бродел 2001: 16). Очигледно да је Бродел у јединству ова три „времена“ историје у ствари видио савршен концепт онога што зовемо „тотална историја“ или боље рећи „не приказ прошлости који укључује сваку појединост, већ приказ који наглашава повезаност између различитих поља људског прегнућа“ (Берк 2002: 8). Тако је, на примјер, психологија била наука која је, можемо слободно рећи, заузимала почасно мјесто код аналита, а чини се да јој је то мјесто обезбиједио управо Лисјен Февр. Психологија, за коју је сматрао да се налази у самој основи сваког ваљаног историјског рада, подстакла је бриљантни Февров ум да на дневни ред историјске науке постави проблем историје осјећања, питајући се зашто немамо историју љубави, смрти, мржње, страха, самилости, сујетности итд.? Тако се почела рађати историја менталитета. Када се има у виду све изложено, онда постаје јасно да је у методолошким начелима историјске науке за које су се залагали аналити и Андрићевог

приступа историји било превише сличности да би се радило само о пуком случају. Иако историчари још нису дали ваљан одговор на ово питање, ипак остаје чињеница да је Андрић својим књижевним дјелом, суштински и дубоко садржајно дао методолошким промишљањима француских аналиста немјерљив умјетнички допринос. Можда је он сам своју филозофију историје и своје методолошко правило најбоље изразио ријечима: „Тако, и с оне црте која произвољно дели прошлост од садашњости, писац сусреће ту исту човекову судбину коју он мора уочити и што боље разумети, поистоветити се са њом, и својим дахом и својом крвљу је грејати, док не постане живо ткање приче коју он жели да саопшти читаоцима, и то што лепше, што једноставније, и што убедљивије“ (Андрић 1997: 61).

У једном писму својој пријатељици Зденки Марковић од 14. априла 1922. године, Андрић је писао: „Озбиљно мислим да се вратим у земљу и настаним у Београду или Сплиту иако још не знам и не видим како. Дотле ћу исписати све ово турско и ирационално што имам и онда ћу се опет дати на стари посао“ (Андрић 2000: 207). Међутим, Андрић тада очигледно није ни слутио да безмало читав свој животни вијек неће бити у стању да се у својим дјелима ослободи тог „турског и ирационалног“. Свјестан тога тек касније, он ће коју деценију после, одговарајући на питање о историјској подлози *Травничке хронике*, помало невољко писати да га је од самог почетка његовог књижевног стварања „занимао“ тај додир Истока и Запада „у виду сарадње као и у виду судара“ (Андрић у Караулац 2010: 299). Чини се одвећ сувопаран и сасвим безазлен одговор на тако крупно питање, које је у ствари њега и обиљежило као писца. Иако је, дакле, у току 1924. године своје научно гледиште о овој теми уобличио у докторској дисертацији под насловом *Развој духовног живота у Босни под утицајем турске владавине*, Андрић ће све до смрти, скоро судбински, завјетно, бити везан за Босну турског доба и то највише за касну фазу турског господства у овој земљи када је, како то примјећује један од Андрићевих биографа, Босна била „већ самлевена дугим вековима турске репресије, већ на измаку својих боја, изобличена и добрим делом асимилирана после четири века симбиозе са окупатором“ (Караулац 2010: 296).

Када је у питању хеуристичка подлога његове докторске дисертације примјетно је, прије свега, да је Андрић приликом писања овог дјела био ограничен бројношћу извора, што и сам у предговору наглашава, јер за неке догађаје па и читаве епохе недостају извори из саме земље, до којих Андрић у том тренутку није могао доћи, будући да се налазио у иностранству. То је имало за последицу да сваки дио

његовог дјела није једнако „снажно осветљен и јасно оцртан“, како то он сам каже. Ову непотпуност историјских извора примијетио је и Андрићев ментор Х. Ф. Шмид, који је у својој оцјени Андрићеве дисертације ставио опаску да се посебно осјећа недостатак бугарских извора о патаренима у Босни (Шамић 1977: 96). Осим тога, већ одавно је у науци постављено питање колико је у ствари времена Андрић провео на истраживању грађе за ово дјело, имајући у виду да је писано релативно кратко вријеме. Зато неки од аутора сматрају да је Андрић релативно кратко и истраживао и писао ово дјело. Тако, на примјер, Зоран Константиновић сматра да је „теза настајала искључиво у време док се Андрић налазио у Грацу“ (Константиновић 1982: 264), а то значи нешто више од годину дана. Међутим, ова констатација би се могла узети као тачна једино ако имамо у виду само писање тезе, док је за истраживање грађе Андрић сасвим извјесно потрошио знатно више времена. То се види и из већ цитираног писма Зденки Марковић, из 1922. године, гдје он наводи да се већ неко вријеме интензивно бави „турским и ирационалним“, а то није ништа друго већ материјал за његову тезу. Поред тога, Андрић и у предговору своје дисертације то недвосмислено потврђује, када каже: „По свом садржају и по својој основној замисли, ова расправа је у вези са другим радовима које сам припремао у другом облику и другом приликом“ (Андрић 1995: 107). Имајући то у виду, прије би се могло устврдити да је сам наслов тезе био условљен ранијим Андрићевим интересовањима и истраживањима, него што је сама тема подстакла Андрића да ради на овом питању. Осим тога, овакав наслов теме је сасвим сигурно Андрићев избор, а не избор његовог ментора Хајнриха Феликса Шмида или пак другог професора који је оцјењивао њену научну вриједност и касније члана комисије за одбрану дисертације, историчара Рајмунда Фридриха Кајндла.

Када је у питању литература, примјетан је одређени дисбаланс између литературе и извора, поготово у првом поглављу, које је написано скоро искључиво на основу литературе, уз понеки оскудни извор. То поглавље има функцију сажетог увода и у њему је Андрић у најкраћим цртама описао историју Босне до доласка Турака. Упада у очи да је аутор користио у највећој мјери дјела признатих историчара, Константина Јиричека, Стојана Новаковића, Илариона Руварца, Вјекослава Клаића, Ћира Трухелке, Фрање Рачког и тако даље. Што се тиче изворне грађе, Андрић користи углавном збирке објављених докумената, Фрање Миклошића, Јосифа Шафарика, Меда Пуцића, Фрање Рачког и других. Оцјењујући хеуристичку подлогу и литературу у

првом поглављу Андрићеве дисертације, у којој је укратко обрађена историја средњовјековне Босне, академик Сима Ћирковић је запазио да Андрић не користи неке веома значајне радове Константина Јиричека и да свој опис средњовјековне Босне заснива углавном на дјелу Вјекослава Клаића *Повијест Босне до пропасти краљевства* (Ћирковић у Дедијер 1979: 68). Ово чуди, тим прије што је Јиричек својевремено био Андрићев професор на Бечком универзитету, гдје му је два семестра предавао Историју балканских држава и народа у XIII и XIV вијеку. Осим јужнословенских аутора, Андрић је издашно користио и дјела страних аутора, почевши од историчара Леополда Ранкеа, археолога Морица Хернеса, преко католичких теолога и писаца Еузебија Ферменцина и Алојза Худала, па све до савремених путописаца као што је био Јохан Ашбот. Захваљујући овако добро изабраној литератури и објављеним прворазредним изворима, Андрић је успио да на веома малом броју страна сажме историју средњовјековне босанске државе до доласка Османлија, али и прикаже основне узроке, прије свих оштре вјерске сукобе, који су довели до тога да Босна тако лако падне под власт Османлија. Неке материјалне грешке, које је Ћирковић запазио у првом поглављу Андрићеве дисертације, иду на душу аутора чије је радове користио. Прије него је прешао на елаборирање културних прилика међу хришћанима Босне и Херцеговине под турском окупацијом, Андрић се у оквиру првог поглавља одредио и према културном стању Босне и Херцеговине прије доласка Турака. Побиијајући став М. Хоернеса да у средњовјековној Босни није било никакве културне активности, Андрић не жели да заступа ни супротну тезу по којој су средњовјековни стећци израз културног стваралаштва и оригиналности. Андрић је радије културне прилике у Босни до доласка Османлија посматрао кроз разноврсну и богату дјелатност цркава, па ће тако и културни развој босанских и херцеговачких хришћана у периоду турске окупације посматрати кроз дјеловање људи из окриља православне и католичке цркве. Скоро немогући услови за културни развој хришћана Босне и Херцеговине, које је немогућим учинио несумњиво турски окупатор и његова озакоњена дискриминација свих који нису припадали исламској вјероисповијести, управо је основна хипотеза Андрићеве дисертације.

Ту хипотезу Андрић образлаже у наредним поглављима (*Ширење ислама као непосредни утицај турске владавине; Утицај друштвених и административних институција ислама оличених у турској власти, на живот немуслиманског становништва; Духовни живот католичког становништва за време турске владавине у свом*

карактеристичном отеловљењу, литерарном и културном дјеловању *фрањеваца*; Српско православна црква, њен развој и њено деловање за време турске владавине као одраз духовног живота православног дела становништва), која су, с тога, и најзанимљивија за нашу тему. У њима Андрић, поред поменутих, у свој критички апарат уводи и друге, тада већ познате и афирмисане ауторе, као Милана Прелога, Ватрослава Јагића, Љубомира Стојановића, Миленка Вукићевића, Владимира Ћоровића па чак и муслиманске ауторе из Босне, као Сафет бега Башагића. У погледу извора, Андрић у овим поглављима упадљиво пуно користи мемоаре и путописе разних аутора, домаћих и страних, почевши од Грге Мартића, Вука Врчевића, Нићифора Дучића, па све до Ашбота, Роскијевића, Гиљфердинга и других, али у научни апарат уводи и неке примарне историјске изворе, који се тада по први пут појављују, као што су, на примјер, књиге рачуна јеврејске општине у Сарајеву или документе српске православне цркве у Сарајеву. Већина аутора, као и његов ментор Х. Ф. Шмид, ове прворазредне историјске изворе, које је Андрић први користио, с правом сматрају као највреднији научни допринос Андрићеве докторске дисертације, бар када је у питању историјска наука (Шамић 1977: 96). Дакле, у погледу избора аутора које је користио и њихове научне и стручне компетентности, а такође и изворне подлоге, тешко да би се Андрићу, са позиција научне историографије, могла учинити нека већа замјерка, осим наравно оне која је већ изречена и која се односи на бројност примарних историјских извора.

Међутим, у литератури о Андрићу обично се узима да су за његово изразито негативно схватање утицаја ислама на духовни и културни развој Босне и Херцеговине, одговорни у доброј мјери управо путописи разних западних аутора, који су кроз Босну пролазили и остављали своје записе, а које је Андрић заиста опсежно користио при писању своје дисертације, али и касније у својим књижевним дјелима. Живље интересовање странаца за Босну почело је тек првих година XIX вијека са Наполеоновим освајањима и оживљавањем политичког интересовања за Исток, када бројни путници из Западне Европе, обично на путу за Цариград, пролазе кроз Босну. Све до тада, како то каже један од већ помињаних путописаца Јохан Ашбот, Босна је била „утонула у потпуни заборав... О Босни би се чула покоја мрачна прича, испричана ту и тамо, од којег усамљеног путника који је, изгубивши пут, зашао међу њене међе“ (Ашбот у Караулац 2010: 296). Несумњиво је да су ти путописци долазећи у Босну, то јест, у тај „тамни дио Европе“, како су га називали, доживљавали неку врсту

културолошког шока, сусрећући се са јетком нетрпељивошћу, па и мржњом свих против свих, почевши од међусобне нетрпељивости двије хришћанске конфесије, преко њихове заједничке мржње према исламу, који је владао и био главни регулатор цјелокупног живота, и на крају до међусобне нетрпељивости домаћег исламизираниог становништва према Османлијама, гдје ће „међусобни презир важити као универзални језик комуникације“. Свирепост, страх, насиље, мржња, неправда, мито, корупција и нарасле вјерски фанатизам биће слике које ће се најупечатљивије утискивати у свијест зачуђеног путника кроз Босну у задњем вијеку турске управе у њој и бити општа и најистакнутија мјеста њихових импресија о Босни. Наравно, не треба губити из вида ни чињеницу да су неки од тих путописа били и наручени од стране аустроугарске власти, у циљу оправдавања њихове „цивилизаторске“ мисије на Балкану. Тако је, на примјер, већ помињани Ашботов путопис настао управо на иницијативу Бењамина Калаја и имао сасвим практичне политичке циљеве. Али, без обзира на то, слика Босне тога времена код свих путописаца, али и оних који су по невољи, то јест, службом морали да једно вријеме живе у њој, као на примјер, француски конзул у Травнику Пјер Давид, сводила се управо на његова мрачна запажања о Босни као „земљи дивљака“, о „непросвијећеном и барбарском народу пуном злоће и мржње“. Што је још чудније, овакве импресије о Босни нису само гајили потпуни странци, већ и путници из околних словенских крајева, као, на примјер, Иван Кукуљевић Сакцински, који је половином XIX вијека путујући кроз Босну запазио да се путник иностранец може дивити „величанству природе и љепоти неких предјела, али о народу ће рећи да је прост, глуп и дивљи“ (Сакцински у Караулац 2010: 298). Не треба посебно ни напомињати да су за овакво духовно и културно стање становништва Босне и Херцеговине као најодговорнији сматрани његови турски окупатори.

Међутим, Андрић је био превише озбиљан и луцидан истраживач да би своју слику о утицају ислама на духовно и културно стање становништва Босне и Херцеговине под турском окупацијом, заснивао само на путописима. Управо, супротно томе, Андрић највећи број својих опсервација заснива на прворазредним историјским изворима, који су му у том тренутку били доступни. Тако је, на примјер, своје излагање започео са збирком закона за рају или Канун-и-раја, који је Андрић имао на њемачком језику, у преводу познатог аустријског дипломате и пионира аустријске оријенталистике Џозефа вон Хамера. Већ у том зборнику, који је калиф Омар ал Катаб прописао 635. годи-

не за хришћане и Јевреје у освојеном Дамаску, а који се, донекле измијењен и у мало блажем облику, користио и у другим провинцијама Турског царства, видљива је сва неправда и биједа понижавајућег положаја хришћана и Јевреја у турској држави, а која је овим Кануном била и озакоњена. Тврдњу да су се прописи овог Кануна примјењивали и у Босни и Херцеговини, и то поједини прилично стриктно, Андрић није донио на основу претпоставке већ на основу прворазредних историјских извора, то јест, архивских докумената, што несумњиво свједочи о озбиљности Андрића као историчара. Тако, на примјер, Андрић је из једног црквеног прогласа православног народу с краја XVIII вијека, који се чува у архиву Српске православне цркве у Сарајеву, сазнао о строгим прописима о облачењу немуслиманског становништва у Босни, које је Хусамудин паша завео 1794. године и у коме црквене власти упозоравају своје вјернике хришћане да ће бити подвргнути строгим казнама ако не испоштују захтјеве муслимана, као што су, на примјер, забрана хришћанима да организују излете и да пјевају на излетима или било гдје друго, па чак и у својим кућама. Поред осталих понижавајућих прописа, као што су, на примјер, прописи о облачењу хришћана, у том прогласу пише и следеће: „Треће, браћо, наређују наши господари (Турци) да сви хришћани ходају понизно и пред сваким Турчином скрсте руке на грудима, да се види да смо њима подчињени“ (Андрић 1995: 133). Предуг би био списак понижавајућих турских прописа којима су хришћани Босне и Херцеговине били изложени за сво вријеме турске окупације, а да и не говоримо о томе колико је понижавајући био начин скупљања редовног годишњег пореза или харача. Ништа боље нису пролазили ни Јевреји у Сарајеву који су плаћали огромне глобе због тога што се њихове жене нису увијек придржавале прописа да не смију носити жуте или црвене чизме. То, такође, Андрић није закључио напамет већ из рачуна јеврејске вјероисповиједне општине у Сарајеву, то јест, из прворазредних историјских извора, у којима су педантно биле биљежене све глобе које су даване разним турским чиновницима за „ношење жутих чизама“ или зато што „не пазе на обућу својих жена“. Да и не говоримо о томе колико је хришћане погађала забрана црквених звона, а до које мјере је она ригорозно спровођена, види се и по томе што је путописац Џон Бербери, који је 1664. године пропутовао све јужнословенске земље, није нигдје видио ни једно звоно. Прво звоно на које је Бербери наишао било је у Пловдиву, на једној старој кули. Један од тих понижавајућих прописа, наредбу хришћанима да у сусрету са муслиманом морају да сјашу и да покрај

пута понизно сачекају да овај пројаше, па тек последије тога да наставе пут, укинуо је тек половином XIX вијека Омер паша Латас, када је скршио моћ домаћег босанског муслиманског племства.

Али, управо на овој тачки отвара се друго крупно, а вјероватно и најболније питање утицаја ислама у Босни и Херцеговини, а то је питање односа поисламљеног дијела становништва Босне и Херцеговине према својим сународницима који нису примили ислам, већ су, и поред свих недаћа и понижења која су их због тога сналазила, остали вјерни својој ранијој, хришћанској, вјери. То питање конвертитства муслимана Босне и Херцеговине и Андрићев приступ њему, несумњиво је данас кључ нетрпељивости па и мржње која се осјећа у дијелу Босне и Херцеговине, према Андрићу и његовом дјелу. Међутим, знајући колико је ово питање у Босни и Херцеговини било болно и у његовом времену, Андрић га у својој дисертацији директно дотиче тек узгредно, наравно не могавши да га у потпуности игнорише, при томе се видно трудећи да не употреби неку оштрију формулацију и на тај начин не увриједи своје земљаке муслимане у Босни и Херцеговини. Он о томе каже: „Можда више него притисак, корупција и јавашлук турских власти, културно уздицање раје спречавали су нетрпељивост и необично конзервативан дух домаћег муслиманског елемента. Он се не само борио против реформи које је, на наваљивање европских сила у XIX стољећу, Порта почела да заводи у Босни, већ је, штавише – и то не потпуно без разлога – у свакој културној тековини раје, као и у свакој новини уопште, видео тежњу за променом постојећег поретка и у исто време опасност за своја права и привилегије“ (Андрић 1995: 139). Као очигледан примјер нетрпељивости, па и јетке мржње, коју су поисламљени хришћани Босне и Херцеговине осјећали према својој ранијој вјери и својим сународницима који нису прихватили ислам, Андрић наводи примјер Тахир-паше, који је 1850. године у везировој палати увео мало звонце за дозивање послуге, због чега је од стране домаћих муслимана био изложен најоштријим осудама. Чак је од њих добио и поспрдне надимке „звонар“ и „каурић“ (Андрић 1995: 139). То у суштини није било ништа друго него оно што би модерна наука назвала синдромом конвертите, али се Андрић очигледно пазио од таквих квалификација да не би изазвао подозрење или мржњу од стране својих сународника муслиманске вјероисповијести у Босни и Херцеговини, бар у својој докторској дисертацији. А не треба ни сумњати да је Андрић, како то наводи Владимир Дедијер: „као прегалац, универзалист по образовању, умео да користи и велика достигнућа психологије,

психијатрије и психоанализе у својим истраживањима недогледних граница историјске стварности, као и прошлости“ (Дедијер 1979: 34). Међутим, овдје треба нагласити да до оваквих закључака није дошао само Андрић, већ и највећим дијелом, југословенска историографија у XX вијеку, све до ратова деведесетих година, када је, из чисто политичких разлога, почело ревидирање историје у Босни и Херцеговини и када се у дијелу јавности, чак и научне, турски окупатор почео приказивати у суперлативима. Веома цијењени југословенски историчар Владимир Дедијер, у једном свом тексту из 1979. године, посвећеном Андрићу као историчару, о проблематици односа турског окупатора према хришћанима Босне и Херцеговине, између осталог каже: „У свом књижевном делу Андрић нарочито разоткрива разноврсне скале метода угњетавања, а пре свега ускраћивање права на опстанак целим људским групама и народима. Он, као ретко који писац, осветљава психологију властодржаца приликом остваривања тих кривичних радњи непосредног физичког уништења или претње уништењем појединих народа, па нијансиране прелазе на све остале истанчане и у пракси проверене методе уништења, укључујући поткопавање отпора жртве агресије путем декултуризације, натурања својих институција, религије, што доводи до уништавања етничког и културног идентитета покороног народа“ (Дедијер 1979: 34). Управо ове научне истине се данас покушавају ревидирати и прикрити у дијелу Босне и Херцеговине, а Андрић је анатемисан зато што их је својим и научним и књижевним дјелом овјековјечио и тако у широком аудиторијуму читалачке публике, домаће и стране, спасио од заборавља.

Као и многи прије и после њега, Андрић је процес добровољног преласка на ислам дијела средњовјековне босанске и херцеговачке друштвене елите, видио прије свега у економском моменту, то јест, у тежњи да се сачувају права и привилегије, а прије свега посједи, које су дотични појединци уживали прије доласка Турака, али и једним дијелом да се стекну те привилегије од стране оних који их до тада нису уживали. Претходно образлажући процес тешких вјерских борби које су бјесниле у земљи непосредно пред турску најезду и које су требале да донесу коначну кристализацију вјерских прилика, Андрић, између осталог, каже: „У овом одлучујућем тренутку тај важни процес нагло је прекинут. Уместо тога почела је најезда једног освајачког народа, туђег по вери, духу и раси. Замршеност је постала још већа и због тога што је онај део народа који се налазио на вишем ступњу и био имућнији прихватио веру нападача да би сачувао свој посед... Целокупна ситуација створена најездом Турака, као

комплекс узајамно повезаних психолошких и материјалних чињеница, ставила је босанско племство и целокупну поседничку класу пред следећу дилему: или у својим рукама задржати земљу и власт и на тај начин стећи приступ до свих достојанстава у новом царству, или све изгубити и постати раја без права и поседа. Ко је желео трајно да сачува посед и позицију власти везану за посед, а заједно с тим и привилегије, морао је прећи на ислам“ (Андрић 1995: 122). Оно што Андрић, као веома озбиљан и луцидан истраживач, примјећује на овом мјесту, јесте један психолошки моменат изузетно карактеристичан за средњовјековну босанску властелу, а то је везаност за своје земљишне посједе или „племените баштине“ како су их они називали. Чак и средњовјековни надгробни споменици несумњиво свједоче о тој „дубокој елементарној привржености тлу и земљи“ босанске средњовјековне властеле. Управо тај економски моменат исламизације једног дијела бившег босанског племства данас је чињеница која се нерадо чује у једном дијелу Босне и Херцеговине. А у Андрићевом дјелу она постаје још болнија и добија још веће размјере када се аутор позове на Петра Петровића Његоша, такође омраженог у муслиманском дијелу данашње Босне и Херцеговине, али који, по Андрићевом мишљењу, „увек може да слови као највернији израз начина мишљења и схватања у народу“ (Андрић 1995: 125). Међутим, да је Андрић у свом докторату био и више него обазрив према муслиманима Босне и Херцеговине, показује и то које је Његошеве стихове цитирао, од више њих који третирају ова проблем. На примјер:

*Српској капи свуд име погипе;
Постадоше лафи ратарима,
Истурчи се плахи и лакоми,
Млијеко их српско разгубало!*
(П. П. Његош 1979: 23)

Дакле, Андрић је у свом докторату цитирао само два реда у средини, јер је очигледно био свјестан да ће цитирањем првог и задњег реда у овом стиху отворити још једно болно питање, то јест, питање националне припадности поисламљеног становништва Босне и Херцеговине, а које он, сасвим је јасно, није желио да отвара на том мјесту. С друге стране, када је у питању национална припадност становника Босне и Херцеговине у том периоду, Андрић се није либио да каже, на примјер, како је један од најзначајнијих великих везира Отоманске империје Мехмед-паша Соколовић био „син српско-православних родитеља из Босне“ (Андрић 1995: 169), који је још као

дијете, на основу „ацами-оглана“ или „данка у крви“, одведен у Цариград и поисламљен, а послѣје тога дошао до велике моћи и угледа. Сама чињеница, већ одавно недвосмислено доказана у историографији, да је Соколовић, као велики везир, обновио Српску патријаршију 1557. године и свог рођеног брата Макарија поставио за првог српског патријарха у Пећи, а нећака Антонија за епископа херцеговачког, довољно говори о томе да Андрић ни о овом питању није говорио без сигурне и чврсте историографске подлоге. Осим тога, посебно занимљиво изгледа Андрићева тврдња да су пећки патријарси већ од половине XVI вијека, то јест, од обнављања Пећке патријаршије, настојали да „под своју јурисдикцију доведу све хришћане српске националности који су живјели у турском царству, без обзира на то којој вероисповести су припадали“ (Андрић 1995: 151). За историју српског народа западно од ријеке Дрине, ово је ванредно значајан податак, јер свједочи да је већ у првим вијековима турске окупације у Босни и Херцеговини било Срба других вјероисповијести, осим православне, и да су пећки патријарси сматрали да имају право наплаћивати порез од свих Срба, без обзира којој вјероисповијести припадали. У покушају да избјегну плаћање пореза српском православном патријарху, босански фрањевци су се позивали на то да су они „вјере латинске“ и, што је најзанимљивије, у крајњој линији када би били притиснути, покушавајући да због пореза избјегну припадност српској нацији, тврдили су да су Мађари, дакле, не Хрвати, не Бошњаци, већ Мађари. С друге стране, Андрић наглашава да су босански фрањевци представљали свијетли примјер „спремности на жртву и истрајности у бризи за душе, пример беспрекорног начина живота и моћног уплива на вернике“ (Андрић 1995: 153). Али, када су била у питању права њихове „мајке провинције“ *Bosnae Argentinae*, они са истом енергијом „безобзирно“ устају против „римске правде“, што се најбоље могло видјети по томе са каквом су срчаношћу бранили „своју ћириличну азбуку“ (Андрић 1995: 153).

Дакле, што се тиче самог доктората, видно је да је Андрић о феномену конвертитства у Босни и Херцеговини говорио веома штуро и веома обазриво, чак пуно обазривије него што су и прије и касније о томе говорили неки од аутора који су се бавили овим феноменом, па и неки тумачи Андрићевог дјела. Тако, на примјер, већ помињани историчар Владимир Дедијер, коментаришући Андрићево научно и књижевно дјело, о овом феномену каже: „Андрић осветљава тоталитет овог процеса како у субјекту угњетавања тако и у објекту; он улази и у многобројне одбрамбене механизме жртве агресије. Када се

Андрићево дело проучи с те тачке гледишта, пред читаоцем се открива суштински ход историје, са свим примерима конвертидства (или преверавања, како ову појаву назива Радован Самарџић, мада је појам конвертидства шири, јер се односи не само на издају конфесије већ и секуларне идеологије), *мимикрије* и *мартирства* (мучеништва и херојства са свим нијансама)“ (Дедијер 1979: 34 – 35). А дијапазон „одбрамбених механизма“ био је широк, од примања ислама до мучеништва и довијања на разне начине да се завара турски окупатор. Један од тих „одбрамбених механизма“, које је Андрић навео и у свом докторату, јесте и избјегавање „ацами-оглана“, тог најсвирепијег од свих пореза и претешких намета које су Турци смислили за покорену хришћанску рају. Андрић га је описао ријечима путника Бартоломеја Георгијевића, који је присуствовао сценама прикупљања „данка у крви“ и пун утиска записао ријечи: „Ја немам речи којима бих могао представити како родитељи страшно јаучу и туже, како лелечу и запевају кад им децу из родитељских крила и наручја отржу они свирепи зликовци. Јер родитељи, који су своју децу тако мало обучили Христовој вери, увиђају да ће их ови одвратити од православне вере и створити их страшним непријатељима хришћанске вере и хришћана“ (Андрић 1995: 125). Од неколико начина којима су довитљивији настојали да спасе властито дијете од отимања и превјеравања, свакако је био најстрашнији осакатити своје дијете, јер осакаћену дјецу Турци нису узимали. На основу свега изложеног, Андрић се оштро супротставио и тврдњама Ћира Трухелке да нису били забиљежени случајеви насилног превођења у ислам, хришћана Босне и Херцеговине (Андрић 1995: 122).

Наравно да је овакав однос према хришћанима, турског окупатора у Босни и Херцеговини, морао имати изразито негативан утицај на развој или боље рећи потпуно гашење хришћанске културе у ове двије земље или како то Андрић закључује „до губитка обичаја и до назатка у сваком погледу“. Наводећи бројне примјере духовног и културног пропадања, као и разлоге који су до тога довели, те узалудних покушаја обнове било какве, па и манастирске културе, Андрић у историографској литератури и историјским изворима, очигледно не може да нађе ништа позитивно што су Турци донијели хришћанима Босне и Херцеговине. Прецизно констатујући да су прве деценије турске владавине на овим просторима биле колико толико сношљиве по хришћане, Андрић, на основу литературе и извора, сасвим исправно закључује да се положај хришћана у Босни и Херцеговини све више погоршавао како су одмицали вијекови под турским ропством.

С друге стране, наглашен развој исламске културе у Босни и Херцеговини Андрић види само у периоду када су на високим позицијама на Порти били поисламљени представници домаћег становништва, који су имали смисла али и неку врсту завичајне обавезе да у својој домовини подижу јавне грађевине и задужбине, као мостове, џамије, караван-сараје и слично. Међутим, са престанком турских освајања у Европи нестаје и оног економског чиниоца који је у великој мјери омогућавао подизање ових импозантних грађевина, као израза исламске културе у Босни и Херцеговини. Андрић није пуно цијенио ни „хибридно“ пјесништво, како га он назива, домаћег поисламљеног становништва Босне и Херцеговине, јер, према Андрићу, „Духовни живот те касте скаменио се у облицима туђе религије и непознатог језика“ (Андрић 1995: 177).

На крају треба закључити да Андрићево дјело ни у једном случају није нити се може схватити као критика исламске религије и исламске културе уопште већ искључиво, како је то и сам Андрић нагласио на почетку свог рада, као критику „оних последица до којих је дошло услед њеног преношења на хришћанску, словенску земљу“ (Андрић 1995: 121). А посматрајући ствари са позиција хришћана Босне и Херцеговине тај утицај је био више него штетан. И, што је најважније, треба рећи да Андрић ниједан свој закључак о карактеру турске окупационе управе у Босни и Херцеговини и утицају који је та управа и исламска религија оставила на духовни и културни живот хришћанске раје у Босни и Херцеговини, није донесен без ваљаних историјских извора или барем литературе, ако су извори били недоступни. Чак и закључак да је подмитљивост изгледа била порок турске расе, Андрић је извео на основу грађе Дубровачког архива, коју је имао објављену у редакцији Меда Пуцића, то јест, на основу документа у којима се Дубровчани жале да „Турци ништа без мита не чине“ (Андрић 1995: 144). То само још једном и по ко зна који пут доказује да је Андрић био не само до крајности озбиљан истраживач, већ и историчар који је знао да препозна и скоро инстинктивно осјети све сложености, особености, слабости и обрте историје земље у којој је поникао и народа коме је припадао.

ЛИТЕРАТУРА

- Андрић 1996:** Иво Андрић, *Развој духовног живота у Босни под утицајем османске управе*, у књизи: Српски писци и научници о Босни и Херцеговини, приредио Здравко Антонић, Београд, НИУ „Службени лист СРЈ“, 1995.
- Андрић 1997:** Иво Андрић, *Историја и легенда*, Београд, „Просвета“, 1997.
- Андрић 2000:** Иво Андрић, *Писма*, Нови Сад, Матица Српска, 2000.
- Берк 2002:** Питер Берк, *Историја и друштвена теорија*, Београд, EQUILIBRIUM, 2002.
- Блек, Макрејлд 2007:** Dž. Blek, D. M. Makrejld, *Izučavanje istorije*, Beograd, Clío, 2007.
- Бродел 1992:** Фернан Бродел, *Списи о историји*, Београд, Српска књижевна задруга, 1992.
- Бродел 2001:** Fernan Brodel, *Mediteran i mediteranski svet u doba Filipa II*, Beograd – Podgorica, Geopoetika, CID, 2001.
- Бродел 2008:** Fernan Brodel, *Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV do XVIII veka*, knj. I, *Strukture svakodnevice, moguće i nemoguće*, Beograd – Novi Sad – Podgorica, Службени лист СРЈ, STYILOS, CID, 2008.
- Дедијер 1979:** Владимир Дедијер, *Књижевност и историја у тоталитету историјског процеса*, Зборник радова о Иви Андрићу, Београд, САНУ, 1979.
- Караулац 2009:** Miroslav Karaulac, *Andrić u diplomatiji*, Beograd, IP „Filip Višnjić“, 2009.
- Караулац 2010:** Miroslav Karaulac, *Rani Andrić*, Beograd, IP „Filip Višnjić“, 2010.
- Константиновић 1982:** Зоран Константиновић, *О Андрићевом докторату*, Свеске задужбине Иве Андрића, бр. 1, Београд, 1982.
- П. П. Његош 1979:** Петар II Петровић Његош, *Горски вијенац – Луча микрокозма*, Београд – Цетиње, Просвета – Обод, 1979.
- Полони-Симар 2008:** Ж. Полони-Симар, *Фернан Бродел*, у: *Историчари* (приредила Вероник Сал), Београд, Clío, 2008.
- Шамић 1975:** Midhat Šamić, *Doktorat Ive Andrića*, Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor, br. 3 – 4, Sarajevo 1975;
- Шамић 1977:** Midhat Šamić, *Ivo Andrić kao naučnik: njegov doktorat i doktorska disertacija*, Zbornik radova sa naučnog skupa: „Književnost Bosne i Hercegovine u svjetlu dosadašnjih istraživanja“, održanog u Sarajevu 26. i 27. maja 1976, ANU BiH, Posebna izdanja, knj. XXXV, Odjeljenje društvenih nauka, knj. 5, Sarajevo 1977.