

Саша Д. Шмуља¹
Универзитет у Бањој Луци
Филолошки факултет
Студијски програм српског језика и књижевности

Оригинални научни рад
УДК 821.163.2.09-31 Дончев А.
821.163.2:821.163.41
Примљено 9. 11. 2015.

Горан В. Дакић
Универзитет у Бањој Луци
Филолошки факултет

ПРЕЛОМНО ВРЕМЕ АНТОНА ДОНЧЕВА У КОНТЕКСТУ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ

У овом раду аутори се баве тумачењем романа *Преломно време* бугарског писца Антона Дончева, прочитаног у контексту српске књижевности. Циљ овог читања садржан је у томе да се поредбеним методом дубље сагледа однос српске и бугарске књижевности на књижевноисторијском и књижевнотематолошком плану. У раду је анализирано и интерпретирано неколико важних аспеката јужнословенских књижевности који свједоче о преломном историјском времену за јужнословенске народе и културе које су биле изложене насилној исламизацији и осталим погубним процесима османске политике. То се односи на многобројне облике историјског насиља и њиме условљен проблем конвертитства. Уз бројне повезнице и аналогije, у кључном дијелу рада овај проблем анализиран је с неопходном свијешћу да се он на српском и јужнословенском књижевном простору најизразитије јавља у Његошевом, а потом реактуелизује у Андрићевом и Дончевљевом дјелу, понајвише у романима *На Дрини ћуприја* и *Омер-паша Латас*, односно у *Преломном времену*.

Кључне ријечи: Антон Дончев, *Преломно време*, бугарска књижевност, српска књижевност, Иво Андрић, Петар II Петровић Његош, проблем конвертитства

1. *Преломно време (Време разделно)*, роман Антона Дончева из 1964. године, описује једногодишњу крваву етничку и вјерску асимилацију бугарских Родопа 1668. године. Као предложак за овај роман Дончеву је послужила историјска прича грчког митрополита Методија Драгинова, која је објављена у другој половини 19. вијека и највећим својим дијелом описује наметање ислама током 17. вијека у седам села у централним Родопима. Иако су многобројни историчари, па и књижевни критичари, одбацили аутентич-

¹ sasa.smulja@unibl.rs

ност овог документа, он је Дончеву помогао да умјетнички реконструише оно што је неспорна историјска чињеница – исламизацију бугарских планина, која је као интегративна компонента османске унутрашње политике у Бугарској почела већ у 15. вијеку, да би крвави врхунац доживјела тек у другој половини 17. стољећа, у времену када се и дешава радња романа.

У својеврсном прологу романа Дончев наглашава да је *Преломно време* заправо фузија сакупљених и сређених записа двају личности – „светогорског монаха, попа Алигорка, и француског племића, названог Млечанин, заробљеног код Кандије, који је прешао у ислам“ (ДОНЧЕВ 1988: 5). Ријеч је, дакле, о роману који је саздан у наративном двогласју, у којем аутор вјешто проблематизује аспекте идентитета и слике другог, а уз помоћ бројних аналогија и алузијасвоје дјело уткива у интертекст јужнословенских књижевности. У роману *Преломно време* нарочито се издваја мотив конвертитства и насилног преобраћења, о којем је, попут Андрића у српској, експлицитно посвједочио у бугарској књижевности. И Дончев и Андрић се напајају са истог извора имагинације, а разлике у њиховим сценографијама су минималне: оно што је за Андрића Босна, за Дончева су Бугарска и Родопи.

2. Турчење Родопа је у савременој бугарској историографији обавијено велом тајне и можда је то још један у низу разлога због којих је Дончев приступио умјетничкој реконструкцији једног дијела те епохе. Поменути историјска прича попа Драгинова, иако оспоравана, послужила је Дончеву као нека врста архетекста на којем је саздао властиту јеремијаду о бугарској несрећи. Наметање ислама у бугарским Родопима одвијало се, према причи Драгинова, под пријетњом „чалма или глава“ и на тој потки је Дончев засновао драматуршки образац свога романа: „Свако је имао да пође лево или десно. Нико није могао да остане у средини. У средини, као стена, стајао је Караибрахим и они су као река ишли њему у сусрет и делили се на два тока – лево је водило ка пању, десно ка чалми и фереди.“ (ДОНЧЕВ 1988: 344). Дончев *Преломно време* гради као што Андрић гради *Омер-пашу Латаса* или Његош *Горски вијенац*. Ови наслови нису повезани само умјетничком обрадом прошлости, него и намјером да се створе дјела која ће на највишем естетском нивоу преиспитати проблем националних судбина, њихових трагедија и стварања митских структура током ових процеса. Драма Његошеве Црне Горе, Андрићеве Босне и Дончевљеве Бугарске резонира у агоналном тоналитету епске рефлексije, али се истовремено остварује и као плодан дијалог са традицијом, тачније са народном културом и усменим предањем. У жељи да озари један од мракова тамног вилајета Бугарске, Дончев ствара дјело изузетне умјетничке снаге и пријекно потребног интелектуалног ангажмана.

Књижевна дјела изразитих представника модерне књижевне свијести у бугарској и српској литератури 20. вијека, Антона Дончева и Иве Андрића, утемељена су у преосмишљавању народних предања, епских завјештања, легенди и митова. Идентитет Андрићеве Босне и Бугарске Антона Дончева рођен је у епском искуству и подразумејева снажан осјећај племенске части, жртве као историјске и метафизичке претпоставке националног опстанка, херојског мучеништва и снажне патријархалне свијести. Истовремено је тај идентитет у непрестаном дијалогу са културама и цивилизацијама које вијековима походе те просторе или покушавају да их покоре. Менталитет, као једна од најзначајнијих категорија идентитета, такође ће бити одређен на основу народног искуства, али ће почети да се преобликује наметањем нових културних, друштвених и естетских образаца током процеса насилне асимилације.

На почетку сваког поглавља љетописа попа Алигорка стоје стихови народних пјесама, који у тексту романа функционишу као цитати. Ти верси су у најдиректнијој вези са садржајима поглавља и они се на тај начин – готово прекривени историјским забором, у колективном увјерењу да припадају давној прошлости – поново активирају и постају тумачи новог времена. Када у другом поглављу првог дијела романа Дончев наступајућу колонизацију Родопа наговјести стиховима народне пјесме, јасно је да он тим гестом опомиње бугарски народ да је олако заборавао *синцире робова*, који су Бугарском минули у првом вијеку турске најезде. Страшни завјети којима Манол-ћехаја заклинје сина Мирча исходиште имају у народној пјесми која подсјећа на страхоте јањичарства, које ће Дончев касније у роману продубити стравичним сазнањем да су отети одведени са намјером да се врате на мјесто рођења и огњем и мачем *одлију ће је препунано*, чак и по цијену братоубиства или оцеубиства. Стиховима народне пјесме се описују ванредна Јеличина љепота, пусти монашки карасевдах, снага планинског угича, али више од свега у њима се проноси епски завјет и дух колективног морала на којем је поникао свијет бугарских Родопа. Херојска смрт овчара Манола долази из усменог предања и он се својим светим чином – који је, наравно, свет у очима његових саплеменика – у усмено предање и враћа, придодајући своју мартирску струну јуначком инструментаријуму бугарске традиције. Попут Радисава са Уништа, који се над вишеградском ћупријом узвисио у слави свеца, и Манол постаје *нешто друго* за Бугаре након смрти (која је, према Андрићевим ријечима, најтежи залог) – међаш, граничник у којем су урезани сви родопски страхови и наде, *pater familias* који се преображава у *pater patriae*. То, уосталом, није нимало случајно уколико знамо да је Манол у роману и буквално рођен из легенде: безимена Манолова мајка оставила је бебу повијену у кецељи између два боро-

ва стабла. Бебу је пронашао хајдук Караманол, узео дјетешце и бјежећи пред Турцима носио га од села до села, од груди до груди, од дојиље до дојиље. Израстао у таквој атмосфери народне легенде, Манол и није могао изневјерити своје епско поријекло, поријекло које се послјије његовог страдања, баш као и након смрти његовог поочима Караманола, слило у звук металног кавала, стварајући тако мелодију која ће својом завјетном снагом одјекивати кроз цијели роман, али и широм родопских кланаца. Дончев, дакле, реактуелизује не само предања која су у ексклузивном „власништву“ бугарског народа, него и она искуства која припадају европској митолошкој и књижевно-теолошкој традицији, какве су, без сумње, честе реминисценције на Орфеја и његов силазак у пакао или многобројни библијски цитати уткани у текст романа.

И код Дончева и код Андрића, поје се у најмучнијим тренуцима, јер „пјесма и музика издижу се својим најдиректнијим изрицањем и саопшвањем изнад свих других огранака умјетности. Нема умјетности ни умјетничког 'израза' који би нам толико голо и разоткривено саопћавао изравно нечију душевност, као што то може да учини музика.“ (ДВОРНИКОВИЋ 2006–2007: 143). Док се над вишеградском кметовском сиротињом уздиже Абидагин зелени штап, а над родопским овчарима Караибрахимова сабља, незнани Црногорац и дјед-Галушко у народ ће донијети пјесму са гусларских струна, први о српском цару Стевану и свијетлим данима призренским, други о етичкој чврстости брђанин-Јова који се и у пјесми одупире бијесним османлијским налетима. Природа те пјесме је амбивалентна: Андрићеве кулучаре она подсећа на „лепшу и светлију судбину“, а Дончевљевим избјеглицама је слика оног што им се дешава и стога личи „на плач, на јецање, и на стару отегнуту црквену песму“. Упркос тој разлици, гусле и у једном и другом случају рефлектују мисао о епској свијести из које настаје умјетничко дјело двојице приповједача.

3. Роман *Преломно време* Антона Дончева тече двама наративним рукавцима: први припада, како је већ речено, бугарском попу Алигорку, а други потурченом француском племићу, који у новој вјери и служби добија име Абдулах. Разлике у њиховим казивањима аутор открива већ у предговору: „Поп Алигорко посматра догађаје очима Бугара Родопчана, а Млечанин их гледа турским очима. [...] Записи попа Алигорка писани су чудном мешавином црквенословенског књижевног језика и родопског наречја. Млечанин је писао на француском. Већа скраћивања рађена су на Млечаниновим записима јер је, мада се трудио да своје доживљаје стави у задњи план, доста често говорио о себи. [...] Поп Алигорко, пак,

настоји да на сваки начин избегне реч 'ја' и у неким деловима својих записа о себи говори у трећем лицу.“ (ДОНЧЕВ 1988: 5). Другим ријечима, приповиједање свештеника Алигорка представља слику доживљеног из бугарског ракурса, док из турског (или европског) угла ову наративну структуру чини Млечаниново приповиједање.

Лик Венецијанца значајан је у контексту могућих имаголошких истраживања, јер он и на Бугаре и на Турке гледа очима преобраћеника, очима *другог* у пуном смислу те ријечи, али важно је напоменути да су сва његова запажања суштински потопљена у мржњу према Турцима који су га претворили у моралну наказу. При сусрету са свијетом бугарских Родопа, Венецијанац ће поново пронаћи себе. Он ће испрва мрзити Манола (ДОНЧЕВ 1988: 226), али ће у додиру са његовим непоколебљивим јунаштвом постати апологета бугарских хероја. Млечанин ће након одуховљења у свијету родопских овчара гледати на Турке као да је и сам Бугарин. Оно што на први поглед изгледа као рефлексија о сопственом народу, рефлексија критички интонирана, претвара се у *слику о другом*, при чему то друго баштини исте оне карактеристичне црте и стереотипе који се јављају у свијести Бугара. Свијест о другоме у роману се реализује полифоно и вишесмјерно, управо због феномена конвертитства, којем ћемо посветити значајан дио овог истраживања. Перцепција другог и туђег као и свога сопственог наративно и имаголошки усложњава се управо због чињенице да су ликови дјелимично промијенили свој идентитет.

Друго приповједачко тијело (јер се роман, у ствари, отвара Млечаниновим казивањем) припада попу Алигорку, некадашњем трговачком сину Николи, који се након очеве смрти, заједно са двојицом браће, растурио широм бугарске земље, да би духовни мир пронашао у планинском манастиру и од монаха Григорија постао *наречени поп Алигорко*. Припадајући реду народних свештеника, без великих знања и учених фраза, Алигорко је морални коректив родопских Бугара, духовни пастир чија су једина два свештеничка залога љубав према Богу и љубав према сопственом народу. Хроничар родопске трагедије, ниједи свједок ужасних злочина, Алигорко ће у текст свога љетописа уткати небројено много индиката који упућују на једини извор његовог теолошког знања – на Свето писмо. И Алигорко се, попут Венецијанца, у свом љетопису често реферише на Манолов лик, јер у њему препознаје парадигму јуначког националног предања које се обнавља. Родопски свештеник, упркос свом свјетовном знању, није и не може бити ништа друго у односу на људе којима проповиједа науку божију, па и његова мисао прије свега припада еписком насљеђу.

4. Сукоб крста и луне, односно хришћанства и ислама, на српском и јужнословенском књижевном простору, сасвим разумљиво, био је веома чест мотив и познају га нека од најзначајнијих литерарних дјела поменутог ареала. Тај стваралачки лук у српској књижевности можемо пратити од српске епске народне поезије, преко Његошевих спјегова, до модерних времена у којима се овај мотив појављује у дјелу Иве Андрића. У српској литератури друге половине 20. и у првој деценији 21. вијека појавиће се још неколико дјела која имају сличну сижетну матрицу, закључно с романом српског писца и политичара Вука Драшковића под насловом *Via Romana*. У српској књижевности се тај судар двије вјере, културе и цивилизације литерарно конституише у народној поезији, али свој пуни стваралачки потенцијал добија тек у Његошевом дјелу, које је синкретизовало епску традицију, средњовјековну књижевност и литерарно искуство модернога човјека. У Његошевој поезији сукоб крста и луне најексплицитније је литераризован у *Горском вијенцу* и кроз снажне рефлексije о косовском завјету као суштинском српском (књижевном) архетипу. Владика Данило перципира посљедице залудних балканских клања: „Луна и крст, два страшна симбола -/ њихово је на гробнице царство;/ сљедоват им ријеком крвавом/ у лађици грдна страданија,/ то је бити једно или друго“ (ЊЕГОШ 1974: 37). Тим стиховима се „подвлачи црта“ и пројектује мисао о непрекидној крвавој борби, о њеној неумитности која постаје и судбина балканскога човјека и која резонира и у Андрићевом и у Дончевљевом дјелу.

У Андрићевом дјелу, нарочито у његовим романима *На Дрини ћуприја* и *Омер-паша Латас*, хришћанство и ислам се конфронтирају у земљи са мноштвом гласова и идентитета, у Босни, и утолико је тај сукоб трагичнији и немилосрднији. Андрићеви Турци – од Мехмед-паше Соколовића и потурчењака Миће Латаса до ситних беговских занатлија – исцртали су један непоновљив мозаик различитих идентитета који у својој укупности нема равнога у српској књижевности 20. вијека. Писац наглашеног физичког и унутрашњег портрета, Андрић ће пуно стваралачко повјерење поклонити тој необичној галерији ликова над којима као невидљиво божанство стоје врховни команданти или велики везири и султани лично. Сваки од тих Андрићевих Турака другачије ће перципирати свијет у који је углавном невољно бачен, а слика ће бити комплетна тек онда када се тим турским рефлексijaма супротставе размишљања босанске раје, већином Срба. Андрић литераризује најразличитије облике тортуре – у првом реду физичке и психолошке, освјетљавајући у њима тоталитет процеса угњетавања (в. ДЕДИЈЕР 1985).

И код Дончева, као и код Андрића и Његоша, ислам је конфесија чији представници насилно и освајачки теже да успоставе нови поредак.

Турска хорда у родопску долину улази са јасним задатком. Караибрахим ће прекршити све норме – не само војничке, него и моралне – да свој циљ у коначници и испуни. Упркос томе што ће га хоће из његове свите упозоравати да је то противно правилима *Корана*, Караибрахим ће у једну од родопских јама бацити оца, а потом ће погубити и брата. Тај чин је један од најрадикалнијих индивидуалних посртања у роману, а свједочи до каквих размјера заправо досеже психологија насиља. Његош, Андрић и Дончев преплеће своја дјела не само мноштвом идентичних мотива, него и запањујућим сличностима у мислима и реченицама које њихови јунаци изговарају. Јер, када Караибрахим каже: „Која вера буде јача, нека исплива“ (ДОНЧЕВ 1988: 172), шта је то него оно Батрићево: „Не шћесте ли послушат Батрића,/ кунем ви се вјером Обилића,/ и оружјем, мојијем уздањем,/ у крв ће нам вјере запливати,/ биће боља која не потоне!“ (ЊЕГОШ 1974: 46). Када Караибрахим неколико пута каже бугарским првацима: „Ја сам дошао да свршим један задатак, и свршићу га“ (ДОНЧЕВ 1988: 168), шта је то него оно Омер-пашино „високо мисленије“: „Ја ћу свршити све ово због чега сам послан овамо“? (АНДРИЋ 1981б: 31). Тоталитет историјских процеса оличен кроз борбу против исламске хунте створиће цијели дијапазон идентичних *слика и прилика* у различитим националним литературама, а та врста стваралачке сличности указаше на истовјетности културног и духовног искуства и перцепције овога сукоба.

Отпор је испрва пасиван: код Његоша се он огледа у унутрашњим напетостима владике Данила и његовој потреби да неминовни сукоб превлада немогућим договорима; у Андрића се он ослања на његошевску слику саборности која не пројектује сукоб као примарно рјешење и то бива остварено честим сједељкама на којима се у *пола гласа* пребира по страшним временима која су наступила или се пјесмом – духовитом или трагичном – смирују наступајући страхови; Дончевљеви овчари најприје покушавају постићи договор са Караибрахимом, а потом се, под његовом непоколебљивом пријетњом повјерене му *домаће* задаће, повлаче у брда, склањајући се од немани. И у тим покушајима да дођу до *мировног споразума* са противницима, најхрабрије домаће главе водиће агон, свака на свој начин, са османлијским главешинама: владика Данило са Селимвезиром, Манол-ћехаја са Караибрахимом (сарајевски прваци водиће невидљиви дијалог са Омер-пашом, јер његова „сила и харамија“ неће погађати само Србе, већ и саме босанске Турке) и сви ће ти разговори завршавати са истим, поразним сазнањем: да мира између два различна барјака нема и да га не може бити.

Када пасивни отпор престане, долази насиље као настојање да се присилно наметне нови ауторитет и успостави нови политички, вјерски и културолошки поредак. Насиље над колективом, које је у процесима

исламизације најфреквентније, наноси се, како каже Јасмина Ахметагић, и не узимањем другог у обзир, „чиме он постаје колатерална штета, а не примарни циљ“ (АХМЕТАГИЋ 2011: 10). Андрић и Дончев насиље литераризују нескривено и натуралистички увјерљиво. Први облик тог насиља представља ацами-оглан (данак у крви), о којем обојица остављају вриједна свједочанства, Андрић чак и документарна, у дисертацији *Развој духовног живота у Босни под утицајем турске владавине*. И у дисертацији и у роману *На Дрини ћуприја* Андрић слика ужасе те институционализоване праксе коју је исламски освајач донио собом, нарочито патње родитеља и рођака који се занавијек растају са дјецом и који се суочавају са каснијим страховитим сазнањем да ће се кроз двије или три деценије преобраћена дјеца вратити на породични праг са сабљом. У роману *Преломно време* данак у крви добија митски карактер и то је представљено причом у којој се Турци који одводе дјецу у Стамбол називају људождерима и на тој њиховој канибалистичкој природи Манол нарочито инсистира – да би увећао страх од Турака и да би посвједочио вјеровање које је постало легенда. Данак у крви је интегративни елемент османлијске војне политике и тек један дио историјске истине о колективном насилном конвертитству покорених народа. Други облик физичког злостављања су звјерска мучења и на тај начин се успоставља цијела скала метода угњетавања, на чијем се врху налази набијање на колац, које као мотив налазимо и код Андрића и код Дончева. Разноврсност целатских техника трећи је облик физичког насиља и њега свједоче и Андрић и Дончев: код Андрића је то касабалијски целат Хајрудин, који је имао „лакшу руку него варошки берберин Мушан“ (АНДРИЋ 1981а: 106–107), а код Дончева црни Арапин, који је убијао тако што је намјештао положај жртвиног тијела како би одрубљена глава пала у крило и у руке обезглављеног тијела (ДОНЧЕВ 1988: 247–248).

5. Могућност превладавања посљедица сукоба подразумијева огромне индивидуалне и колективне жртве, али и једну врсту сазнања које се противи цјелокупном националном и племенском искуству. Такву врсту спознаје доживљава и поп Алигорко, након што побјегавши из пећине и од властитога народа, у тами родопских шума проналази муслиманско село које је у свему налик на бугарско. Тачније, Алигорко у шуми испрва среће дрвосјечу, који га, будући срдачан домаћин, води своме дому на преноћиште, да би Алигорко сазнао гдје је дошао тек након што у кућу уђе жена његовог домаћина, покривена велом. У даљој причи свога домаћина Алигорко ће сазнати да је ријеч о једном од два крака истог племена, које се подијелило још за вријеме султана Селима Свирепог,

када је овај „почео да свргава Черкезе по бугарској земљи“ (ДОНЧЕВ 1988: 325). Алигорков домаћин, Ахмед Сакал, дио је оног крака који је примио ислам и остао да живи у Родопима, недалеко од новооснованог села Стража, које су подигли они Бугари који се нису хтјели приклонити Алаху и његовом пророку Мухамеду. Упркос томе, овај дио родопских Бугара сачуваће једну врсту националне емпатије и пројектоваће снажну мисао о цјелини која не може да се уништи вјерском диобом:

[...] свеједно што је један муслиман, а други – хришћанин. И поштују се и одлазе једни другима у госте, на свадбе и крштења.

[...]

– Њиве рода Сакал остале су на земљи нашег села Плешак. И два брата их поделила, и први је Хасан платио цену за Спасенову половину. Али у средини њиве расла је млада јабука. Чим си ишао по Родопима, треба да знаш да земља може да се дели, али дрво на тој земљи се не дели. И дрво остаје заједничко, плод му је заједнички. Сваке године муслимани из рода Сакала беру заједничку јабуку и плод поделе. Кад напуне врећу допола, носе плод у село Стража рођацима истог колена Сакал.

[...]

Он ми одговори:

– Зар ја нисам син свога оца? А мој отац зар није син мога деде? Све је то иста крв. И стабла су од истог корена, зато су заједничка.

И када се диже, поклони ми се и рече:

– Опрости ми што ћу да те оставим, али и Сакал из Страже може да крене у шуму без торбе и коре хлеба. Пре недељу дана овуда је прошла турска војска, коју је предводио Пашмакли бег. Он је тражио да и ми кренемо са њим, да преобраћамо бугарска села у праву веру. Наши му одговорише: Како ћемо да дигнемо нож на човека који ће да нас моли за милост на нашем језику? И да ли се неће десити да закољемо, не знајући децу своје браће по крви? Чак ни хоца није кренуо са четом. Ниједан једини човек није изашао из села Плешак, да крене у напад на хришћанска села. (ДОНЧЕВ 1988: 326–327).²

Након ових ријечи Алигорко ће изрећи можда и најважније мисли у роману:

Шта је рекао Манол? Да не жели да постане јаничар, који би заклао свога оца. Да не жели да дигне своју руку против свога брата. Ови људи су били примили турску веру а нису постали јаничари и нису дигли своју руку на свога брата. И девојка је певала исту песму коју је певао и Манол.

Господе, Господе, где се налази онда твоје име? И зар Ти није свеједно да ли те називају Алах или Христос, и зар Ти ниси не само у срцу сваког човека, био он муслиман или хришћанин, него и у сваком дрвету и у свакој

² Сличну мисао изговориће и Сиктер-ефендија у Драшковићевом роману *Нож*, након што помогне Алији Османовићу да пронађе Илију Југовића у себи.

травчици? И зар Ти ниси бог живих, а не мртвих? И да ли је била истина што су показали кругови јелова стабла када су ми казали да Ти гледаш намеру пута а не његова кривудања, и гледаш где се река улива, а не куда јој протиче вода.

Зашто поумираше Манол и остали? Зар је требало сви да плуну на крст, кад већ остају Бугари? И зар је Турцима много стало до Алаха када су посекали овчарске псе и султанске војнике?

Планина није била авлија ограђена зидом, већ бугарска тврђава са девет камених зидова. И плујући на крст људи су се повлачили од првог зида и повукоше се назад, и до срца планине је био један зид мање, али је остало још осам зидова. Умирући на првом зиду тврђаве, Манол и остали задржаше непријатеља и дадоше нам пример како се умире, али је требало да остане и живих заштитника, те да се врате и бране осталих осам зидова. И ако се први зид звао часни крст, други се звао заједничко дрво, трећи заједничка песма, четврти заједничко одело, пети – заједничка прошлост, шести заједнички језик. А зар није било не девет, него сто зидова? И најдубље, иза сто лобања, стајало је језгро из кога су стално расли бугарски Родопи, и ма колико да су их секли, из језгра је стално ницало ново бугарско дрво. (ДОНЧЕВ 1988: 328–329).

И Сакал и Алигорко постају носиоци идеје о историјској релативности вјере, односно свијести о њеном повлачењу у корист начела народности. Другим ријечима, „огрешење о народност постало је огрешење од Бога, док напуштање историјске вере више није огрешење од Бога“ (ЛОМПАР 2010: 220).³ Судбина народа Алигорку постаје важнија од радикално постављене вјерске декларисаности, па промјена вјере постаје прихватљива и дозвољена, уз сазнање да постоји интегративни елеменат бугарске националности који ће наставити да повезује крстом и луном одвојена родопска племена – језик. Алигорко тако напушта индоктринирану позицију православног свештеника који је на појаву помака гледао са подозрењем и цинизмом и сам постаје дио оне групе Бугара који на олтар националног добра приноси сопствену вјеру као жртву. Несвакидашњи поступак бугарског попа условљен је и сазнањем да и над Христом и над Алахом бди око неког већег и садржајнијег божанства. Алигорко ће са новом истином сићи међу Бугаре и проповиједаће нову вјеру према којој име бога није важно док год је он у срцима људи. Суштинска разлика између Алигорка и Венецијанца постављена је опозицијом *јами*: док Венецијанац прихвата ислам само да би спасио сопствени живот, Алигорко прихвата Алаха за новог бога у нади да ће разлоге своје апос-

³ О тој просвјетитељско-рационалистичкој теорији о ирелевантности вјере свједочи и Доситеј Обрадовић: „Говорећи за народе који у овим краљевствима и провинцијама живу разумевам колико грчке цркве, толико и латинске сљедоватеље, не искључавајући ни саме Турке Бошњаке и Херцеговце, будући да закон и вера може се променити, а род и језик никад.“ (ОБРАДОВИЋ 2005: 41).

тазије успјети објаснити Бугарима и повести их путем живота, а не смрти: „Боље и плач и сузе живих очију, него исушене очи мртвих у пећини.“ (ДОНЧЕВ 1988: 329). Са овом свијешћу о Двоје које је Једно лакше је тумачити многобројна мјеста у роману која су водила ка овом сазнању. Дончев, наиме, од прве странице романа инсистира на вишегласју, чак и нарративном, које се слива у један тон. Тако ће већ у предговору помирити двије различите тачке гледишта „како се не би осетила разлика у писању двојице аутора“ (ДОНЧЕВ 1988: 5).

6. У књизи *Његошево песничтво* Мило Ломпар пише да је проблем ренегата еминентно европска појава и да „показује значајан колоплет политичких и културних веза у обликовању историјске вере“ (ЛОМПАР 2010: 222). Веома важну улогу игра чињеница да ли је појединац (или колектив) конфесију промијенио под притиском или не, о чему читамо код Дедијера (ДЕДИЈЕР 1985: 119), који разликује превјеравање од конвертитства. Ту дистинкцију Дедијер посматра и на примјеру данка у крви који је насилни облик апостазије и на добровољном преласку у другу вјеру. Разлика је очигледна: присиљени конвертити носе наочиглед мањи гријех од оних који су својевољно примили новог бога и узели друго име.

Ренегатска психологија је психологија доказивања и то најбоље свједоче Омер-паша Латас и Караибрахим – обојица своје служење султанској круни морају да доказују новим побједима, али истовремено свој ауторитет међу онима од којих су отети или од којих су отишли морају да учвршћују ватром, огњем и челиком. Конвертити, према ријечима Владимира Дедијера, испољавају посебну мржњу према средини из које су потекли и та мржња има три потенцијална извора: стид због *ниског* поријекла у очима *новог* народа, потреба за осветом јер нису били заштићени и узнемирена савјест због онога што су постали и (нарочито) због онога што су учинили. У таквом поретку ствари могућа је и појава коју Дедијер назива *conversion hysteria*, а која се, као у случају Андрићевог сејмена Пљевљака, манифестује претјераном ревношћу и грозничавом услужношћу, али и необјашњивим, готово патолошким страхом пред сазнањем да наређене му задатке неће успјети да обави. Андрић је посебну пажњу покљонио тој врсти услужних конвертита, који су, нарочито у роману *На Дрини ћуприја*, одавали једну клиничку потребу идентификације са агресором. Андрићев најпознатији ренегат, поред, наравно, Миће Латаса, свакако је Мехмед-паша Соколовић, али о њему, као, уосталом, и о Караибрахиму, готово да не може да се размишља у свјетлу овога проблема, јер обојица су отети као дјечаци и одведени у далеки Стамбол.

С друге стране, Мићо Латас, Венецијанац и поп Алигорко јесу ликови који су другу вјеру примили у касним годинама, када је њихов примарни идентитет већ дубоко утемељен. Али, које од тих конвертитстава је право, које је вођено вишим, хуманим, несебичним разлозима? Омер-паша и Венецијанац су ренегати који одговарају само себи и историјским приликама које су им омогућиле да остану живи и да се домогну виших положаја. Мићо Латас је амбициозни каријериста без моралних скрупула, који једну војску мијења другом, а другу трећом, све док се не дочепа положаја. Венецијанац је, његошевски речено, *заробио себе у туђина* да би остао у животу и његово накнадно посипање пепелом потреба је да се измири са самим собом и да се врати ономе што је некада био. Алигорково конвертитство је, како смо видјели, условљено вишим интересом, али је његова апостазија уједно и најрадикалнија, јер је Алигорко свештено лице, хришћански поп, проповједник вјере Христове.

На пашњацима Јаће Горе дјечак Мићо чува породичну краву Зекуљу и већ тада зна да са тим *положајем* никада не може да се измири, јер је то „просто и недостојно“. Након што је због очеве срамоте морао да напусти гимназију у Задру, Мићо Латас, и даље заробљен у свијету властитих надобудних маштарија, проналази могућност лета након пада и одлази у Турску, „тамо куд нико не иде и куд не треба ићи“. Мићо Латас постаје Омер-паша, царски сераскер, који ће постати уједно и парадигма за све Андрићеве, али не само његове, ренегате:

У сваком потурчењаку који се успне овако високо постоји такав ужи или шири, глув и непрелазан пустињски предео који раставља два посве различита дела његовог живота, упија све дозиве, гаси сва живља сећања. Без тога изолационог појаса не би се ренегат могао одржати, ни живети ни напредовати. Огромна разлика између оног што је био и оног што је сада смрвила би га у једном трену и претворила у мртву, безимену праšину. (АНДРИЋ 1981б: 156).

Омер-паша ће своје лице и психологију конвертита показати и пред херцеговачким кнезом Богданом Зимоњићем, па када све ријечи падну у бунар кнежевих сумњи, Омер-паша ће, маниром вјештог дипломате, учинити нечувено – скинуће муслимански фес и пред Зимоњићем ће се прекрстити, тобоже га увјеравајући да његово друго лице, наличје добијено након преласка у ислам, није оно аутентично, већ да се испод те сераскерске љуске крије *његов* човјек.

Венецијанац ислам прима под Кандијом, у нади да ће тако да спаси живот. Добија име Абдулах („неки божији човјек“) и постаје Караибрахимов преводилац и учитељ мачевања. Млечанин неколико пута у роману евоцира успомене на свој претходни идентитет и тиме показује да се заправо нови још увијек није формирао, али и да је конвертитство било

лажно, односно условљено егзистенцијалним приликама: „Био сам жив. Ја сам био заробљеник Абдулах, и заробљеник Абдулах је живео. Изгледало ми је чудно и невероватно да сам некада био француски племић са звучном титулом.“ (ДОНЧЕВ 1988: 37). Абдулахова природа је издајничка и он то не крије, као што не крије своју првобитну радост што је жив и том чињеницом као да покушава да оправда и своје конвертитство: „Откако сам постао Абдулах много више сам волео људе. [...] А највише сам их волео зато што су живи.“ (ДОНЧЕВ 1988: 114). Венецијанац је уједно лик у роману са највише имена – Венецијанац, Млечанин, Абдулах, Слав – чиме се, још једном, указује на проблем његовог идентитета, који, иако преображен у нову вјеру, још увијек није формиран и то се поготово односи на његов етички суд. Иза њега, како каже, нема трага, „траг је био пресечен“, али, у додиру са родопским Бугарима, са њиховим црквама и њиховим молитвама, и у судару са турским нечовјечним злочинима, Абдулах ће поново постати Слав. Ипак, тек у сусрету са ванредном, *гласном* Јеличином љепотом, Венецијанац ће моћи доживјети унутрашњу трансформацију. Она ће бити дубоко лична, поунутрашњена, скривена, ни у једном тренутку у роману неће добити физичку манифестацију, али је очигледно да је бугарско страдање, љубав према Јелици и њено дијете које је добио у руке након њене смрти, Венецијанца вратило старој вјери и првобитном идентитету.

7. У најкраћем можемо закључити да Дончевљев роман *Преломно време*, прочитан у контексту српске књижевности, отвара низ интертекстуалних и експлицитних тематско-мотивских, те проблемских подударности с дјелима као што су Његошев *Горски вијенац*, Андрићев *Омер-паша Латас* и др., откривајући дубоке и снажне релације бугарске и српске књижевности у јужнословенском интерлитерарном ареалу. Међу важнијима, издвајају се историјско насиље над јужнословенским народима, превасходно над бугарским и српским народом, насилна исламизација, сукоб двају вјера, питање конвертитства, односно ренегатства, али и проналажење могућности превладавања тих конфликта. Као једна од могућности тог превладавања у овом Дончевљевом роману издваја се „историјско рјешење“ по па Алигорка, које подразумејева колективно превјеравање, али и једну врсту просвјетитељско-рационалистичке мисли о релативности вјере у процесу конституисања или очувања народности. Та мисао се темељи и на схватању језика као најважнијег интегративног фактора у процесу стицања националне и етничке самосвијести. За по па Алигорка, Бугарин остаје Бугарин све док говори бугарским језиком, односно све док је његов етнички идентитет могуће

утврдити језичким. То је, у ствари, тренутак помирења двају вјерских гласова у себи, тренутак о којем је говорио и Његошев Теодосија Мркојевић. Другим ријечима, српска и бугарска национална судбина битно су се разликовале у погледу коначног исхода промјене вјере. Оно што је код Срба резултирало снажним националним другојачењима и стварањем нових идентитета и нових нација на темељу религијских аспеката једног идентитета, код Бугара није био случај. Дочим оно што је код бројних српских књижевника забиљежено као немогућност помирења вјерског и националног, као последица конвертитства, код Дончева је разријешено у виду Алигорковога релативизовања вјере као означитеља националности и успостављањем језичког критеријума као основног показатеља етничког интегритета.

Цитирана литература

- АНДРИЋ 2012: Andrić, Ivo. *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*. Banja Luka, Beograd: Zadužbina „Petar Kočić“, 2012.
- АХМЕТАГИЋ 2011: Ahmetagić, Jasmina. *Priče o Narcisu zlostavljaču: zlostavljanje i književnost*. Beograd: Službeni glasnik, 2011.
- ДВОРНИКОВИЋ 2007: Дворниковић, Владимир. „Психа југословенске меланхолије“. *Градац* бр. 160–161, година 33 (2006—2007), стр. 141–162.
- ДЕДИЈЕР 1985: Дедијер, Владимир. *Књижевност и историја*. Београд: Рад, 1985.
- ЛОМПАР 2010: Ломпар, Мило. *Његошево песništvo*. Београд: СКЗ, коло СII, књига 687, 2010.

Извори

- АНДРИЋ 1981а: Андрић, Иво. *На Дрини Тунџија*. Сабрана дела Иве Андрића, књига прва. Београд: Просвета, 1981.
- АНДРИЋ 1981б: Андрић, Иво. *Омер-паша Латас*. Сабрана дела Иве Андрића, књига петнаеста. Београд: Просвета, 1981.
- ДОНЧЕВ 1988: Дончев, Антон. *Преломно време*. Превео с бугарског Симиша Пауновић, Београд: Експортпрес, 1988.
- ЊЕГОШ 1974: Петровић Његош, Петар II. *Горски вијенац*. Цетиње, Београд: Обод, Просвета, 1974.
- ОБРАДОВИЋ 2005: Обрадовић, Доситеј. *Писмо Хараламџију*. Изабрана дела Доситеја Обрадовића, Београд: Политика, Народна књига, 2005.

Saša D. Šmulja
Goran V. Dakić

ANTON DONCHEV'S *TIME OF PARTING* IN THE CONTEXT OF SERBIAN LITERATURE

The paper deals with the interpretation of the novel *Time of Parting* by Anton Donchev, a Bulgarian writer, read within the context of Serbian literature. This interpretation aims at thoroughly presenting, by means of comparative approach, the relationship between the Serbian and Bulgarian literatures at the level of literary history and literary themes. Several important aspects of South Slavic literatures have been analyzed in the paper, which provide evidence about the crucial historic period for South Slavic peoples and cultures that were subject to Islamization and other damaging processes conducted by the Ottoman Empire. This comparative analysis encompasses, besides Donchev's novel, the works of Petar II Petrović Njegoš and Ivo Andrić respectively, in which all the integrative factors of the Turkish politics towards the Balkans are critically viewed, such as numerous forms of violence and subsequently, the issue of converts, take the prominent place. With many intertextual references and analogies taken into account, this issue is analyzed in the central part of the paper bearing in mind the fact that it most emphasized in Njegoš's work, and then brought into light again in the works of Andrić and Donchev respectively, the particular novels concerned being *The Bridge on the Drina*, *Omer-pasha Latas* and, finally, *Time of Parting*.

Key words: Anton Donchev, Time of parting, Bulgarian literature, Serbian literature, Ivo Andrić, Petar II Petrović Njegoš, the issue of converts

