

Марија М. ГРУЈИЋ*
Институт за књижевност и уметност
Београд

Оригинални научни рад
Примљен: 13. 4. 2022.
Прихваћен: 10. 5. 2022.

МУЛТИКУЛТУРАЛНА ДИСПОЗИЦИЈА ДЕЛА БОРИСАВА СТАНКОВИЋА И САВРЕМЕНЕ ПЕРСПЕКТИВЕ

Текст осветљава уметнички и идејни хоризонт књижевног дела Борисава Станковића, једног од најзначајнијих аутора српске културне баштине, у односу на проблематику мултикултуралних историјских и поетичких релација предочених његовом прозом. Рад узима у обзир смернице употребе парадигме мултикултуралности у интелектуалном филозофском дискурсу, ослонивши се на ауторитет Вила Кимлике и Чарлса Тејлора, да би потом указао на неке путање промишљања прозе Борисава Станковића, у светлу аналогних парадигми. Анализа се у овом истраживању усредсређује на неколико примера из Станковићевог опуса, које налазимо у романима *Нечиста крв* и *Газда Младен* као и у приповеци „Наш Божић”, и притом испитује на које начине се Станковићев приповедачки увид позиционира по питањима односа међу различитим културама, у сложеном историјском и географском контексту пишчеве имагинације. Овај угао читања указује на нове могућности тумачења Станковићевог књижевног рада, у сагласју са наставком светлих традиција досадашње науке о словенским и југоисточним књижевностима, и, посебно, проучавањем прозног дела Борисава Станковића као опуса који побуђује интерес и традицијски и модерно оријентисане науке о књижевности.

Кључне речи: Борисав Станковић, *Нечиста крв*, *Газда Младен*, мултикултурализам, идентитет, класа, културне разлике.

Дело Борисава Станковића, о коме је све више и све чешће реч у новијим теоријским, историографским и културним дебатама, независно од његовог несумњивог досадашњег канонског статуса, заузима једно посве специфично место у историји у српској књижевној и културној баштини. Док је његово место у националној орбити стваралаштва дубоко укореењено, толико је, у исто време, и даље подложно разноликим интерпретацијама, не само у смислу својих формалних одлика, већ и оних садржајне природе. О погледима овог писца на различите теме воде се и данас живе дебате, а неретко се проналазе и сасвим нова и свежа полазишта за уочавање његових самосвојних, оригиналних стајалишта у ауторским перспективама. О Станковићевом

* margru22@hotmail.com

интересовању за традицију, М. Протић пише: „Као хроничар старог Брања, он није био само његов дескриптивни животописац него и његов социолог и психолог. Као социолог и психолог, Станковић је тражио истину о томе свету који је као песник бранио од заборав (Протић 1972: 357). Станковићева модерна интересовања за социопсихолошка и антрополошка питања компликоване егзистенције човека већ дубоко зашлог у модерно доба, преплетена су са јаким осећајем за потребу загледаности уметника и филозофа у традицију, и духовно порекло не само своје, већ и других етничких формација и култура заступљених у миљеима које Станковић предочава. Потребно је избећи замке поједностављивања интерпретативних поступака, било у смеру превелике традиционализације разумевања приказаних садржаја, било у смислу неоправдане деконтекстуализације Станковићевих садржаја и читавања конструката теоријске и методолошке природе који нису заиста у вези са Станковићевом иманентном поетиком. Нарочито, кад је у питању тема приказивања и предочавања различитих саодноса више култура у Станковићевој фикцији, потребно је поштовати један непристрасан, интерсекционални методолошки и теоријски оквир разумевања, који, међутим, без артифицијелних претензија извире из самог дела, а којим ћемо моћи да се служимо при разумевању мотива односа међу културама у Станковићевом делу.

Питање мултикултуралности, дакако, другачије је доживљавано у време кад настаје Станковићево дело, у успоредби са оним како се у другој половини двадесетог века расправља о томе шта појам мултикултуралности представља и како га све треба доживљавати. У доба када настаје свет који Станковић претежно описује, идеја суживота проживљавала се у складу са посебном идејом санкционисаних и донекле табуизираних односа, међу различитим етничким групама, каналисаних кроз модус претежно неизбежних заједничких интереса као што је трговина, свакодневна животна организација или други материјални и финансијски интереси. Оквир у коме нас затиче Станковићев наративни замах, време је комплексних друштвених промена, културолошких прелома, који ће, неизбежно, оставити трага на све актере који у њима учествују. Поред комплексности временског оквира, Станковићев фикционални свет смештен је у један географски и геополитички осетљив, варљив, контрастима проткан амбијент, у коме су многи аспекти живота обавијени ћутањем и тајновитошћу, а које и Станковић као приповедач и аутор, поштује. „То није свет традиционалне стабилности: то је свет збуњујућих преокрета, несигурности и потмуле тескобе, у коме се привидна стабилност и јасност по правилу декларише, пре или касније, као обмана и привид, и бујица насумичних збивања” (Грујић 2015: 8). О конкретној друштвеној ситуацији на коју Станковићева проза највише упућује, М. Протић каже:

Друштвена средина коју је Станковић дао у својим делима има извесна специфична обележја; његов однос према тој средини не би се могао разумети када се и та специфична њена обележја, не би имала у виду. У крајевима који су 1878. били ослобођени од Турака вршиле су се извесне промене у социјалном поретку; присаједињењем Србији, ти крајеви увучени су у стварање модерног грађанског друштва, – један процес који је у Србији

почео још у време прве владе кнеза Милоша и који се нарочито развијао од времена уставобранитељског режима. Са одласком Турака, стара чорбациска аристократија изгубила је најважније своје пословне везе, а тиме и најважније изворе својих прихода; са доласком српске администрације, она губи и своје социјалне привилегије (Протић 1972: 353).

Промене у геополитичким, демографским и етничким констелацијама врањанског краја рефлектују се на динамику односа међу различитим друштвеним слојевима и у оквиру једне, у овом случају српске културне заједнице, јер се поделе по принципима старо/ново, градско/сеоско, познато/непознато, старо/тек досељено, дешавају убрзано и турбулентно, осиромашујући некада виђене и угледне друштвене слојеве, и доводећи их у разне врсте напетих односа са новим, у тај крај тек досељеним, а ојачалим друштвеним групама. Централни културолошки судари у Станковићевој прози нису, дакле, у свом огољеном виду, засновани примарно по етничким и религиозним поделама, већ по поделама других, ништа мање болних и девастирајућих културолошких стратификација. Имајући у виду зид ћутања који окружује појам различитости у то доба, или хијерархија у тој различитости, па затим класних, родних и других подела у оквиру сваке етничке групе, као и могућности хоризонталних повезивања по разним принципима међу различитим етничким групама, јасно је да нам је данас потребна врло деликатна и изнијансирана апаратура у разумевању контекста у коме настаје Станковићево дело. Сама *апаратура* разумевања ове тематике, која је централна тема овог текста, треба да проистиче из самог Станковићевог текста, из његовог имагинаријума. Станковићева проза није само рефлексција духа оног времена, већ је она истовремено и снага која спроводи преобликовање, интерпретацију и реинтерпретацију онога времена очима уметника, пропусним стаклом једне интелектуализоване свести. Зато се Станковићева проза и мора помно и споро ишчитавати, корак по корак, јер приповедач и хроничар Боре Станковића јесте инстанца која до сржи познаје контекст о коме приповеда, јер познаје „чаршију” у којој се наратив о овом контексту ствара, али опет, као имагинарни глас из те чаршије, по правилу, никада није до краја упозната са сваком детаљем нити поседује свако сазнање, што отвара могућности интерпретаторима да, у културолошким чињеницама, онако како су предочене у тексту, проналазе нове естетске вредности и нивое значења. Сuptилне и сублимиране комплексности живота пограничног простора у области Врања крајем XIX века, на линији додира конфликта и преклапања између истока и запада, на просторима интеракције више различитих политичких ентитета, наводе нас да из Станковићевог дела ишчитавамо један аутохтони концепт и историографску платформу ових односа, какав не можемо пронаћи у чистом и јасном виду у дискурзивној, академској литератури традиционалне интелектуалне мисли.

Са друге стране, пак, упутно је и плодотворно при читању станковићевских светова имати у виду и појмовну апаратуру савремених теоријских модела и промишљања појма мултикултурализам, тамо где они могу помоћи у промишљању теме бивствовања и присутности разних етничких, верских и културних заједница у оквирима или на рубовима других већих и утицај-

нијих култура, уз могућности поређења са другим контекстима. О мултикултурализму В. Кимлика пише: „Држава је, дакле, мултикултурна ако њени чланови или припадају различитим нацијама (мултинационална држава) или су имигрирали из различитих нација (полиетничка држава) и ако ова чињеница представља важан аспект личног идентитета и политичког живота (Кимлика 2004: 33)”. Важност, мада истовремено и привидна притајеност и неупадљивост различитих идентитета и различитих начина (само)репрезентације ових заједница или група уграђена је у темеље Станковићевог приповедања. Кимлика такође указује и на значај употребе појма културе, у једном одређеном смислу, па бележи у свом раду следеће: „Тип културе на који сам се усредсредило, међутим, јесте *социјетална* култура – тј. култура која своје чланове обдарије смисленим начинима живота који се рефлектују у свим облицима људских делатности, укључујући социјални, образовни, религиозни, рекреативни и економски живот, и који у себи обухватају и јавну и приватну сферу” (Кимлика 2004: 114). Оно, међутим, што је најзанимљивије поменути овде јесу ставови В. Кимлике о принципијелној прожетости питања слободе индивидуе са питањем припадања националној култури, јер он наглашава: „Национална култура прибавља људима смислени контекст избора не ограничавајући при томе њихову способност да преиспитују и ревидирају своје партикуларне вредности и убеђења” (Кимлика 2004: 136). Овакво становиште блиско је филозофским поставкама Ч. Тејлора о идентитету, који бавећи се питањима политике једнаког достојанства, истиче: „Политика различитости, може се рећи, има у темељу универзални потенцијал, наиме онај формирања и дефинисања нечијег властитог идентитета као индивидуе, али и као културе. Овај потенцијал мора бити једнако поштован у свакоме” (Тејлор 2003: 45). Може се рећи да су ове референце комплексне и осетљиве, управо зато што је контекст света Борисава Станковића готово читав један век удаљен од времена у коме пишу Тејлор и Кимлика. Међутим, с друге стране, Станковић и смешта своју прозу на сам почетак новог, модерног доба, које ће, на одређени начин, наћи своје врхунце у касном двадесетом веку, када углавном Тејлор и Кимлика формулишу поменуте поставке. Сходно томе, могу се повући несумњиве паралеле и отварање нових, конструктивних углова у трагању и испитивању текста, те могу бити назначене као даља инспирација истраживачима за новије закључке. Станковић је разумевао да, упркос филозофској потрази за личном слободом, човек јесте друштво колектива, и тешко га је разумети и проматрати без посматрања и начина како је контекстуализован, а и како се постепено тај исти колектив временом мења, модернизује, и оставља више слободе јединки на унутрашњем плану.

Свет Станковићеве прозе имплицитно, у подтексту, захтева једну константну полу-свесност читаоца о културној и друштвеној сложености миљеа о коме се пише, која није занемарљива за разумевање контекста збивања, друштвених кретњи, индивидуалних проблема и оријентација. Без обзира на то да ли се оно што се описује дешава у време тих „прошних” времена, када је формално регион о коме је реч припадао турској држави, или се дешава у време након одласка турске владавине, нестабилност ових крајева, недоре-

ченост и потенцијална променљивост околности јесу узрок сталног немира и опрезности у јунацима, што се неминовно одражава и на њихове индивидуалне судбине. Примера ради, у једној од краћих цртица уврштених у Станковићев циклус *Божји људи*, описује се атмосфера у крају пред ослобођење од турске власти. Иако је све недоречено, у крају у коме и најмање разлике и поремећаји међу културама и етничким групама бивају примећене, и у овом случају уочавају се неизрециве промене и тензије:

Почетак ослобођења. Пред рат. Цркву почели и по други пут да дижу. Први пут је разорили Арнаути и остали Турци кад видели колика висока и велелепна црква почела да се диже.

Зато и самог пашу протерали што био допустио зидање. Изговор им је био: да не дају толико високу цркву, што ће кроз њене прозоре моћи хришћани у њихова, турска дворишта и хареме да гледају.

Али сад, кад се почела црква и по други пут да зида, диже, нико није смео да дира у њу. А и као да беху дошла нека нарочита, тешка, мутна времена. Говорило се: како се то нарочито ноћу осећа. Као да више, поврх вароши, по брдима, околним селима, нису бивале оне тихе, сигурне ноћи као пре. А и дању, сваког дана, имало је понешто ново (Станковић 1985в: 157).

У погледу Станковићевог опуса, може се рећи да оба његова централна романескна дела, *Нечиста крв* и *Газда Младен*, почивају на темељима мотива суживота, конфликта, тензија, пронађеног мира и последица промена у односима више различитих културних група, које под различитим условима заузимају један исти гранични простор. Иако се правила тог живота у писаним и неписаним формама знају, и најмања, најтанкоћутнија промена може довести до неслагљивих последица. Чини се да је оваква ситуација, или диспозиција, универзално одређење за сваку врсту живота различитих, изразито профилисаних група на једном поднебљу. Међуетничке тензије, заогрнуте у плашт различитих вероисповедних идентитета, врло лако искрсавају из сваке недобронамерно, или неопрезно изречене речи.¹ Но, Станковићева приповедачка позиција је специфична, скрупuloзна, и обојена одређеном врстом поштовања и ненаметљивости. Станковићев приповедач није свезнајући, иако се, можда, чини да то јесте. Он није историчар који приповеда из друге временске перспективе, знајући већ о свему што се десило. Станковићев приповедач је хроничар, радознао школован човек који послушнује чаршију, и интелигентно преноси шта се у њој зна, или препричава, верује или сумња. У контексту самог приповедања о осећањима и најдубљим стрепњама својих јунака, чини се да приповедач не зна ништа више него што осећају његови јунаци, или јунаци који су непосредно у њиховој близини. Ова одлика станковићевског приповедања од пресудне је важности за разумевање како се може читати и садржајност мултикултуралне диспозиције његовог дела.

¹ Оваквим генералним ситуационим оквиром одликује се и Андрићев опус, ако се присетимо, на пример, његове приповетке „Сарачи”, где приповедач описује разговор између сарача, у коме један од њих алудира на лепоту девојке која пролази у контексту њене припадности другој вери, а одмах затим опрезно повлачи ту реченицу (видети: Андрић 1976). Свака реченица, изјава или фраза која прети да трансгресира оне прећутно договорене оквире, одмерава се и брижљиво сакрива и повлачи кадгод придобије више пажње него што је то упутно и прихватљиво у датом контексту.

Наиме, много тога у објашњавању и предочавању односа међу различитим културним заједницама, у делу Борисава Станковића одвија се захваљујући мрежи прећутног подразумевања. Сама тематика граничног односа између српског и турског подручја, који обликује реални временски оквир у коме се одвија радња оба поменута романа, и сама фикционализација те геополитичке чињенице, представља једну од ненаметљивих, али свеприсутних, и имплицитно пресудних проблематика Станковићеве прозе. Граница, истовремено представља и пресудну геополитичку, стратешку и војну чињеницу, али и психолошку, патолошку, идеолошку и симболичку границу између два стања свести, два схватања морала и многих других врста egzистенције. Тај однос према проблему границе остаће једнако комплексан и након ослобођења. Парадоксално је да исти јунаци различито доживљавају себе и различито бивају доживљени у зависности од тога са које се стране границе налазе. Такође, чињеница да је прелажење те границе, у прози, углавном, чин доступан само мушким ликовима, углавном имућним и моћним, изграђује у читаочевој перцепцији једну специфичну митску димензију која производи симболичка и идентитетска значења, Притом, Станковић се ни у ком погледу не упушта детаљно у описивање на које начине су та два подручја различита, како сам прелазак границе изгледа, нити нам он заиста пружа некаква „објективна” објашњења неопходна за емпиријско, историјско разумевање појма границе. Станковић захтева од свог читаоца да замисли границу као феномен митских простора који одваја светове, што доноси читаоцу посебан естетски доживљај при читању. Осим тога, јасно је да та граница која раздваја овај свет „овамо” од „Турске” представља у значајнијем смислу границу између различитих култура, веровања, кодекса понашања и етичких принципа и могућности, него што у некаквом, реалистичком, уобичајеном смислу речи представља некакву вољну, правну или политичку границу. Та граница у Станковићевом свету значајнија је људима који ту непосредно живе, него што је политичарима, управницима, или војсковођама. То је очито линија престапа, трансгресије и особености. Она истовремено представља и границу изврности – јер само они моћни Срби, на пример, могу успешно да прелазе тамо у Турску, тргују, стичу пријатеље и савезнике. Са друге стране представља и линију контроверзе, сагрешења и подложности осуди, јер прелазак тамо значи и додир са свакојаким, насилним светом, блудом, убиством, самоубиством, и слично. Велики престиж и новац су повезани и са највећим моралним амбиваленцијама и душевним комешањем. Све оно што се због својих, због свог народа, због очувања свог имена не може радити са ове стране границе, ипак може са оне, далеко од онога што се сматра локалним редом и поретком. Тамо, у Турској, смештана је и предисторија газда Маркове породице, и његово дружење са Арнаутима и успешна трговина са турском војском. У контексту Маркове породице наводи се и искрено пријатељство и побратимство² са Арнаутином Ахметом, које је, чини се, још и више појачано разноликошћу њиховог идентитета:

² О обреду побратимства у миљево о коме Станковић пише, Б. Чолак сумира: „Средство може бити крвно и вештачко. Побратимство спада у друго. Карактеристика вештачког средства је да човек сам бира свог сродника, то јест да је својевољно” (Чолак 2006: 111).

И то се волели толико, да су се он и Ахмет, иако овај Арнаутин, туђе вере, у манастиру пред калуђером побратимили и то пијући из расечених руку крв један од другог. Од тада за њих двојицу није било вере, ничега. Маркова кућа за Ахмета је била слађа, пријатнија него његова рођена; као што опет за Марка у Ахметовој кући није имало ни харема ни чега скривеног (Станковић 1985а: 87).

Но ова велика блискост и прелажење граница довела је до посве „недозвољеног” за оно време типа ванбрачне трансгресије између Маркове сестре и Ахметовог синовца, што се завршава крвном осветом, након чега Марко и његова породица морају, осветивши се у крви за сестрину срамоту, да се склоне „из Турске”, те Марко преводи фамилију у врањски крај, где се и дешава радња *Нечисте крви*. Ипак, како каже приповедач, он, Марко, је „као не могући да се одвоји сасвим отуда, а и стога, што би без њега сва родбина била потучена и упропашћена од Ахметовог братства, закупио неколико ханова, који су били по граници” (Станковић 1985а: 89), што говори о том „пограничном” случају Маркове судбине, у којој се живот преко границе јавља као велика опасност, али се ипак не може напустити. Када газда Марко одлази бесно, на коњу још у ноћи венчања Софкиног у Турску, он одлази, свесно али без оклевања, у своју пропаст, да тамо, скрхан својом сопственом несрећом, пре свега уништи себе. То самоуништење и поништење не може се до краја спровести међу својима, већ захтева ову трансгресију, тај одлазак преко, у туђину, у којој увек има мање окова морала и скрупула, него међу својима, с тим што је та туђина, колико је страна толико и своја, исконска, као основа свега. Тако ће и Томча, након ефенди-Митине увреде и страшног разочарања у Софку, одјурити у њихов хан преко границе, а претходно понашајући се насилно и бахато, како приповедач каже, „са таквом насладом, као да се сада, после овога, он нечега ослобођавао, скидао са себе нешто што му је, истина, било тако драго, мило али које је њему ипак некако страно туђе” (Станковић 1985а: 157), а то ослобађање укључивало је тај трансгресивни, дивљи живот са обе стране границе, у коме се могу разна чуда и неподопштине чинити, бити „свој” на начин на коме се у свом роду и заједници не може. На крају, долази се и до питања у чему се заиста састоји доживљај туђине, и да ли се јунаци ипак духовно више осећају својима тамо, са друге стране границе, у свету који се номинално и административно, сматра страним за њих.

Нешто корелативно овоме уочава се и у судбини свих Софкиних предака, а пре свега њеног оца, ефенди-Мите. Јасно је да се, на неки начин, углед и богатство стичу у зависности од односа са турском властелом, у оном периоду који претходи Софкином добу. Станковић, међутим, јасно сугерише да су такви односи и тај успон на друштвеној лествици управо оно што је и покварило и уништило Софкину фамилију. Навика дружења са турским беговима и одавање хедонистичким стиловима живота и прекомерним уживањима довело је Софкине претке на живот преко својих могућности, меланхоличан и одвојен од реалности. На крају се сав тај терет познатог имена, а лошег сналажења у свету, слама на Софкином времену, а оваплоћује се у лику ефенди-Мите. Станковић се ту нешто мало више бави описивањем реалних околности у којима ефенди Мита, напослетку, губи готово сву своју имовину.

Промена у балансу снага, повлачење утицаја његових турских пријатеља, доводи до великог слабљења Софкине фамилије. Чини се да је Станковића већ сам по себи фасцинирао феномен друштвених појава које настају с протоком времена. „Време је непријатељ свим јунацима романа *Нечиста крв* Борисава Станковића”, пише Д. Костић (Костић 2012: 51). Парадоксално, положај ефенди Мите, угледног српског првака и наследника чувене породице, бива ослабљен и унижен са нестаном турског утицаја на српску културну заједницу у његовом региону. Парадоксално, управо оно што му је у једном времену прибављало утицај, у другом се јавља као фактор слабости и пропасти. За Софкину породицу, нове хијерахије и нове околности у премештању финансијског утицаја у оквиру српске етничке и религиозне заједнице јесу много више реметилачки фактор него односи са другим етничким заједницама.

Ипак, архитектоника уздизања и падања Софкине породице није, у суштини, одвојена од суптилних замки мултикултуралних односа у једном историјски осетљивом контексту. Та замршена динамика хијерархија међу различитим културама, дијалог и надметање међу њима, јесу уграђени у темеље ефенди-Митиног усуда. Живот угледне породице, која, међутим, припада периферији једне огромне, доминантне, феудалне културе, намеће својим члановима норму истицања, дружења са првацима оне друге, „веће” културе, у овом случају са турском аристократијом, доказивањем и чак, и потчињавањем елите те друге културе. Софкин отац је, дакле, са великим очекивањима био послат „поред Солуна, чак у Цариград, да што више путује и учи”, што се и очекивало од богатих кућа у њиховом крају (Станковић 1985а: 18). Софкин отац се враћа као господин, „ефенди”, како приповедач каже, са идентитетом који, у неку руку постаје хибридан. „Лепше турски, грчки и арапски говорио него свој матерњи језик. За све је био туђин и стран, нарочито за толику родбину” (Станковић 1985а: 18). Овај сегмент указује на компликован и донекле апсурдан положај првака одређене културне заједнице, који, баш зато да би се истицали у својој заједници, морају скоро сасвим постати репрезенти особина оне друге, веће и доминантније заједнице на чијем се рубу налазе. Ефенди-Мита се дакле, одродио, одвојио од припадника своје заједнице, баш у процесу стицања вештина изврности потребних да би у том истом контексту саплеменика био истакнут. „Једино што га је загрејавало, чиме се поносио, било је то што га због те његове учености а и отмености почели први бегови и паше да позивају” (Станковић 1985а: 18). Ефенди-Митина изврност, за коју је био предодређен, јесте истовремено и његов усуд. Након смене званичне власти у крајевима око Враћа, коју приповедач карактерише као „нестанак турске власти и господства” (Станковић 1985: 23), ефенди-Митин идентитет бива пољуљан, угрожен, а приповедач ће ту његову ситуацију чак и назвати „нестанак Софкиног оца, ефенди-Мите” (Станковић 1985а: 23). Са нестанком значаја одмеравања са турском господом, оном различитом, распрострањенијем културом, господства које долази из доминантније империјалне и врло хибридлизоване културе, чини се да и ефенди-Митин карактер, губи на значају, а читав идентитет и самоуспостављени разлог постојања, копни. Због свега тога, на врхунцу конфликта

између њега и Софке пре удаје, када Софка изговара своје „Ја не могу и... нећу...” (Станковић 1985а: 74), из ефенди-Мите избија, као ерупција, врхунац исповести о ономе што је у свему томе, у том понижењу његовог пада, најгоре, а то је понижавање пред њима, Турцима, који су у његовом животу чинили „мерило” његовог постигнутог успеха, његове величине, а пред којима је сада тај свој престиж требало да изгуби. А тај његов успех, у друштву турских првака, представља, чини се и највреднију тековину целе њихове породице, све те њихове чувености. Због тога ефенди-Мита и наставља да говори:

А не би вас било срамота да ја идем пред цркву, у амале, у Шарени хан, да тамо дочекујем Турске трговце, моје познанике, пријатеље, који се некад за срећне сматрали када би им примио поздрав, руковао се са њима, а сада: да их проводим по чаршији, по пазару, да терцуманим и сеиз да им будем, да би ми платили ручак у хану и при поласку стрпали који грош у шаку, да од тога купим брашна, донесем вама, да би имали шта јести... То ли ви хоћете од мене? (Станковић 1985а: 75).

Предисторија романа *Газда Младен*, заправо, такође се ослања на сложу динамике остварења утицаја моћи и богатства српских породица у време турске доминације, а и на храбрости и способности да се погледа тој другој, моћнијој културној и етничкој заједници у очи и да се, у отвореном дијалогу пронађе место суживота са њом. У прози Станковићевој је то, по правилу, исказано у нешто мало речи, без много залажења у детаље, јер је, очито, прелазак турске границе и послови спроведени тамо, за локалну чаршију представљао, пре свега, табу³. На пример, у *Газда Младену* се цео тај мотив интеракције са „Турском” сажима у две реченице, које у себи крију незамисливу драму, конфликт, опасност и разрешење. Након што је Младенов деда, како каже Станковић, надмећући се са турским беговима „у расипању, раскоши и банчењу”, готово све изгубио, једном реченицом се објашњава изузетна улога коју у том мрачном и нејасном послу преузима његова жена, а Младенова баба: „И онда, тако се говорило, баба кришом, не говорећи никоме, сама, само с једним рођаком, и, како причају, преобучена у мушко одело прешла границу, отишла у своје родно место тамо око Пећи и Вучитрна и сва имања распрода, донесе новац и плати” (Станковић 1985б: 10–11). Иако Младенов живот, урођен у проблеме стицања и зарађивања, наизглед нема директне везе са геополитичким хијерархијама друштва у коме живи, Младен ће се, ипак, као дете за тренутак радовати доласку српске војске и сусрету са српским војницима, као нечему новом, као са групом људи која га не познаје, и пред којима не мора бити онај строги, неприступачни газда Младен.⁴ Из овог детаља можемо наслути колико је тај невидљиви оквир друштвених

³ О начину на који Станковић дочарава историјски контекст радње у роману С. Милосављевић Милић пише: „Станковић бира јака места, амблеме (чардаци, сахат-кула, амам), који у колективној меморији приповедача и читалаца могу (ре)активирати историјску поднебља старе Србије” (Милосављевић Милић 2013: 108–109).

⁴ Осврћући се на ову епизоду у роману, Б. Чолак примећује: „Ословљавајући га са ‘чича’, војници Младена лишавају било какве друштвено-социјалне улоге. Они у њему гледају човека и према њему се опходе без имало страха” (Чолак 2009: 182).

хијерархија из времена претходне, турске владавине одредио Младенов живот, пре свега класно. Упркос свим опасностима које су, са доласком нове војске, вребале све људе који су стекли иметак за време „турског периода”, Младену је било пријатно макар и за час скинути са рамена невидљиво бреме „старог” начина, строгог, подсвесно усвојеног, у коме је одрастао. Овај сажет и дискретан начин приповедања о интеракцији са оном другом културном страном, преко границе, парадигматичан је начин за Станковићево приповедање о додиру различитих и комешајућих културних слојева, јер тиме се дочарава и начин на који локална чаршија говори и посредује о томе.

Овде ћемо још поменути и један други модел Станковићевог говора о значају разумевања и представљања специфичне културолошке тематике у његовој прози. Реч је о начину на који се приповеда приповетка „Наш Божић”. Приповедана из перспективе дечака за кога је свет његове куће, мајке, улице и ритуалног празновања читав свет за који не познаје шири контекст, прича добија димензије монументалне прозе, како се, на њеном невеликом простору, само приповедање „шири”, и како се разумевање дечака употпуњује јаснијим обрисима егзистирања његове мале породице у оквиру српске етничке и верске заједнице, на граници са „Турском”, те која баш због те омеђене и ограничене сфере утицаја, прославља српски Божић као саму суштину свог иначе угроженог, недаћама и кризама притиснутог бића. Радост и карневалско славље које обавија становнике дечаковог дела града, то неписано „дозвољено” понашање на њихов празник, на њихов Божић, виђено је једним искреним, некомпромитованим оком дечака, који се налази у центру породице опхрване тугом због преране смрти главе породице, и притом, егзистенцијално угрожене. Овај верски ритуал, који дозвољава обичајно свакоме, па и њима, опхрванима тугом, да коначно прославе своје постојање и осете радост као и сви, има значај културног ритуала самоодржања и потврђивања припадности свету.⁵ Тачније, преко ове припадности културном кругу своје верске и етничке заједнице, дечак егзистенцијално потврђује своје право на припадање широј заједници људског рода, и овоземаљске егзистенције. С једне стране, овом егзалтираном прославом празника, и то тако да се зурла чује и тамо „чак у Турско” (Станковић 1985в: 223), дечакова културна и етничка заједница показује своју особеност, потврђује свој специфични идентитет, тако остварујући своје културне потребе, као што дечак и каже: „Да је други празник, ја бих радије отишао на турско гробље, да гледам како пуне и пале прангије, него ли у цркву. Али сада, на Божић, то ми ни на ум не пада” (Станковић 1985в: 217). С друге стране, пак, сама прослава верског празника, нечега светог, колективног, нечега што у општем бесмислу и чемеру људске егзистенције има смисла, приводи дечака да се осећа, универзално, човеком, одраслим, бићем, што је потреба сваке индивидуе које припада било којој култури на свету, било којој вери или колективитету.

⁵ О споју супротности у ритуалном значењу Бадњег дана и Божића у Срба, у књизи С. Петровића *Српска митологија у веровању, обичајима и ритуалу*, наводи се следеће: „Бадњи дан и Божић могу се посматрати као две прославе: *задушнице* – слава за мртве, и *веселе* – слава за живе!” (Петровић 2014: 773).

Мајка скочи. Суза јој се скотрља. На нашу капију уђе заносећи се, са заваљеном шубаром, наш ч'а-Јован, ортак и побратим покојног оца, а за њим, тискајући се, свирачи.
– Овамо – говори им он, и показује на нашу кућу. – И у овој се кући песма поје (Станковић 1985в: 222).

У овој тачки се приближавамо већ поменутом модерном тумачењу које извире и из Кимликиних дискусија и дилема у вези са идентитетом и праксама мањих културних групација у оквиру већих. Велика се дебата води око тога да ли је у једној широј заједници, држави или некој другој формацији, где важе исти закони за све, смислено чувати и уважавати традицију и обичаје појединих верских и етничких заједница, које, мађутим, инсистирају на неким специфичностима у односу на опште законе и обичаје. Осетљивост Станковићевог приповедања, иако историјски удаљена од ових филозофских размишљања, својом модерношћу ипак дозвољава постављање оваквих питања, и нуди одговоре који указују на метафизичку и имагинативну вредност очувања локалних посебности, ритуала и номадског преношења обичаја неких заједница, и на вредност литераризације оваквог доживљаја појединца у оквирима сопствене културе као и у очима шире, светске заједнице.

ЛИТЕРАТУРА

- Андрић 1976: И. Андрић, „Сарачи”, у: *Кућа на осами и друге приповетке, Сабрана дела* (књига петнаеста) И. Андрић, Београд: Просвета, 213–218.
- Грујић 2015: М. Грујић, *Род и култура фрагментарности: Нечиста крв и Газда Младен Борисава Станковића*, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Кимлика 2004: V. Kimlika, *Multikulturalizam: Multikulturno građanstvo*, Podgorica, Zagreb: CID, Jesenski i Turk.
- Костић 2012: Д. Костић, *Поетика патње: Три дела Борисава Станковића: Нечиста крв, Газда Младен и Стари дани*, Врање: Књижевна заједница „Борисав Станковић”.
- Милосављевић Милић 2013: С. Милосављевић Милић, *Отпори и прекорачења: Поетика приповедања Боре Станковића*, Ниш: Филозофски факултет у Нишу.
- Петровић 2014: С. Петровић, *Српска митологија у веровању, обичајима и ритуалу*, Београд: Дерета.
- Протић 1972: М. Протић, „Борисав Станковић према нашем реализму XIX века”, *Епоха реализма*, Миодраг Протић (ур.), Београд: Полит, 347–362.
- Станковић 1985а: Б. Станковић, *Нечиста крв*, Београд: Просвета.
- Станковић 1985б: Б. Станковић, *Газда Младен/Певци*, Београд: Просвета.
- Станковић 1985в: Б. Станковић, *Приповетке I*, Београд: Просвета.
- Тејлор 2003: Џ. Tejlor, „Politika priznanja” у: *Multikulturalizam: Ispitivanje politike priznanja* Ejmi Gatman, Novi Sad: Centar za multikulturalnost, 33–65.

Чолак 2006: Б. Чолак, „Етнографски аспект у проучавању проблема нечисте крви у роману *Нечиста крв* Борисава Станковића”, *Браничево*, год. 52, бр. 1/2, 103–126.

Чолак 2009: Б. Чолак, *Роман патријархалне културе. Борисав Станковић: Газда Младен*, Београд: Институт за књижевност и уметност.

Marija M. Grujić

MULTICULTURAL DISPOSITION OF BORISAV STANKOVIĆ'S
WORK AND ITS CONTEMPORARY PERSPECTIVES

(Summary)

The paper implements new perspectives on the reading of Borisav Stanković's fiction, especially his famous novels *Nečista krv* (Impure Blood) and *Gazda Mladen* (Master Mladen), with the emphasis on multiculturalist theoretical platform for understanding of ethnic, class, religious, cultural and other stratification thematized in Stanković's work. On that account, the discussion relies on the theoretical insights of Will Kymlicka on the philosophy of multiculturalism, which is aligned with the philosophical thoughts of Charles Taylor on the questions of identity. The paper discusses the ways in which the identity of particular characters in Stanković's writings has been constructed through the interplay of implicitly present dynamics of various cultural, ethnic, class and other, historically and socially shaped contexts represented in the works discussed.

Key words: Borisav Stanković, *Nečista krv*, *Gazda Mladen*, multiculturalism, identity, class, cultural differences.