

Марија МАНДИЋ

Надија РЕБРОЊА

ДЕОСМАНИЗАЦИЈА И ПОСВОЈЕЊЕ: КРИТИЧКО ПРЕИСПИТИВАЊЕ ОСМАНСКОГ НАСЛЕЂА У СРПСКОЈ КУЛТУРИ И КЊИЖЕВНОСТИ^{1*}

marija.mandic@ifdt.bg.ac.rs
nadija_r@yahoo.com

Институт за филозофију
и друштвену теорију,
Универзитет у Београду

Државни универзитет
у Новом Пазару

Апстракт: Ослањајући се на постколонијалну теорију, критичку историографију и културну теорију, рад преиспитује однос према османском наслеђу и муслиманским темама у српској култури и књижевности. У раду се тврди да се овај однос гради применом две дискурзивне макростратегије: деосманизације и посвојења, које су особене и за друге балканске културе и државе с историјским искуством живота под Османлијама. С једне стране, деосманизација, како се тврди у раду, настаје под утицајем моћног дискурса западног оријентализма, те модерног национализма и колективне историјске трауме. С друге стране, посвојење османског наслеђа је, због претходно поменутих чинилаца, скривено и, неретко, представљено као аутентично обележје националних култура. И једна и друга макростратегија захватају све сфере живота, од језика преко кухиње до уметности. У првом делу рада се излажу основне поставке оријентализма, балканизма и угнеђеног оријентализма. Затим се разматрају деосманизација и посвојење османског наслеђа у балканском контексту и у српској друштвеној и културној средини. У другом делу рада, критичко преиспитивање османског наслеђа дели се на две целине: 1) књижевност која је настајала на тлу Србије под Османским царством и 2) српску књижевност која настаје под утицајем оријенталних књижевности и/или обрађује муслиманске теме. У другој групи, критички преиспитујемо однос према османском наслеђу и муслиманским темама у неким аспектима у усменој епизици и лирици, те у појединим репрезентативним делима из периода романтизма и модернизма.

Кључне речи: османско наслеђе, деосманизација, посвојење, оријентализам, културна траума, Србија, српска књижевност, народна књижевност, романтизам, модернизам

Однос према османском наслеђу у балканском контексту

Критичко преиспитивање османског наслеђа у српској култури и књижевности захтева, према нашем схватању, ослањање на постколонијалну теорију и (у оквиру ње настале) појмове оријентализма и балканизма. Едвард Саид је утврдио да су друштвени конструкти „Оријент“ и „Окцидент“ „чудне мешавине“ емпиријског и имагина-

¹ Рад је настао у оквиру пројекта „Језичке одлике и културолошки аспекти босанке арабичке културе“ Института за језик и Оријенталног института Универзитета у Сарајеву и уз подршку Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије према Уговору о реализацији и финансирању научноистраживачког рада број 451-03-66/2024-03/ 200025.

ORCID 0000-0003-4593-212X

ORCID 0009-0003-3212-9618

<https://doi.org/10.18485/kis.2024.56.182.4>

Књижевна историја (0350–6428), 56/182 (2024)

оригинални научни рад

821.163.41.09:398

821.09:398(497.11),13/18“

тивног, при чему подржавају и одражавају један другог, као фасцинантне историје интерпретација и сукобљених интереса (Said 1994 [1979]: 335). Саидово научно интересовање је било усмерено на традицију промишљања „Истока“ са „Запада“² као корпуса теорије и праксе у који се, током многих генерација, значајно улагало, те се, како он наводи, може сматрати и „начином регуларизованих (или оријентализованих) писања, визија и студија, којима доминирају императиви, перспективе и идеолошка усмерења која су, тобоже, прикладна за Оријент. Оријент се предаје, истражује, администрира и изговара на тачно одређене дискретне начине“, истиче Саид (Исто: 202; превод је наш).³

У традицији Запада, Истоку се приписује сензуалност, склоност ка деспотизму, примитивизам, заосталост, егзотичност, ирационалност, мистицизам, дегенерисаност и слично, што се у раном 19. веку повезивало и с идејама о биолошкој основи расне неједнакости (Исто: 206). У складу с тим, често се још увек чини да је „оријентални човек прво Оријенталац, па тек онда човек“ (Исто: 231). Саид закључује:

Моја примедба онемо што зовем оријентализмом није да су то само неке антикварне студије оријенталних језика, друштава и људи, него је оријентализам систем размишљања који приступа хетерогеној, динамичној и сложеној људској реалности с једног некритичког, есенцијалистичког становишта (...) који посматра Оријент издалека и, на неки начин, с висине. Ова лажна позиција крије интерес оријенталиста. Они се упоркос настојањима да направе суптилну разлику између оријентализма као невиног научног подухвата и оријентализма као подршке империји, никад не могу једнострано одвојити од општег империјалног контекста који почиње своју модерну глобалну фазу с Наполеоновом инвазијом на Египат 1798. (Исто, 333)

У књизи *Дивља Европа*, Божидар Језерник указује да су током 19. века страни посетиоци Мостара наводили да су чувени мост саградили Грци из Источног царства, а касније је углавном приписиван Римљанима. Постојало је уверење да је наредбу за изградњу моста дао Трајан или Хадријан, Антоније или Јустинијан, па чак и Јулије Цезар (Језерник 2007: 223). Иако је све указивало да је изградња моста

2 У овом раду „Окцидент“ користимо као синоним за „Запад“, односно „Оријент“ за „Исток“. Иако оба појма – Запад и Исток – имају своје емпиријско утемељење у географији, историји и култури, они су, пре свега, идеолошки и дискурзивни конструкти који садрже читав низ учитаних вредности, стереотипа и уверења која имају економску и политичку позадину. У случају Запада, евидентне су вишевековне колонијалне претензије према Истоку (Said 1994 [1979]; Todorova 1997). У географском смислу, у Запад (Окцидент) недвосмислено спада западна и северна Европа, северна Америка и Аустралија, док Истоку (Оријенту) припада Азија. У том поретку симболичке географије, Балкан је између: формално у склопу Европе, односно Запада, а према историјском и културолошком искуству, баштини и источне, оријенталне традиције.

3 Сви преводи с енглеског на српски су наши – М. М. и Н. Р.

везана за владавину султана Сулејмана, о чему сведоче и два натписа на самом мосту, „предрасуда је била сувише јака да би се могла превазићи“ (Исто: 224). У западној рецепцији оријенталних култура и, нарочито, османске, било је недопустиво да се једна грађевина ванредне лепоте може приписати османском наслеђу и култури.

Западни оријентализам је у великој мери обликовао дискурсе централне и југоисточне Европе, током раног, класичног и касног модернизма, и то најпре преко интелигенције. На основу анализе дискурса водећих српских и југословенских интелектуалаца с краја 19. и из прве половине 20. века, који су се образовали у западним академским центрима, историчар Бојан Алексов (Aleksov 2003, 2005) утврдио је постојање бројних оријенталистичких стереотипа о истојезичним јужнословенском муслиманима и османском наслеђу; предмет његове анализе били су, на пример, неки текстови Георгија Магарашевића (1793–1830), Симе Милутиновића Сарајлије (1791–1847), Јована Цвијића (1865–1927), Јована Хаџи Васиљевића (1866–1948), Владимира Дворниковића (1888–1956), Чедомила Митриновића (1897–1967) и других.⁴

Поред тога, под утицајем оријентализма развили су се дискурси „угнеженог оријентализма“ (енг. *nesting orientalism*, Bakic-Hayden 1995) и „балканизма“ (енг. *balkanism*, Todorova 1997). Угнеждени оријентализам је, како је утврдила Милица Бакић Хејден, дискурзивни модел који оријенталистичку идеолошку дихотомију репродукује у односу на „друге“ који се смештају источније или јужније од „нас“.⁵ Балканизам – који се формирао постепено током два века и кристализовао у дискурсу о Балканским ратовима и Првом светском рату – за разлику од оријентализма не конструише два поларизована типа културе, него их разматра као варијанте у оквиру једног типа, па је према томе балканизам дискурс наметнуте контрадикторности и двосмислености (Todorova 1997: 17–19). Најбоље оличен у путописима аутора са Запада између два светска рата, балканизам је изражен сликовито у максими „не више Оријенталци, али још увек не Европљани“ (Исто: 125).

У овом контексту треба поменути и концепт „христословенства“, који је увео Мајкл Селс (Sells 2001: 183), приписујући га, сасвим неоправдано, словенској и особито српској култури. Према овом концепту, хришћанство је природна вера, а верска конверзија се сматра издајом народа, расе и „аутентичне“ традиције. Ипак,

4 О односу ране српске етнологије према истојезичним муслиманима писао је и етнолог Марко Пишев (Pišev 2019). Будући да је дискурс водећих интелектуалаца тог доба сложен и повремено контрадикторан кад је о муслиманима реч, те да је обим нашег рада ограничен, не можемо наводити примере тог дискурса јер сваки од тих примера захтева сложу анализу и тумачење ширег друштвеног и академског контекста.

5 О угнеженом оријентализму у југословенским и постјугословенским друштвима в. Bakic-Hayden, Hayden 1992; Jansen 2001; Златановић 2009.

христоцентризам је особен за све хришћанске културе, не само словенске, па се и овај концепт може сматрати једним од идеолошких деривата моћног дискурса оријентализма.

Османско наслеђе на Балкану: деосманизација и посвојење

Освајање Балкана започето је у другој половини 14. столећа, а окончано до краја 15. столећа, док је ослобођење углавном уследило у другој половини 19. столећа. У симболичком географском поретку Запад–Исток, балканске државе нашле су се у амбивалентном положају. С једне стране, припадају европској традицији, а с друге, оне су донекле и саме оријенталне и оријентализоване, што уосталом потврђује дискурс балканизма. У складу с тим, Тодорова сматра да је за подручје Балкана формативан како период византијске тако и османске управе:⁶

Истражујући различита историјска наслеђа која су обликовала југоисточно европско полуострво, два се могу издвојити као кључна. Једно је миленијум Византије са својим дубоким политичким, институционалним, легалним, религијским и културним утицајем. Друго је полумиленијумска османска владавина, која је полуострву дала име и успоставила најдужи период политичког јединства које је полуострво искусило. Не само да је део југоисточне Европе добио ново име – Балкан – током османског периода, него су углавном османски елементи или они који се доживљавају тако, ти који су произвели садашње стереотипе (Todorova 1997: 12).

Тодорова, штавише, закључује да тврдња према којој Балкан јесте османско наслеђе није претерана (Исто). Слично, Шуица истиче да сложено културно наслеђе Османског царства представља једну од цивилизацијских тековина које су утицале на стварање различитих балканских културних и националних особености, као што је то случај и с културним наслеђем Византијског и Хабзбуршког царства (Šuića 2011: 285–286).

Ипак, готово све државе југоисточне Европе су након ослобођења, у процесу стварања независних држава, не само прекинуле него и одбациле политичку прошлост Османског царства, потрудивши се да избришу његове видљиве утицаје у свим друштвеним и културним сферама.⁷ Такав однос Тодорова (1997: 170) назива „деосманизацијом“, наводећи да је она у битним цртама довршена до краја Првог светског рата, а да су у њој кључну улогу имале интелектуалне елите.

6 Освајање Балкана започето је Маричком (1371) и Косовском битком (1389), а окончано освајањем Босне (1463), Херцеговине (1481) и Црне Горе (1499).

7 Османска држава је потиснута или се повукла с највећег дела Балкана након Берлинског конгреса (1878), а сасвим након Балканских ратова (1912–1913).

Опет, широко распрострањени континуитети с османским временом и културом, стопили су се с локалним балканским друштвима и постале њихова посвојена особеност, што се, на пример, огледа у језику, књижевности, уметности, кулинарству, архитектури и др. Тако се балканске културе, а с њима и српска, крећу на поларизованој оси између радикалног одбацивања османског наслеђа (деосманизације) и његовог дубинског (скривеног) посвојења (интернализације). Оба дискурса деосманизације и скривеног посвојења треба посматрати, како је већ истакнуто, у односу према друштвено моћнијем западном оријентализму и његовом утицају.

Деосманизација на Балкану

Процес деосманизације захватио је не само хришћанска него и нека претежно муслиманска друштва, као на пример албанско (Todorova 1997: 178; Elbasani, Tošić 2017: 502). С једне стране, стратегију деосманизације и наратив о колективној трауми подупиру чињенице да су средњовековне хришћанске државе југоисточне Европе изгубиле самосталност, становништво потпало под власт државе у којој је доминантна религија ислама била доживљена као страна и, углавном, непријатељска. Поред губитка државности, након османских освајања долази до нестанка династија и вишег племства покорених држава, те до скоро потпуног прекида континуитета развоја оригиналне писане књижевности на локалним језицима, коју је стварала хришћанска елита под утицајем Византије (Marinković 1995; Papaioannou 2021).

С друге стране, монотеистичке немуслимане, хришћане и Јевреје, исламски закон је признавао као „људе Књиге“, којима Османска империја, сврставајући их у *зимије* (тур. *zimmi* ‘штићеник’), гарантује основна права: слободу, сигурност живота и имовине, заштиту вероисповести и одбрану од других, али их ставља у положај подређен муслиманима.⁸ Немуслиманским заједницама је призната аутономија у области вероисповести, образовања, породичног закона, наследства и свих других правних случајева који не укључују спорове с муслиманима, а њима су управљали њихови верски поглавари (рабини, владике, патријарси итд.) (Kursar 2013: 97).⁹

8 *Зимије* су плаћале порез на имовину једанпут годишње, уместо војне обавезе (*џизја*), осим Рома муслимана, који су такође плаћали овај порез и угрожених социјалних група, које су биле ослобођене; од муслимана су се морали разликовати одећом, није било дозвољено јахати коња ни носити оружје; били су у неповољнијем правном положају и у случају сведочења на суду и казног дела; допуштено им је поправљање и поновна градња порушених богомоља, али не и градња нових на новим местима итд. (Smailagić 1990: 163–164, 681, s.v. *džizja*, s.v. *zimija*; Škaljić 1966 s.v. *zimija*).

9 Иако је аутономија у области породичног права, нпр. брака и наследства, била у јурисдикцији немуслиманских верских заједница, немуслимански су имали право да се обрате и кадијама, муслиманским судијама, што се често и дешавало, нарочито у

Иако је верска аутономија постојала од почетка османског освајања југоисточне Европе, системска организација Османског царства према аутономним конфесионалним јединицама *милетџима* настаје тек у 19. столећу, а у оквиру њих су верске вође постале државни званичници и представници, одговорни за прикупљање пореза и очување поретка (уп. Kursar 2013).

Поред тога, укључивање покорених елита и династија у османску државну управу била је империјална стратегија, што је био и један од главних разлога вишевековног трајања Османског царства. Како наводи Курсар, након османског освајања на Балкану, владајуће династије и више племство јесу нестали, али су „неки чланови средњег и нижег племства направили споразум с освајачима, који су пак желели да укључе војнике с Балкана у своју војску. У многим случајевима некадашњи балкански хришћански феудалци добили су *џимаре*¹⁰ као османске спахије и наставили да располажу својим добрима и кметовима, додуше у ограниченом обиму“ (Kursar 2013: 99–100). Утврђено је да су бројни припадници византијске и балканске аристократије заузимали важне положаје на султановом двору и у провинцији, чак и оне највише (уп. Lowry 2003; Schmitt 2016). Током 15. века хришћани су, према истраживањима пописа, у просеку чинили 20% укупног броја тимарника на овом простору (İnalçik 1951). Њихов број је варирао по областима у зависности од периода и географског положаја региона, а прелиминарна истраживања ове врсте објављена су и за део Србије (Ђурђевић 1952; Милковић 2010). Иако је у османистици владало мишљење да су хришћани тимарници нестали у 16. веку јер су примили ислам, новија истраживања показују да су они постојали и у 17. веку, посебно на Балкану (Darling 2014).¹¹ Ова открића не само да бацају ново светло на конфесионалну политику царства, већ и позивају на дубље истраживање хришћанских тимара, што је премиса од које полази пројекат београдских историчара NOBILITY, који настоји да проучи преображај српског племства унутар османске државе.¹²

Ипак, сећање на османску владавину модерне балканске елите углавном представљају као монолитни период потпуне обесправље-

случају спорова који се нису могли лако решити или у којима се једна страна сматрала оштећеном (Kursar 2013: 101).

10 Тимар (тур. *timar*) је феуд, војно имање, које је додељивао султан, а чији је посед подразумевао обавезу за власника тимара да иде на коњу у рат и спрема војнике сразмерно приходима (Smailagić 1990: 609–613 s.v. *timar*).

11 Историографска литература о хришћанима тимарницима и хришћанској елити у османској држави (Kursar 2013; Lowry 2003; Schmitt 2016; İnalçik 1951; Ђурђевић 1952; Милковић 2010; Darling 2014) консултована је према препоруци Татјане Катић, којој најљубазније захваљујемо.

12 В. пројекат „Преобликовање племства: формирање нове хришћанске елите у османској Србији (од 15. до 18. века)“ (NOBILITY, 2023–2025, Фонд за науку), под руководством Татјане Катић, уп. <https://projekatnobility.com/sr/o-projektu/>>18.06.2024.

ности, насиља, неправде, језгровито описан у колоквијалном говору као *ройсџиво* или *јарам* (Sakellariou 2017: 513–514). У изградњи модерног националног идентитета *Турци* су заузели положај (историјског) „непријатељског Другог“. Језерник наводи да је у разматрањима представе о *Турчину*, мислећи на Турчина Османлију, стереотипизација уобичајена пракса како на Истоку тако и на Западу, те да су за Европљане муслимани, а нарочито Турци, одувек представљали другост *par excellence* (Jezernik 2010). Но, у очима западњака *Турчин* није имао једно већ неколико различитих лица, те је током Османског царства постојало и дивљење величанственом двору и војном умећу (Исто: 10). Чак и након Карловачког мира (1699) или Париског мировног уговора (1856), кад је Османско царство званично признато у Европи, *Турчин* је и даље доживљаван као „културна претња“, а некадашњи религијски „неверник“ постао је „варварин“. Позивајући се на Шотвелла (Shotwell 1949), Језерник (Исто: 18) истиче да:

najveća od svih ‘gvozdenih zavesa’ u istoriji jeste ona koja je razdvajala i još uvijek deli, muslimanski od hrišćanskog sveta. Iako su je, s vremena na vreme, probijali srednjovekovni krstaši, ili raskriljivali italijanski trgovački gradovi u doba renesanse, ona je do dana današnjeg ostala prečutna činjenica Bliskog istoka. To je zato što su verske predrasude – ukoliko se ne obuzdaju i trezveno, racionalno preispitaju – najjače od svih pobuda, one poseduju snagu primitivnog tabua. Stoga su, kroz istoriju, ‘nevernici’ smatrani najopasnijim neprijateljima, jer nisu bili samo mačem naoružani, već i prokletstvom što ubija dušu.

У таквом дискурзивном поретку *оријентални, исламски, османски*, а понекад и парадоксално *балкански* сматрају се синонимима који се делимично преклапају. Наведени придеви и концепти које они конотирају супротстављају се *евројском, хришћанском, њредосманском* (Тодорова 1997: 180–181). Ова идеологизирана дихотомија типична је, како налази Тодорова (Исто: 162), за европску историографију 19. века:

Средишњи елемент овог тумачења заснован је на веровању у некомпатибилност између хришћанства и ислама, између суштински номадске цивилизације придошлица и старих урбаних и насељених аграрних цивилизација Балкана и Блиског истока.

Коначно, овај суштински важан део европске и, посебно, балканске друштвене историје изражен је у оквиру банализоване дихотомије „традиционално–модерно“ (Исто: 181), при чему се сматра да деосманизација иде руку под руку с модернизацијом, европеизацијом, те западњачењем друштва. У складу с таквим уверењем, деосманизација се одвијала нарочито у сфери јавне и материјалне културе, нпр. архитектуре, одевања и језика, који су „чишћени“ од османских утицаја.

Деосманизација у модерној Србији

Након продора Османлија на Балкан, територије којима су управљали српски средњовековни владари нашли су се у пограничју између хришћанске и муслиманске империје. Српски владари су склапали наизменично савезе с једнима и другима у намери да очувају макар делимично аутономију, а становништво које је потпало под власт Османлија или је мигрирало ка северу или се прилагођавало новом државном поретку. Као резултат политичких савеза, две султаније су биле српског порекла – Оливера Лазаревић, кћерка кнеза Лазара и кнегиње Милице, која се удала за султана Бајазита и Мара Бранковић, кћерка деспота Ђурађа Бранковића, која се удала за султана Мурата II (Popović 2010).

Ипак, Шуица указује да српска историографија о османском периоду понекад остаје „у сенци јаких и жилавих стереотипа утемељених у друштвеној свести“ (Šuica 2011: 286). Наративи који наглашавају трауматске аспекте владавине Османлија – посебно стигматизујући исламизирани јужне Словене, као народ конвертита и националних одметника, које су водили искључиво материјални интереси – налазе се у неким од истакнутих дела новије српске историографије (Самарцић 1982: 14 цит. према Aleksov 2005: 122–23; Љушић 2013 цит. према Miletić 2017a, 2017b). Представљање османског доба у српским школским уџбеницима је слично као и у уџбеницима других балканских народа, врло оскудно, поједностављено и пуно негативних стереотипа (Koulouri 2002: 27; Vukomanović 2008). У великом делу српске историографије и шире јавности влада мишљење да су каријеру у Османском царству могли направити само муслимани, а у случају јужних Словена муслимански конвертита, док је већина српског племства погинула, емигрирала северно од Саве и Дунава, ступивши у службу хришћанских владара и наставивши да се бори против Османлија, или је пак била развлашћена (Ђоровић 1993; Самарцић и др. 1994a, 1994b). Према доминантном наративу у српској историографији, нова српска елита се формирала деценијама касније из редова локалних кнежева, док се о континуитету са средњовековним племством током османског периода углавном није писало, осим неколико радова посвећених појединачним случајевима српског високог племства који су се добро прилагодили османској владавини, између осталих, путем активне војне службе (Zachariadou 1994; Krstić 2017).¹³ Већ споменути пројекат историчара и оријенталиста, NOBILITY, има за циљ да, на основу до сада непроучаваних примарних извора,¹⁴ истражи прилагођавање српског средњовековног племства у Османском царству и његов преображај у раномодерну хришћанску елиту, коју у чиниле спахије, поседници, закупци, војници или службеници на султановом двору.

13 На ову литературу нам је указала Татјана Катић.

14 Уп. <https://projekatnobility.com/sr/o-projektu/>>18.06.2024.

У *Историји српске књижевности* (Деретић 2004), период под Османлијама се описује као *ройсџиво*. У време османских освајања настаје много записа који преносе трагичан доживљај губљења самосталности и остављају потресна сведочанства „када су живи завидели мртвима“ (Деретић 2004: 20). Деретић наводи да се у самом почетку османске владавине књижевни рад ипак наставио, те да је „највећи део наше старе библиотеке сачуван /.../ управо у рукописима који потичу из турских времена“, чему је свакако допринео продор штампарства у наше крајеве у то доба (2004: 20). Ипак, истиче Деретић (Исто), оригинално књижевно стваралаштво је било у великом опадању, највише зато што је „нестанком наших држава књижевност изгубила свој главни и једини предмет“ – величање култа светаца и хришћанских владара. У том периоду настављен је рад на „историографским врстама позног средњег века: хроникама, летописима, родословима и хронографима“. Књижевни развој оживљава након обнове Пећке патријаршије (1557), кад настају вредна дела, нпр. акаристи дечанског животописца Лонгина и *Житије светиої цара Уроша љаџиријарха* Пајсија (Исто: 20–21). У 17. столењу настају дела анонимних аутора (сказанија, белешке, описи путовања у Свету земљу и др.), преводи и преписи, а тада настаје и *Србљак*, збирка литургијских текстова о српским светитељима (Исто: 21). Због опадања друштвене улоге писане књижевности, усмена књижевност добија на значају и наставља се континуитет њеног преношења и стварања.

У српском и хрватском разговорном дискурсу, чему је свакако допринела историографија, уобичајени су следећи изрази, мада се све више доживљавају као архаизми: *Ройсџиво љод Турцима*; *Пејџ векова љод Турцима*; *Рука руци нисмо Турци*; *Појџурица љори од Турчина*; *Ако је Турчин крвав до лакаџа, љојџурица мора биџи до рамена*; *Пролазим к’о љоред џурскої љробља* и слично. Често се ови фразеолошки изрази и изреке у савременом говору користе као фигуре без везе са стигматизујућим значењем, нпр. *Појџурица љори од Турчина* синонимно са *Већи љаџа од љаџе* или *Пролазим к’о љоред џурскої љробља* синонимно са *Занима ме к’о лањски снеї*, односно ‘не занима ме нимало’. Међутим, анализа савременог разговорног дискурса показала је да су још увек чести примери употребе ових изрека у улози верске и етничке стигматизације и омаловажавања, а у ширем дискурзивном поретку служе имплицитно или експлицитно као део стратегије деосманизације (уп. Mandić 2021).

Критички осврт на културу сећања дали су Драган Проле и Тодор Куљић, који су указали да се у доминантним српским и јужнословенским наративима негује готово непромењена негативна слика Османлија, лишена позитивних атрибута (Prole 2013: 1001; Kuljić 2006: 207). Шуица истиче да се у српском социјалном амбијенту не говори само о односу према Османском царству као према Другоме,

односно према наслеђу прошлих времена, већ да слика о Турцима (имагинарни *Турчин*) и данас утиче на креирање српског националног идентитета (Šuica 2011: 285). Проле истиче да су Срби упадљиво незаинтересовани за османско наслеђе, цитирајући историчара Глигорија Глишу Елезовића, који указује на затирање трагова османског наслеђа „због нашег традиционалног потцењивања свега што је турско“ (Елезовић 1935, наведено према Prole 2013: 996).

Стратешка деосманизација може се видети у институционалном уређењу модерне Србије, што се поклапа са ситуацијом у другим државама југоисточне Европе. У Београду и Нишу изабрана је по једна џамија за очување – Бајракли џамија и џамија Ислам-аге Хадровића (Šaljić 2019; Stojančević 1983), док су више десетина других, те бројна муслиманска гробља и османски споменици културе срушени (Ђурић-Zamolo 1977). Наравно, стратешка дехристијанизација сретала се и још увек се среће и у муслиманским срединама, кад су у османско доба бројне цркве претваране у џамије; у савремено доба томе сликовито сведочи пример Аја Софије у Истанбулу, која је након османског освајања претворена у џамију, затим 1935, током реформе Турске, у музеј, да би од 2020. Године поново из музеја била претворена у џамију.

Иако османско раздобље на Балкану обухвата неколико векова, разне фазе и формативно је за цео регион, како је утврдила Тодорова (1997: 12), ни у Србији ни у другим балканским земљама, са изузетком Босне и Херцеговине, не постоји посебан научни институт за оријенталне студије; за разлику од светски признатог Института за византологију САНУ.¹⁵ Исто тако, Етнографски музеј у Београду, како је утврдила Sollie (2012: 37), „као место сећања преноси и одржава заборав и занемаривање османског наслеђа“, с обзиром на то да у сталној поставци традиционалне културе Срба, османски културни трагови уопште нису представљени, јер нису „спадали у концепт српске традиционалне културе“ (Исто: 26). На студијама филозофије на Филозофском факултету у Београду не изучавају се исламски филозофи, као што и на студијама Опште књижевности на Филолошком факултету у Београду или компаративне књижевности на Филозофском факултету у Новом Саду има врло мало писаца који потичу из оријентално-исламског контекста. Турски, арапски и персијски писци изучавају се на засебним студијама оријенталистике,¹⁶ осим збирке *Хиљаду и једне ноћи*, која је арапско

15 У Србији још увек не постоји ни Институт за фолклористику, иако је фолклор формативан за модерну српску културу, мада постоји Етнографски институт САНУ.

16 Свакако треба нагласити да се на студијама Опште књижевности не изучавају ни друге књижевности и културе које не припадају западноевропском контексту (кинеска, јапанска, индијска, књижевности афричких народа, књижевности Јужне и Средње Америке пре хиспанизације), осим на посебним катедрама за кинески или јапански, на пример.

дело заступљено у програмима опште књижевности.¹⁷ Разлог томе је суштински јер би изучавање књижевности подразумевало темељно познавање и изучавање културе и религије, што није у складу са западноцентричним доживљајем културе у Србији и на Балкану.¹⁸

Имајући у виду идеолошку поларизованост у односу према османском наслеђу, сматрамо да је неопходно увести појам „културне трауме“, која настаје кад припадници заједнице одређеним историјским искуствима дају трауматска значења (Alexander 2012). Културна траума се исказује и уобличава, поред осталог, нарацијом и аргуменацијом, и користи се као когнитивно-афективни оквир у културној репрезентацији, односно као средство интерпретације и емоционалног изражавања. Разматрање односа према османском наслеђу у оквиру теорије културне трауме отворило би бројна питања, која би, према нашем уверењу, допринела разумевању поменутих стратегија деосманизације и посвојења.

Посвојење (интернализација)

Другу макростратегију у односу на османско наслеђе називамо посвојењем или интернализацијом. Интернализација се односи на прихватање и даље преобликовање норми, вредности и културних облика које су Османлије донеле, пренеле и успоставиле. Овде се такође ослањамо на Тодорову (1997: 164), која указује да су османски утицаји оставили дубок траг у модерним балканским културама:

Друго тумачење третира османско наслеђе као сложену симбиозу турске, исламске и византијско-балканске традиције. Његова логична премиса је околност да неколико векова суживота није могло а да није створило заједничко наслеђе, и да је историја османске државе историја свог њеног конститутивног становништва (без обзира на верске, друштвене, професионалне и друге поделе). Чињенице у основи овог тумачења су рани синкретизам у верској, културној и институционалној сфери, изузетан апсорпцијски капацитет освајача, као и висок степен вишејезичности до краја царства.

¹⁷ *Хиљаду и једна ноћ* је збирка народних прича сабраних на Средњем истоку, на арапском језику током Златног доба ислама (8–13. столећа), чији приповедни рам чини прича о владару Шахријаху и Шехерезади.

¹⁸ Босански језик и бошњачка књижевност се проучавају у оквиру програма мањинске наставе на предшколском, основношколском и средњошколском нивоу. Недавно је високошколско изучавање предмета из босанског језика, бошњачке књижевности и културе током процеса акредитације на Државном универзитету у Новом Пазару постало предмет спора. Поводом тога се огласило Бошњачко национално вијеће. На Интернационалном универзитету у Новом Пазару постоји катедра за Босански језик и бошњачку књижевност, која судећи по подацима Националног акредитационог тела (<https://www.nat.rs/wp-content/uploads/2024/09/Vodič-za-studente-06.09.2024.pdf>, страна 83) нема акредитацију. Будући да ово питање укључује бројне политичке и јавне актере и захтева врло темељно разматрање не само садашњег стања већ и генезе проблема, овом приликом се нећемо упуштати у детаљнију анализу.

Проле се посебно осврнуо на парадокс културе сећања на Турке у Србији, а то је чување елемената османског наслеђа у бројним видовима свакодневног живота, језика и културе, с једне стране, и „подозрење према животном стилу и култури од које се позајмљује“, с друге стране (Prole 2013: 1001). Златановић такође уочава амбиваленцију у односу Врањанаца према свом културном идентитету, у великој мери обележеног османским утицајима, која се креће од потребе да се локална култура „очисти“ од страних утицаја до (ре) презентације управо тих утицаја у споју с локалним обележјима као аутентичних (Златановић 2009).

Османски културни трансфер је најчешће прикривен, па би се могао описати као прећутна асимилација и даље преобликовање. Османски утицај на српску културу креће се скалом од „њихово – *џурско*“, „пола њихово, пола наше – балканско“ до „наше – типично *српско*“. Ти утицаји се могу наћи у музици, кухињи, позајмљеним речима и изразима, те у материјалној култури (Buchanan (ed.) 2007; Archer 2012a, 2012b; Ђинђић 2013; Jovanović 2009, 2103; Mišković Luković, Dedaić, Polomac 2015). Споменимо расправе о аутентичности националне кухиње, коју чине, поред осталих, јела као што су сарма и гибаница (уп. Zirojević 2018).

Потребу да се османском наслеђу, те проучавању муслиманских заједница, муслиманске културе и ислама приђе интердисциплинарно и трансдисциплинарно претходно смо нагласили у серији темата.¹⁹ Циљ овог текста, као и поменутих темата, јесте да се империјално османско наслеђе и (дис)континуитети нашег друштва, културе, делатних заједница и појединаца с њим представе у својој сложености – изван поларизујућих, идеологизираних дихотомија о којима је било речи.

Критичко преиспитивање османског наслеђа у књижевности делимо на две целине: I) књижевност која је настајала на тлу Србије под Османским царством, што укључује књижевност на народном језику писану арабицом, као и књижевност аутора пореклом из Србије који су у том добу писали на оријенталним језицима, и II) српску књижевност која настаје под утицајем оријенталних књижевности и/или обрађује муслиманске теме. У другој групи, осврнућемо се на народну књижевност, те на нека репрезентативна дела из романтизма и модернизма. Наша анализа свакако не претендује да буде исцрпна, већ да укаже на главне трендове у односу према османском наслеђу, а у светлу претходно изложене постколонијалне теорије. У том смислу, овакав критички преглед није укључио дела сефардске (јеврејске) књижевности настале на тлу Србије под Османлијама и дела српских писаца јеврејског порекла, за чију поетику је такође важан однос према османском културном наслеђу (уп. Vučina Simović, Mandić 2019).

19 В. Мандић, Ђорђевић Црнобрња (ур.) 2019; Мандић, Ђорђевић Црнобрња (ур.) 2020; Мандић (ур.) (2021), као и у тематима *Књижевне историје*, в. Мандић, Реброња (ур.) 2023 и овај темат.

Књижевност која је настајала на тлу Србије под Османским царством

С османским освајањима, у друштвени и културни простор уведена су три оријентална језика: турски као језик администрације, односно говорни језик, арапски као језик исламске вере и персијски као језик књижевности и уметности. У јужнословенском подручју они су се преплитали с народним словенским језицима и културама, а најбољи пример је књижевност написана на народном језику на модификованом арапском писму *арабици*. Арабица је прилагођена народном језику, с додатком графема који не постоје у арапском писму, а коначну реформу извршио је Мехмед Џемалудин Чаушевић на крају 19. века. Арабица је била у активној употреби између 15. и 19. столећа, а пре Првог светског рата у Босни и Херцеговини је постојао покрет који се залагао да се арабица призна као званично писмо уз ћирилицу и латиницу.²⁰ Поред верских текстова, на арабици настаје књижевност на домаћим словенским варијететима, у периоду од 15. до 20. столећа, која обухвата поетске и прозне жанрове, и то љубавне, верске, дидактичке песме, затим бунтовне песме и песме о светковинама, легендама и догађајима. У оквиру прозе издвајају се лекаруше, молитве, разговори с ђаволом (шејтаном) и слично.²¹ У оријенталистици је за ту врсту књижевност уобичајен назив *алхамијадо књижевност*, док се у новијој литератури користи назив *славенофона арабографска књижевност*, који тежи да покрије шири временски распон, почев од османских освајања, и да укаже на различиту врсту писмености у односу на арабографску ибериску књижевност. Мишевић сматра да термин *алхамијадо*, који је позајмљен из касносредњовековног и раномодерног ибериског контекста, занемарује кључне разлике у историјском развоју и друштвено-политичком контексту између ибериског и јужнословенског подручја (Mišević 2022).²²

Због значаја новоосвојених територија за Османлије и великог броја појединаца српског и јужнословенског порекла који су ушли у османску администрацију, словенски, и то највише српски варије-

20 Опширније в. Duraković, Duraković, Nametak 1998.

21 Опширније в. Huković 1997.

22 Алхамијадо књижевност је пре јужнословенског простора настала у Шпанији након арапских освајања, у арапском Ал-Андалусу, и исход је мешања арапске и шпанске културе. Написана је на шпанском језику арапским писмом; мање таквих дела је настало на португалском језику, а варијанте алхамијадо књижевности постоје и у неким афричким земљама (Nametak 1998: 861). Осим писања на арапском писму, постојала су и дела написана на шпанском језику хебрејским писмом, затим на ладино језику (језику Јевреја Сефарда) написана арапским писмом (Fuente Cornejo 2000). Назив алхамијадо (шп. *aljamiado*) потиче од арапске речи *al-ağamiyyu* што преведено на српски језик значи 'страна', 'неарапски' (Rizvić 1997: 5). Алхамијадо књижевност се развијала и у другим деловима Балкана под османском владавином, нпр. у Грчкој и Албанији. Опширније в. Šabanović 1973; Huković 1997; Nametak 1981; Duraković, Duraković, Nametak 1998.

тет и ћирилично писмо, постали су један важних од дипломатских језика османског двора, након турског и арапског. У Истанбулу, на османском двору, током касног 15. столећа настају три вишејезична приручника за учење језика, који садрже фрагменте на српском написане на арапском писму, а за које се претпоставља да су намењени дворјанима који су желели да уче језике (Ваџићанин 2016: 4–5; Мишевић 2023). Током 15. и 16. столећа, језик који су документа углавном звали *српски* (некад и *славонски* и др.) и ћирилично писмо били су средство дипломатске комуникације османског двора, на коме су издавана разна документа, повеље, преписка између султана и других османских званичника с угарским, млетачким, дубровачким и другим кореспондентима (Зиројевић 2007; Лутовац-Казновац 2019; Мишевић 2023; Поломац 2023).²³ Исаиловић и Крстић наводе:

Иако је словенски језик неоспорно доминирао у писмености Влашке, Молдавије и Албаније дуго времена, а такође је словенска писменост била присутна у Трансилванији и Угарској управо је Османско царство било главни фактор или бар катализатор увођења српскословенске редакције и њене канцеларијске минускуле као дипломатског језика и писма југоисточне Европе, посебно у периоду прелаза из 15. у 16. век. Прилично брзи распад мађарске државе спречио нас је да знамо колико ће пространство бити захваћено овом регионалном *lingua franca*. Чини се да су крајем 16. века у дипломатској преписци почели да се користе и други језици поред српског – наиме турски и мађарски, а понекад и латински (Isailović, Krstić 2015: 195).

Бројна књижевна дела настајала су, потом, на тлу данашње Србије на народном језику писана арабицом, а као пример се може узети збирка песама *Диван* (1853) Сулејмана Табаковића, писца из Новог Пазара (Табакović 1992 [1853]). Олга Зиројевић наводи да су научници и песници пореклом с јужнословенског простора допринели развоју различитих наука у Османском царству, а посебно песници *диванске књижевности*, који су певали на сва три оријентална језика – турском, арапском и персијском (Зиројевић 2007: 79). Диванска књижевност која се развијала на османском двору под утицајем исламске културе и оријенталних књижевности, а нарочито класичне персијске књижевности, на простору Србије, Босне и Херцеговине и Црне Горе, доживљава свој процват у периоду од 15. до 17. столећа.²⁴ У Србији се данас мало зна о ауторима диванске књижевности који су, у оквиру Османског царства, стварали на простору данашње Србије,²⁵ као што су Сабит Ужичанин (1650–

23 У османским изворима језик се назива *српски*, а у савременој академској литератури користи се термин *словенски/српски* чиме се указује да је османски денотат *српски* покривао много ширу лингвистичку зону него данашњи денотат *српски* (Мишевић 2023).

24 Опширније в. Nametak 1997 и Šabanović 1973.

25 У Османском царству, на подручју данашње Србије, Босне и Херцеговине и Црне Горе, постојало је више од четири стотине стваралаца пореклом из ових крајева који су писали на оријенталним језицима, од половине 15. до краја 19. века. В. Šabanović 1973.

1712),²⁶ Ахмед Вали (1564–1599),²⁷ Ахмед Гурби (1698/99–1771),²⁸ и бројни други. Колико је важно за српску научну јавност да узме у обзир и дела настала у диванској књижевности пише Баћићанин (2016: 12):

Sabitov junački ep *Zafernama* zavređuje posebnu pažnju. To je ep o pobedi krimskog kana Selima Giraja nad Rusima i Poljacima na Krimu u mesecu maju i junu 1689. godine. Ovaj spev je od velikog značaja za istoriju narodne književnosti na srpskom jeziku, jer je ispevan po uzoru na muslimanske narodne epske pesme.

Књижевност писана на јужнословенским језицима арапским писмом и диванска књижевност нису уписане у мапу српског културног наслеђа. Исто тако, тек у новије време крећу темељнија проучавања употребе јужнословенских и српског језика на османском двору (Лутовац-Казновац 2019; Мишевић 2023; Поломац 2023), указујући на културни трансфер који свакако није био једносмеран од моћног Стамбола ка периферији, него се одвијао и у обратном смеру.

Исток и муслиманске теме у српској књижевности

Утицаји Истока, ислама и уметничка обрада муслиманских тема у српској књижевности су многоструки, и суштински значајни за разумевање њених поетских модела. Ови утицаји се могу пратити од инспирације Истоком, исламском филозофијом и мистиком, преко улоге имагинарног *Турчина* и *Њојурице* као конститутивног (често непријатељског) Другог, затим преко репрезентације османске прошлости, носталгије за османским добом, интертекстуалних веза с оријенталним књижевностима, до идентитетских питања савременог доба.

О утицајима оријенталних култура на српску и јужнословенске књижевности говорио је и Дарко Танасковић, спомињући, пре свега, утицај мистичке филозофије:

Наша културна јавност је о суфизму понајвише могла сазнати из књижевности која му се повремено стваралачки окретала. Без намере, наравно, да тај сложени феномен свестраније и целовитије представе, поједини књижевници су уметнички снажно и сугестивно дочарали неке његове спољне и унутарње аспекте. Тако, на пример, танана путописна сведочан-

26 Песник из Ужица, познат по спеву (мевлуду) о ноћном путовању Посланика Мухамеда *Мираџија* (Ковачевић 1990), јуначком епу *Зафернама* и многим другим делима (Вејтић 1974).

27 Песник из Новог Пазара, познат по делу (месневији) на османском турском језику *Љејоша и срце* (Vali Yenipazarlı 2009), које садржи 68 поглавља с више од 7.000 стихова (Мушовић 1987).

28 Песник из Новог Пазара, песник збирке на османском турском *Дивана* (Gurbi-baba Novopazarac 2022).

ства Растка Петровића из Северне Африке садрже веран и упечатљив опис поамног дервишког плеса либијских ‘марабута’ (Велики сан зауја, 1928), док Иво Андрић понире у чулну језгрену магму немогућег мистичког смирења (Смрт у Синановој текији). Захваљујући проницљивим и стрпљивим компаративним студијама Ива Тартаље (*Пријоведачева естетика. Прилози проучавања Андрићеве поезије*, Београд, 1979), отворене су неслушене могућности ‘суфијског читања’ неких страница *Травничке хронике* и дат драгоцен путоказ за даља истраживања. На начин привидно сасвим другачији, али заправо са дубоким осећајем фундаменталног јединства свих тужних, смешних, ниских и узвишених, а понајпре обичних људских ствари, пише о текијама у Баковици и Ширазу Зуко Џумхур у својим непоновљивим *Писмима из Азије*. Треба ли уопште и подсећати на Селимовићев роман *Дервиш и смрт*, који се, после сурових искушавања, завршава осведочењем да је ‘смрт бесмисао као и живот’ (Танасковић 1981: 36–37).

Темом утицаја источњачке културе бави се и студија *Истиок у српској књижевности* Ивана Шопа (Šop 1982), узимајући за пример писце попут Јована Илића, Војислава Илића, Бранислава Нушића, Алексе Шантића и Светозара Ђоровића, као и студија *Мистици и мистици* Јасне Шамић (Šamić 2014). У наредном делу рада критички ћемо анализирати само неке видове народне и уметничке књижевности који би нам могли дати нове увиде у разумевању сложеног односа домаће књижевности према османском наслеђу и Истоку.

Муслиманске теме: јавно и приватно у народној књижевности

Као изразито идеолошки жанр, епика, по дефиницији, пева у славу херојских предака, а основни сукоб гради се на семиотичкој опозицији „ми : они“. Противник епском хероју може бити демонско или онострано биће (најстарије песме) или јунак из редова његове или друге верске и етничке заједнице. У српској епизи *Турчин* заузима место непријатељског Другог након Косовског циклуса:

Srpske epske pesme imale su naročit značaj za rane sakupljače u prvoj polovini devetnaestog veka. Budući da opisuju dela predaka i bitke protiv stranaca i neprijatelja, epske pesme posebno su погодне kao izvor identitetskih reprezentacija i potvrda distinktivne kulturne tradicije (Pavlović 2014: 32).

О колективној трауми коју је проживео хришћански свет падом под Османлије епика сведочи и семиотичком инверзијом која се огледа у концептуализацији епског простора, односно у потпуном преокретању вредности двеју основних просторних опозиција: „своје : туђе“. *Гора*, претходно простор демонског и опасног, постаје хајдучки стан, а *Ирад*, некада упориште безбедности – простор опасног, демонизованог и туђег (Детелић 1992: 82–83, 205). Исто тако, епика чува трауматско памћење на одвођење хришћанског становништва у робље или сужње, те тровање робљем (Detelić 2008).

Ипак, однос према *Турчину* као епском јунаку и непријатељу није недвосмислен у хришћанским песмама. Сакупљена прилично касно, углавном у 19. и раном 20. веку, јужнословенска епика оличава парадокс „веома старе и веома актуелне“ поезије (Detelić 2005; Detelić 2008: 5). У својој студији о етницима у јужнословенској епизи сакупљеној у штокавској дијалекатској зони, Делић (2016) наводи да је и у хришћанским и у муслиманским епским песмама које се односе на 16. и 17. век семиотичка опозиција „ми : они“ конфесионална:²⁹ „*Турчин : каурин*“ „*Туркиња : кауркиња*“ и „*тйурски : каурски*“³⁰ односно „*Турчин : Влах*“, „*Туркиња : Влахиња*“ и „*тйурски : влашки*“.³¹ Кад се преведе на нефигуративни језик, треба је прочитати као „муслимани : хришћани“. Тек у 19. веку, у српским епским песмама, насталим усред борбе за ослобођење од Османлија, национално заснована опозиција „турски : српски“ постаје актуелна (Делић 2016). Ови налази показују да је јужнословенски епски антагонизам османског периода био успостављен по конфесионалној, а не етничкој линији. Штавише, јасно је да епски *Турчин* углавном означава муслимана, без обзира на порекло или етничку припадност.

Кад се говори о Словенима који су прешли на ислам, хришћанске песме такође користе апелативе *Турчин* и *йойшурица* наизменично, чак и унутар исте песме. Уз апелатив *йойшурица* стоје стални епитети: *силна* или *једна*.³² Синтагма *силна йойшурица* индексира друштвени статус муслиманских хероја у Османском царству, које су хришћани повезивали с доминантном, привилегованом конфесијом и владајућом класом. Неки примери тог израза у епским стиховима укључују следеће: *Па іа йийіа силна йойшурица /А вели му силна йойшурица/ Исйіаче се силна йойшурица*. Међутим, израз *йойшу-*

29 Делић (2016) даје веома сложену и свеобухватну анализу засновану на корпусу двадесет и једног тома репрезентативних збирки усмене епске поезије сакупљених у савременој Србији, Црној Гори, Хрватској и Босни и Херцеговини у 19. и почетком 20. века. Тај корпус су креирали Мирјана Детелић и Бранислав Томић као базу података за претраживање и он је доступан на интернету (в. Детелић, Томић 2010). Овом корпусу Делић је додала две раније епске збирке (из 17. и 18. века). То јој је омогућило да анализира песме које се односе на период од средњег до 19. века, те да упореди две перспективе – хришћанску и муслиманску.

30 *Каур(ин)* и ређе *ћаур(ин)* (тур. *gâvur*) су турски изрази који значе ‘неверник’, а коришћени су у османској администрацији и у колоквијалном дискурсу муслимана за немуслимане, односно, конкретно, за хришћане на Балкану. У почетку се користио као израз непоштовања, али је касније почео да означава неутралног немуслимана (Vjörkman 1997). У епским песмама дужег стиха званим бугарштице, сакупљеним углавном у 18. веку, главна семиотичка опозиција је преведена као „Турци : Угри“. Ова два етнонима који означавају две највеће етничке групе укључене у сукоб очигледно функционишу као метонимијске ознаке за конфесионалне групе, односно за опозицију „муслимани : хришћани“ (Делић 2016).

31 Епски израз *влах* је полисемантичан: може означавати друштвену, професионалну, етничку или конфесионалну припадност (Петровић 2014: 176–87; Делић 2016).

32 Епски епитет *силни* се редовно користи уз друге именице и хришћанска имена са значењем ‘моћан, велики јунак’.

рица се готово никад не користи у муслиманској епској поезији, већ конфесионим *Турчин* за муслиманске хероје и *каур(ин)* или *Влах* за хришћанске хероје, који имају неутралне или пежоративне конотације у зависности од контекста, слично као *йойурица* у хришћанским песмама (Mandić 2021). Ови налази сугеришу да су у епској деминацији 16. и 17. столећа коришћени конфесионални термини, који су били класификациони а не евалуативни.

Ипак, епски свет и епско ривалство одликују се бројним амби-валенцијама. „Вазалство цару / султану било је притом – макар формално – у складу са западноевропским витешким кодексом“, наводи Делић (2019: 306), „који је оставио извесног трага на јужнословенску усмену епику (на сличан начин, рецимо, Змај Огњени Вук и војвода Јанко служе угарског краља Матијаша)“. Најважнији епски јунак српске и јужнословенске традиције, Марко Краљевић (1335–1395), јесте у служби султана, с тим да се у оквиру османског поретка бори против неправде, насилника, штити сиротињу и потлачене, одакле и потиче његова шира популарност.

Проучаваоци епске поезије (Nazečić 1959; Делић 2019: 309–310; Pavlović 2014) показују да граница између хришћана и муслимана није била чврста и непробојна, како се обично верује, те да су често склапани привремени савези на економској, политичкој и личној основи:

Судећи по сачуваној архивској грађи, на поменутом простору ратници су често левитирали између две друштвено-политичке сфере: бројна документа сведоче о различитим видовима сарадње између ускочких и хајдучких чета, с једне, и муслиманских крајишника, с друге стране, као и о не одвећ епској етици унутар хришћанских, односно муслиманских војних дружина. Поменуто сарадњу добро је упамтила јуначка епика, поготово у старијем слоју бележења (Ерлангенски рукопис), где се босански бегови оптужују за ‘јолдашење’ с хајдуцима (...) а хајдуци за шуровање и трговину с Турцима (Делић 2019: 310).

Поред бројних примера ривалства, непријатељства и демони-зације *Турчина* (Петровић, овај темат), епика показује и примере пријатељства, сарадње и поштовања између хришћанских и муслиманских јунака.³³ Бановић Страхиња и Дервиш су један другом једини пријатељи и ослонци (Бановић Страхиња, СНП II, 44). Краљевић Марко уз помоћ посестрима виле побеђује Мусу Кесеџију, али му на крају одаје признање као јунаку: „Кад то виђе Краљевићу Марко, / Проли сузе низ бијело лице / „Јаох мене до Бога милога! / „Ђе погубих од себе бољега“ (Марко Краљевић и Муса Кесеџија, СНП II, 67). Алил-ага је Марков побратим:

³³ На наредне примере из песама „Бановић Страхиња“, „Бајо Пивљанин и бег Љубовић“, „Марко Краљевић и Алил-ага“, „Кнез Иван Кнежевић“, „Почетак буне на дахије“ указала нам је анонимна рецензенткиња, којој се овом приликом захваљујемо.

Беседи му Краљевићу Марко:
 „Ја, Турчине, ја сам добар јунак,
 Али ти си од мене старији,
 Јер је ваше господство и царство,
 Твој је мејдан старији од мога,
 Јер си мене на мејдан зазвао;
 Већ, Турчине, ајде мећи стреле.“
 (...)

И после су време живовали,
 Светлу цару чували крајину:
 Гди се годе крајина узбија,
 Узбија је Алил-ага с Марком;
 Гди се годе градови узимљу,
 Узимље и Алил-ага с Марком

(Марко Краљевић и Алил-ага, СНП II, 61)

Епика, како наводи Делић (2019: 306), у Марковом братимству с турским јунацима (Алил-агом, Емин-агом) „није препознала нешто што подрива епске или етичке норме“. Осуда Краљевића Марка у служби турског султана јавила се у усменој епизи, по свему судећи, доста касно, тек у 19. веку, када га, на пример, сестра Леке капетана назива „турском придворицом“ (Исто).

Бајо Пивљанин се с поштовањем обраћа бегу Љубовићу, који га зазива на мегдан: „Господару, беже Љубовићу! / Штета теби погинут’ од мене, / Мени жао умријет’ од тебе“ (Бајо Пивљанин и бег Љубовић, СНП III, 70). „Господа Турци“ знали су бити и јемци српских права у критичним моментима устанка:

Бесједи му Кулин капетане:
 „Имаш, побро, тврде јамце за се?“
 Ал’ бесједи Кнежевић Иване:
 „Ја увијек по три јамца држим:
 Једног јамца Бога великога,
 Другог јамца моју тврду вјеру,
 Трећег јамца: преварит’ те не ћу:
 Ако ли ми тима не вјерујеш,
 Ја имадем и друга четири,
 Сва четири господе Турчина:
 Дервиш-агу из града Зворника,
 Мул’ Амета више Бијељине,
 И Турскога млада књижевника
 Из џамије млада мујезина,
 Четвртога агу Омер-агу“.

(Кнез Иван Кнежевић, СНП IV, 29)

Старац Фочо представљен је као врло уман човек, за разлику од обесних дахија, који су на превару погубили десетине српских вођа и дали непосредни повод устанку (Почетак буне на дахије, СНП IV, 24).

Црногорска епика прве половине 19. века могла би се, према Павловићу (2014: 39), поделити на две групе песама: прва група описује мање сукобе (двобоји, крађа стоке, крвна освета), а друга група осамнаестовековне и деветнаестовековне сукобе ширих размера османске војске и црногорских племена. У првој групи, закључује Павловић (2014: 39): „Iako su Turci uobičajeni neprijatelji u ovim pesmama, plemenska ili teritorijalna identifikacija često nadilazi religijsku ili nacionalnu solidarnost.“

Борбе за ослобођење од Османлија током 19. века наново поларизују и хомогенизују епски свет по професионалној и националној линији: „У деветнаестовековном певању о хајдучима, ускоцима и устаницима хришћански и муслимански јунаци по правилу се налазе на супротним странама и могућности сарадње међу њима практично нема“ (Делић 2019: 312).

У анализи концептуализације простора Османског царства у лирици, Пешикан Љуштановић (2023: 20) утврђује да у лирици остаје доминантан „приватни простор појединца/породице без детаљнијег везивања за политички и историјски дефинисане просторе, сем, евентуално, преко имена и титула, начина живота и религијске праксе који указују на утицај оријента и ислама“:

Алага је, упркос имену и титули, пре свега вољени муж: ‘Милиј’ ми је робар мој, / Но све село и вас род’ (СНП I: бр. 293).

Исто тако, наводи Пешикан Љуштановић (2023: 23–24):

Постоји Цариград, постоји ‘цар честити’ у њему, али често ништа не указује је ли то византијски василевс или турски султан. И Цариград и Стамбол јесу, пре свега, историјски мање-више неодређени простор царског града, далек и егзотичан, који у свету песме може бити само наговештен атрибуцијом цариградски/стамболски, као цариградска свила којом везе жељена девојка (СНП I: бр. 439), или луксузни одевни предмет који истиче лепоту и заводљивост жене.

Слична је улога и Будима, као можда најважнијег, административног седишта Османске царевине за Балкан, седишта везирске власти и веома значајног религијског центра (Olesnicki 1934: 20–55 цит. према Пешикан Љуштановић 2023: 25). У лирици, Будим је, пре свега, „простор растанка заљубљених, чије се заједништво алегоријски означава сликом беле лозе овијене око града (СНП I: бр. 555, 561), а растајање се симболизује одласком лађе (‘Откиде се лађа од Будимског града’, СНП I: бр. 561)“ (Пешикан Љуштановић 2023: 25).

Муслиманске теме: парадокси романизма

Канонско књижевно дело романтизма, релевантно за ову тему, јесте *Горски вијенац*, који је 1846. године написао кнез и владика црногорски и српски песник Петар Петровић Његош, а објавио у Бечу следеће године. Поема је конструисана као трагични сукоб хришћана и муслимана Црногораца, који резултира масовним погубљењем домаћег муслиманског становништва, познатом као „истрага по турица“. Средишње место у заплету заузимају моралне дилеме и преговори у којима се домаћи муслимани позивају на повратак на хришћанство (*вјеру њрађеговску*). Ипак, Милутиновић (2008: 34) истиче, Његош је хвалио вредности национализма, али у искорењивању муслимана сигурно није видео „ништа херојско, ништа епско и ништа славља вредно (...) само горчину и очај“ (Исто: 31).

Поема се свакако ослања на јужнословенску епiku и следи логику романтичарске трагедије и идеологије народног буђења. Сматрана ремек-делом југословенске књижевности и обавезном лектиром у свим школама социјалистичке Југославије, тумачена је као дело које промовише идеје панславизма и илирског покрета, ослобођења од туђинског владара и братства и јединства (Milutinović 2008: 27). Међутим, од када је *Горски вијенац* објављен, појавила су се контроверзна читања. Од средине 1980-их, његова рецепција је све више почела да одражава растуће етничке тензије у региону и идеолошка гледишта различитих тумача. Многи од њих поеме приписују значење оправдања суштинског непријатељства између хришћана и муслимана, а потом и оправдање етнички мотивисаних злочина (Anzulović 1999; Sells 2001; Greenawalt 2001). Овакав приступ посебно је критикован у низу радова који тврде да се поема не може разумети ван своје епохе, жанра и специфичног историјског контекста (уп. Pavlović 2001; Milutinović 2008; Pavlović 2016).

Поема *Горски вијенац* има две основне поетске стратегије. С једне стране, постоји стигматизација исламизираниог домаћег становништва, која се користи да се оправда политички позив на национално јединство и хомогенизацију, по сваку цену (Mandić 2021: 176–177); с друге стране, приказан је људски ужас изазван верским сукобом и крвопролићем (Milutinović 2008). „Сукоб интерпретација“ показује да ово дело, као на пример и Андрићево, „представља непрестани повод за распламсавање различитих – не само књижевних, а ни искључиво културалних – сукоба“ (Букумира 2023: 71). *Горски вијенац* и данас стоји пред изазовима злоупотреба у политичке сврхе, које често пренебрегавају чињеницу да је то дело писано у веома специфичном историјском тренутку борби за ослобођење, као уосталом и спев *Смрти Смаил-аге Ченгића* (1846), хрватског романтичарског песника Ивана Мажуранића (1814–1890) (Pavlović 2021).

Поред национално-романтичарске линије, која деосманизацију ставља у службу националног јединства и хомогенизације, развија се паралелна струја почев од просветитељства, која књижевно надахнуће – било као ослонац за аутентични израз и отпор утицајима са Запада, било под утицајем, пре свега, немачких романтичара који се инспиришу оријенталним културама – налази на Истоку. Свакако је један од најпознатијих примера посвојења османског наслеђа и источњачке културе, песник просвећености и романтизма, Јован Илић (1824–1901), што показује и текст Николе Грдинића у овом темату. Грдинић истиче да песник од четрдесетих до седамдесетих година 19. века почиње развијати аутохтонистичку оријентацију ка оријенталној културној баштини, што касније кулминира објављивањем збирке *Дахире* (1891). Како Грдинић наводи, *Дахире* одликује изразито интересовање за културно наслеђе Оријента, које користи као артистични израз аутохтоности и отпора западним асимилаторским културним утицајима. Грдинић закључује да, као што је „четрдесетих година XIX века ношење феса било знак отпора културној асимилацији, тако је крајем века узимање севдалинки за основ развоја и источњачких култура као пожељног контекста даљег развоја био отпор, побуна или напосто реакција на општу ситуацију развоја књижевности у правцу који је Илић неповољно вредновао“ (Грдинић, овај темат). Јован Илић Исток доживљава као неку врсту метафоричног отпора и уточишта, те гради културни модел инспирисан источњачком традицијом, сматрајући да он доприноси развоју једне важне поетске линије у српском песништву.

Интересовање за Исток показивао је и Ђорђе Марковић Кодер (1806–1891), и то дајући предност сазвучју у односу на значење, по угледу на оријенталне песнике, као и Јован Илић. О томе је Марковић Кодер у *Кришничком њрепледу Роморанке*, како наводи Грдинић, писао:

Овако удесно састављене и скројене речи само се у језицима источних народа налазе, а ту је постанак србском језику, зато нема њему унапредовања и усавершествовања по западном кроју, него по начину азијатских језика (Марковић 1862: 7 цит. према Грдинић, овај темат).

Пример надахнућа културом Истока јесте и поезија Јована Јовановића Змаја (1833–1904). Везано за то, ваља ипак указати да се Змај занимао за оријентално-исламски свет под утицајем немачких интелектуалаца и песника, те да његов контакт с оријенталном културом није долазио само директно преко османског наслеђа: „Интересовање за источне песнике у оквиру српске књижевности међу првима показује Јован Јовановић Змај, и то својим преводима источних песника које је посредно преводио преко Боденштета и Даумера, што је коначно обликовано у Змајеву изузетно значајну збирку превода с насловом *Источни дисер*“ (Реброња 2021: 141). Песме у овој Змајевој збирци, објављеној 1861, нису само преводи, па аутор у прологу каже:

Красни преводи Даумерови и Боденштетови осладили су ми пре 7-8 година источно песништво. Читајући Хафиса и Мирзу Схафија преводио сам онда више овде налазећих се песмица, али по чем оно прави преводи несу, већ тако рећи, препорођене (*nachgebildet*) песме Хафиса и Мирзе Схафија, то сам по њима и ја тако исто радио (Јовановић 1920 [1861]: 9).

Оријентални мотиви у Змајевој поезији могу се наћи у песмама „Лем-Едим“ (Реброња 2021: 142) и „Селим-бег“: „У овој Змајевој песми постоји алузија да је Селим-бег умро због испијања пехара у име цара, који је донео гласник, што указује на тровање, али се може повезати и с опијањем из пехара вином, што је чест симбол код источних песника и такође има значење љубавног мистичког заноса и опијања интензивном љубављу“ (Исто).

Но, Змајеве најважније песничке збирке *Ђулићи* (1864) и *Ђулићи увеоци* (1882) свакако су писане под утицајем Истока, на шта алудирају и наслови који се могу повезати с мотивом ђулистана, односно ружичњака, који је изузетно важан за Хафизову и суфијску поезију уопште. Тај мотив је највише развијен у збирци афоризама и прича *Ђулистан* (Sirazi 2015 [1258]), персијског песника и филозофа Шејха Садија Ширазија (1212–1283). Змајева Ружа у ове две збирке развија се у Вољену која наликује на источњачку Лејлу. Она побуђује интензивну, разарајућу љубав и обожавање, уз нужан трагичан крај. По својој структури, *Ђулићи* су се могли градити по узору на оријенталне збирке поезије – диване, који углавном певају о љубави у духу мистичког искуства. Донекле, *Ђулићи* подсећају чак и на месневије,³⁴ дуже песме које могу имати о по неколико хиљада стихова, а састоје се од краћих поглавља. Месневије су певане у славу љубави, те преиспитују различите аспекте љубави као темељног духовног осећања. Змај свакако није тежио да преузима источне врсте песама, форму и метрику, али се евидентно угледао на дух у ком су те књиге грађене. На врло сличан начин књиге различитих источних песника који певају о Лејли најпре говоре о љубави, усхићењу, срећи, приближавању драгој, а затим о одвојености, патњи, лудилу и, коначно, смрти. На том начелу, Змај град *Ђулиће* и *Ђулиће увеоке* као одвојене збирке песама (Реброња 2021: 143).

Муслиманске теме: модернизичко осезање за Истоком

Најупечатљивији пример надахнућа Истоком код српских песника је свакако прва збирка Јована Дучића (1901), тачније циклуси *Пјесме Лејили* и *Из њошљедњих њјесама Лејили* (Дучић 2008 [1901]). Критичари су указивали на могућев Змајев утицај на Ду-

³⁴ Месневија, *mesnevi*, врста песме у диванској поезији, чији се стихови римују по принципу аа бб цц дд итд. Певана је у аруз метру, а због једноставног римовања месневија је била подесна за дуже песме обично дидактичког, верског, епског, понекад и љубавног садржаја (Nametak 2007: 173).

чићеву поезију (Вучковић 2008: 166). Дучић је однос према источним књижевностима могао усвојити преко Змаја, или преко немачких романтичара, чији је утицај на целокупну српску књижевност огroman, али и директно из свог херцеговачког окружења. Вучковић примећује да је Дучићева поезија пуна „источњачких сценарија и страсних љубави према драгој која се креће, попут јунакиња циклуса *Аида* и *Пјесме Лејили*, као нека дива из *Хиљаду и једне ноћи*“ (Исто: 185). *Хиљаду и једна ноћ*, најпознатије дело арапске књижевности, препознаје се у сваком наговештају источних утицаја у Дучићевој поезији. Дучићева Аида и Лејила могле су настати и под утицајем оријенталне Мецнунове Лејле, која је фасцинирала Гетеа и Хајнеа. Вучковић, позивајући се на Мидхата Бегиха и Јована Скерлића, наводи Хајнеа као једног од песника који су суштински утицали на Дучића, док истовремено подсећа да је Скерлић Дучића издвајао као песника који најбоље познаје „велике туђинске узоре“ (Исто: 167). Као мото циклуса *Из њошведњих њјесама Лејили* Дучић наводи стихове француског песника Ламартина (1790–1869), који је, између осталог, познат и по делу *Пућ на Истоок* (1835), те је вероватно да је Дучић као и Змај, надахнуће Истоком, крајње космополитски, усвојио преко Запада. Дучићеве *Песме Лејили* јасно призивају источни амбијент: пустињу, пустињску ноћ, оазу, стабла банана, сфингу на пешчаној равни, чете бедуина и шејка који жели да отме Лејилу. Како је Дучић често преправљао своје песме, у неким верзијама овај циклус се звао *У оази*. Очигледно је да је оаза у овом циклусу нешто слично поетском уточишту какво је Гете налазио у фасцинацији источним песницима, оаза је уточиште у љубави самој (Реброња 2021: 144).

Фасцинацију Истоком, коју у својој поезији показује Јован Илић, преузима Бранислав Нушић у књизи прича *Рамазанске вечери* (1922). Он се на почетку књиге директно обраћа Илићу:

Ovu knjigu posvećuje pisac starini pjesniku, gospodinu Jovu Iliću uz ovo pismo: Babo! Prostrano je nebo, pod kojim pravedni Alahu klanjaju; golemo je carstvo, što ga je Alah Padišahu podijelio. Sedam mora dršču pod njegovim nogama; sedamdeset i sedam milneta [sic] robuju mu a sedam stotina sedamdeset i sedam gradova okitili su mu carstvo i, preko toga još, Stambol legao na dva mora i na dva svijeta. Pa u tako prostranome carstvu, imati i gorostasnijeh planina i čarobnijeh jezera; mudrijeh derviša i lijepijeh žena; blistavijeh šedrvana i hladovitijeh teferiča; mirisnijeh bahča i tijesnijeh sokaka; visokijeh minareta i niskijeh toronja; tajanstvenijeh harema i toplijeh hamama; šarenijeh nargila i srmali altipatlaka; ćetene halve i rumenijeh portokala; masnijeh pilava i modrijeh maslina. I već što ti nema, i zendina i fukare i bijesna i pokorna i rzlija i r'suza i insana od svake ruke i od svakojaka adeta i dina. E, pa pod tako širokijem krovom, kao što je Padišin, gdje se sav taj insan komeša; gdje se sve te slike viđaju i priviđaju, što ti se nije desilo i što ti se neće desiti, i ono što je pisano i ono, Alaha mi, što nigdje pisano nije bilo (Nušić 2011 [1922]: 7).

Ова књига прозе, необична за Нушићев опус, врло је блиска Илићевом доживљају Истока, и уз бројне турцизме доноси слике муслиманског живота и снажну фасцинацију оријентално-исламском обичајношћу и фолклором.

Дело Боре Станковића (1876–1927) представља пример дубинског посвојења оријенталне традиције и османског наслеђа. Борино „посто турско“ одзвања рефренски у његовом делу, носећи дозу сете и носталгије. Љиљана Пешикан Љуштановић пише о лиминалности у делу Боре Станковића (Пешикан Љуштановић 2011), но могло би се указати да је Станковићев опус лиминалан и по томе што обухвата и оријентално и оно што би се сматрало српском традицијом, не постављајући оштре границе између та два културна света. Како каже Пешикан Љуштановић: „Приповедач наглашава да ‘за њега нема ни границе’, чиме се његова егзистенција додатно издваја из историјске свакодневице крвавих сукоба на српско-турској граници и добија призвук оностраности, готово светости“ (Пешикан Љуштановић 2008: 6), а та граничност између српског и турског је управо оно што је важна културна одлика опуса Боре Станковића. Иако постоје већ наведени ставови који указују на одређену стереотипизацију Оријента у светлу „источњачког Враћа“ Боре Станковића (Златановић 2009), оријентално-исламска култура, односно османско наслеђе, неодвојив је део Станковићеве прозе, и као такав је интернализован као део српске културе.

У путописима Јелене Димитријевић (1862–1945) такође се може говорити о посвојењу. Она јесте фасцинирани путописац, одушевљена и надахнута оријенталним светом. Посматра га без предрасуда и сматра својим, на духовним и интелектуалним ралинама. Но, Јелена Димитријевић у већем делу својих путописа Оријент сусреће као Другост, и то Другост према којој гаји трајну наклоност и фасцинацију. Осим тога, како наводе Дојчиновић и Ђурић у овом темату, Димитријевић је писала *Писма из Ниша* које садрже много слика које сведоче о прожимању култура, као и *Песме, књија I* у којима има много турских израза. У тим случајевима може се говорити о типичном примеру интернализације и присуства оријентално-исламског. Како Дојчиновић и Ђурић наводе: „Добар пример је њена новела ‘Бул Марикина прикажња’, објављена 1901. Само име јунакиње је комбинација турске речи *ђул* (‘ружа’) и варијанте несумњиво хришћанског имена Марија – Марика. Српски ликови у причи чекају ослобођење од Турака и хришћанску државу, али су језик и одећа видно прожети утицајем друге, колонизујуће културе“ (Дојчиновић, Ђурић, овај темат).

Један од највећих српских и југословенских књижевника, Иво Андрић (1892–1975), посветио је највећи део свог опуса преиспитивању османског наслеђа. За целокупно књижевно дело добио је Нобелову награду за књижевност (1961). Андрићево дело, као и Ње-

гошево уосталом, а посебно (ре)презентација муслимана и Османлија, предмет је, као што смо напоменуле, „сукоба интерпретација“. Читав низ босанскохерцеговачких тумача књижевности, писаца и интелектуалаца критиковао је Андрића, налазећи у његовим делима исламофобију, оријентализам и евроцентризам. Реагујући на таква читања Андрића, Зоран Милутиновић је написао две студије (2018, 2022). Темељну критичку анализу ових полемика дао је Букумира (2023). Андрићево дело, према нашем мишљењу, треба посматрати као дело које настаје на (пост)империјалној периферији (Biti 2016; Букумира 2023), при чему је радња његових приповести смештена углавном у Босни под османском (и делом аустроугарском) управом. Његово дело свакако отвара бројна питања – на шта указују поменуте полемике – поред осталих: (ре)презентације османског наслеђа, османске прошлости и ислама; затим теме пограничја, судара, сарадње и анимозитета између (етно-)конфесионалних и империјалних светова; коначно, његово дело отвара питање културног памћења и (пост)империјалне трауме. Андрићев фикцијски свет, стога, одсликава врло сложен однос појединаца и различитих заједница према османској држави, култури и историјском искуству. Новија истраживања, рецимо Брајовићева књига *Фикција и моћ*, указују на субверзивног Андрића који кроз ликове из османског и аустроугарског доба алудира на Брозову и југословенску политичку позицију (Braјović 2011: 232). Свакако, политичке алузије никад нису једнослојне и увек су ванвременске, те је извесно да критика система код Андрића пре свега почиње од критике Османског царства.

Меша Селимовић (1910–1982) је аутор чија темељна тема у романима *Дервиш и смрт* (1966) и *Тврђава* (1970) јесте османски период. Ипак, у случају Меше Селимовића не може се говорити о интернализацији, као код других аутора, јер он потиче из исламско-оријенталне традиције, из ње израста, она га обликује и с њом је у непрестаном интертекстуалном дијалогу. Меша Селимовић представља класика српске књижевности, којој припада и по сопственом уверењу, али он се, на основу свог босанскохерцеговачког муслиманског порекла и оријентално-исламске књижевне традиције на коју се наслања и чије мотиве обрађује и развија, налази и у историјама бошњачке књижевности (Duraković 1998).

На везу између оријенталних књижевности и опуса Меше Селимовића указивао је још Вучковић:

Селимовићев јунак не може, у том покушају превазилажења источњачке пасивности и приближавања активистичкој рационалистичко-прагматичарској пракси, да се ослободи основног узуса свој „источњачког“ битисања: љубави. У љубави и сентименталном лиризму, који му она пружа као топло огњиште, налази он прибежиште. Љубав је пут према другом човеку: пут из тврђаве. Тако се дешава да Ахмет Шабо, разарајући све илузије око себе и у себи, све јавне и политичке фарсе, ствара једно

острво мира у породичној љубави. Своју исповест он почиње тражењем љубави и сенименталне хуманистичке илузије: „Искусство ме научило да оно што се не може објаснити само себи, треба говорити другоме.“ Љубав је опет схваћена на источњачки начин: као веза с универзалном целином и као, у извесном погледу, божански смисао (Vučković 1973: 203).

Оријентално-исламску културу у романима *Дервиш и смрт* и *Тврђава* одликује врло сложена интертекстуална комуникација с *Кураном*, суфијском филозофијом, оријентално-исламском књижевношћу, и нарочито поезијом (Реброња 2010), као и с *Љејшойисом* Муле Мустафе Башескије (1731–1809), босанског хроничара и песника у Османском царству, који је основна грађа за роман *Тврђава* (Реброња 2023). Опет, паралелно с исламском културом, роман *Дервиш и смрт* садржи интертекстуалну комуникацију с народним веровањима и обичајима везаним за Ђурђевдан (Реброња 2010: 177–179), што указује на културне слојеве словенске традиционалне културе старије од утицаја хришћанства и ислама.

Ако се узме као пример роман *Дервиш и смрт* Меше Селимовића, и поред видне цитатности и позивања на *Куран* и оријенталне песнике и филозофе, мало се говорило о књижевним везама између романа и оријентално-исламске културе и књижевности.¹ Сâм Меша Селимовић говорио је: „Моја филозофија је из овог тла, из мого muslimanskog корјена (...) Koliko ја знам, у моме romanu *Derviš i smrt* први пут је у европској литератури широко citiran *Kuran*, dok је то *s Biblijom* učinjeno безброј пута“ (Selimović 1977: 402).

Закључна разматрања

Полазећи од постколонијалне теорије, те критичке историографије и културне теорије, у овом раду смо преиспитивање односа према османском наслеђу поставили у шири друштвени контекст оријентализма, у коме је Запад, у поретку симболичке географије, постављен наспрам и хијерархијски изнад Истока. У балканском контексту, након ослобођења од Османлија, модерни национални идентитети се углавном граде под утицајем оријентализма и европских националних деветнаестовековних идеологија, при чему елите одлучују да османску политичку прошлост стратешки обришу као непожељну, а период под Османлијама се искључиво представља као трагични историјски крах, озбиљна културна траума и ропство. Ослањајући се на Тодорову, ову стратегију назвали смо деосманизацијом. Опет, османско наслеђе, будући формативно за Балкан – попут византијског и хабзбуршког империјалног наслеђа – усваја се и даље преобликује у разним друштвеним доменима, мада на скривени начин, што смо, такође, ослањајући се на Тодорову, назвали посвојењем (интернализацијом).

¹ Опширније в. Реброња 2010, 2023.

Критичко преиспитивање књижевности подељено је у два дела: 1) књижевност која је настајала на тлу Србије под Османским царством, и 2) српску књижевност на коју утичу оријенталне културе, османско наслеђе и/или обрађује муслиманске теме. Рад је указао да је традиција књижевности која је настајала на тлу Србије у Османском царству била развијена. Укључивала је књижевност писану на српском и на другим јужнословенским језицима арапским писмом – алхамијадо односно славенофону арабографску књижевност, као и књижевност писану на оријенталним језицима – диванску књижевност. Ипак, ове књижевне традиције нису уписане у мапу културног и књижевног наслеђа Србије. Новија проучавања употребе српског као дипломатског језика на османском двору у 15. и 16. столећу, сведоче о културном трансферу који је текао у оба правца, од престоног Стамбола ка империјалној периферији и обратно.

У српску књижевност која надахнуће налази на Истоку или обрађује муслиманске теме спадају канонска дела, међу њима значајан део усмене књижевности, и неки од највећих класика, попут дела Петра Петровића Његоша, Јована Јовановића Змаја, Јована Дучића, Боре Станковића, Иве Андрића, Меше Селимовића и других; или дела писаца и списатељица који су, на неки начин, маргинализовани, попут Јована Илића, Ђорђа Марковића Кодера, Јелене Димитријевић и других. Наша критичка анализа је показала да ниједан жанр нити стилска формација нема једнозначни однос према османском наслеђу и муслиманским темама. И сама епика, као изразито идеолошки жанр, у којој је *Турчин*, по правилу, непријатељски Други, јесте амбивалентна, а верске и етничке границе нису тако непробојне, како се наизглед чине: *Турчин* може имати улогу архетипског и демонизованог непријатеља, епског противника достојног поштовања, али и савезника и побратима. Лирика, пак, показује да су приватни простор и интимна осећања привилеговани у односу на политички и историјски контекст, који уоквирава свет личног, али нема идеолошку моћ над њим и не намеће етно-конфесионална сврставања.

Стилска формација романтизма развија паралелно и стратегије радикалне поетске деосманизације у служби националне кохезије, додуше уз велика унутарња превирања главних протагониста (Његош) и стратегије интернализације (Јован Илић, Кодер, Змај). У модернизму је, пак, очигледно посезање за Истоком чије се вредности и мотиви посвајају (Дучић, Станковић), посматрају с великим интересовањем и дивљењем (Нушић, Димитријевић), или се Исток и Запад сусрећу, сарађују и сукобљавају у поетски преобликованом свету пограничја (Андрић), односно Исток је традиција из које уметник израста и с којом је у непрестаном интертекстуалном дијалогу (Селимовић).

Улога османског наслеђа и муслиманских тема у српској књижевности је вишеструка, сложена и тек позива на нова тумачења,

не само књижевности него и самих тумача књижевности, те јавног дискурса који се позива на ту књижевност или репродукује неке од њених топоса. Ипак, надамо се да смо овим селективним критичким прегледом показале да је однос према османском наслеђу далеко свеобухватнији од наочара које намеће оријентализам, као моћни дискурс који су, пре свега, формирале западне колонијалне елите. Наше критичко преиспитивање османског наслеђа показује да оно чини један од важних угаоних каменова модерне српске књижевности.

ЛИТЕРАТУРА

- Букумира, Јован. „Од сабласти до фантома: полемике о Иви Андрићу у постјугословенском периоду – критичко преиспитивање“. Темат „Муслиманске теме у српској књижевности I“. Ур. Марија Мандић и Надија Реброња. *Књижевна историја* 55.181 (2023): 71–106.
- Вучковић, Радован. „Поговор. Прва Дучићева збирка“. Јован Дучић. *Пјесме из 1901*. Београд: Издавачка књижарница и штампарско-умјетнички завод Пахера и Кисића, [1901] 2008. 165–187.
- Делић, Лидија. „Кличе Милош српски поп’јевати: Концептуализација етнонима у усменој епизи“. *Срби и српско*. Ур. Дејан Ајдачић. Београд: Алма, 2016. 50–71.
- Делић, Лидија. „‘Туркињица’. Жена у мрежи епске поетике и стереотипа о Другом“. *Змија, а српска. Концептуализација у усменом фолклору*. Вишеград: Андрићев институт, 2019. 303–319.
- Деретић, Јован. *Историја српске књижевности*. Београд: Просвета, 2004.
- Детелић, Мирјана. *Митски простор и етика*. Београд: Српска академија наука и уметности, 1992.
- Детелић, Мирјана и Бранислав Томић. „Епска народна поезија“. Дигитална база података. 2010. <<http://monumentaserbica.branatomic.com/err/>> 13.06.2024.
- Дучић, Јован. *Пјесме из 1901*. Београд: Издавачка књижарница и штампарско-умјетнички завод Пахера и Кисића, [1901] 2008.
- Ђинђић, Марија. „Турцизми у савременом српском књижевном језику (семантичко-деривациона анализа)“. Докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2013.
- Елезовић, Глиша. „Турски споменици у Војводини“. *Гласник Историјског друштва у Новом Саду* 8.3 (22) (1935): 464–466.
- Златановић, Сања. „Књижевно дело Боре Станковића и Врање: идентитетске стратегије, дискурси и праксе“. *Гласник Етнографског института САНУ* LVI.1 (2009): 51–69.
- Илић, Јован. *Дахире*. Београд: Штампарија Краљевине Србије, 1891.
- Јовановић, Јован Змај. *Ђулићи*. Нови Сад: Брзотиск Игњата Фукса, 1864.
- Јовановић, Јован Змај. *Ђулићи увеоци*. Нови Сад: Браћа М. Поповића, 1882.

- Јовановић, Јован Змај. *Источни Бисер, скупилене јесме разних источних јесника, од Јована Јовановића Змаја*. Београд, Сарајево: Издање И. Ђ. Бурђевића, [1861] 1920.
- Лутовац-Казновац, Тамара. „Језик писама турских султана Дубровнику“. Докторска дисертација. Универзитет у Крагујевцу, 2019.
- Љушић, Радош. *Историја за ирећи разред гимназије оишћеи и друштвено-језичкој смера*. Београд: Фреска, 2013.
- Мандић, Марија (ур.) Темат „Османско наслеђе, муслиманске заједнице и појединци“. *Гласник Етнографској инстиииуша САНУ LXIX.1* (2021).
- Мандић, Марија. „Османско наслеђе: стратегије, топоси и актери“. Темат „Османско наслеђе, муслиманске заједнице и појединци“. Ур. Марија Мандић. *Гласник Етнографској инстиииуша САНУ LXIX.1* (2021): 7–17.
- Мандић, Марија и Јадранка Ђорђевић Црнобрња (ур.). Темат „Ислам, појединац и делатне заједнице: актери промене, сукоба и сарадње“. *Гласник Етнографској инстиииуша САНУ LXVIII.3* (2020).
- Мандић, Марија и Надија Реброња (ур.). Темат „Муслиманске теме у српској књижевности I“. *Књижевна историја* 55.181 (2023).
- Марковић, Ђорђе Кодер. *Криички ирејед Роморанке*. Нови Сад, 1862.
- Милутиновић, Зоран. *Фантом у дидлиоицеи: иосиоји ли српски националистички дискурс о Иви Андрићу?* Београд: Геопоетика, 2022.
- Мушовић, Ејуп. „Новопазарски књижевници XVI–XX века“. *Повеља : часојис за књижевност, уметност, културу, иросветина и друштвена иишања* 17.3–4 (1987): 17–29.
- Петровић, Соња. *Сиромаштво у фолклорној итрадицији Срба од XIII до XIX века: Прилој ироучавању народне културе*. Београд: Албатрос плус, 2014.
- Пешикан Љуштановић, Љиљана. „Бора Станковић – између традиције и модерности“. *Борисав Сјанковић. Изабрана дела*. Прир. Љиљана Пешикан Љуштановић. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2008. 5–47.
- Пешикан Љуштановић, Љиљана. „Заточеници лиминалности – Нечиста крв у светлу обреда прелаза“. *Нечиста крв Борисава Сјанковића сйо јодина иосле (1910–2010), темајски зборник*. Врање: Универзитет у Нишу, Учитељски факултет, 2011.
- Пешикан Љуштановић, Љиљана. „Лирски простори Османског царства“. Темат „Муслиманске теме у српској књижевности I“. Ур. Марија Мандић и Надија Реброња. *Књижевна историја* 55.181 (2023): 13–34.
- Поломац, Владимир. *Српски као диломајски језик у XV и XVI веку: филолошки ирисиуи*. Крагујевац: Филум, 2023.
- Реброња, Надија. *Дервиш или човек, живои и смрт. Релиијски иод-ијекси романа Дервиш и смрт Меше Селимовића*. Београд: Службени гласник, 2010.
- Реброња, Надија. „Од источних књижевности до српског песништва – симболика Меџнуна и Лејле“. *Зборник Маишце српске за књижевност и језик* 69.1 (2021): 129–150.

- Реброња, Надија. „Роман *Тврђава* Меше Селимовића и оријенталне књижевности“. Темат „Муслиманске теме у српској књижевности I“. Ур. Марија Мандић и Надија Реброња. *Књижевна историја* 55.181 (2023): 107–126.
- Самарџић, Радован (ур.) *Историја српског народа* II. Београд: Српска књижевна задруга, 1982.
- Самарџић, Радован, Рајко Веселиновић и Тома Поповић. *Историја српског народа*. Књ. 3, *Срби под турском влашћу : 1537–1699*. Том 1. Београд: Српска књижевна задруга, 1994а.
- Самарџић, Радован, Павле Ивић, Димитрије Богдановић, Мирослав Пантић, Сретен Петковић и Дејан Медаковић. *Историја српског народа*. Књ. 3, *Срби под турском влашћу : 1537–1699*, Том 2. Београд: Српска књижевна задруга, 1994б.
- СНП I. Караџић, Вук Стеф. *Српске народне њесме. Књига прва* (1841). *Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета, 1975.
- СНП II. Караџић, Вук Стеф. *Српске народне њесме. Књига друга* (1845). *Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета, 1988.
- СНП III. Караџић, Вук Стеф. *Српске народне њесме. Књига трећа* (1846). *Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета, 1988.
- СНП IV. Караџић, Вук Стеф. *Српске народне њесме. Књига четврта* (1862). *Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета, 1986.
- Танасковић, Дарко. „Привлачне загонетке суфизма“. Дарко Танасковић и Иван Шоп. *Суфизам*. Београд: Просвета, 1981. 36–37.
- Ђоровић, Владимир. *Историја Срба*. Београд: БИГЗ, 1993.
- Alexander, Jeffrey. *Trauma. A Social Theory*. Cambridge, Oxford: Polity, 2012.
- Aleksov, Bojan. „Poturica gori od Turčina: Srpski istoričari o verskim preobraćenjima“. *Historijski mitovi na Balkanu*. Ур. Husnija Kamberović. Sarajevo: Institut za istoriju Sarajevo, 2003. 225–258.
- Aleksov, Bojan. “Perceptions of Islamization in the Serbian National Discourse”. *Southeast European and Black Sea Studies* 5.1 (2005): 113–127.
- Anzulović, Branimir. *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide*. London, New York: New York University Press, 1999.
- Archer, Rory. “Assessing Turbofolk Controversies: Popular Music between the Nation and the Balkans”. *Southeastern Europe* 36 (2012a): 178–207.
- Archer, Rory. “Western, eastern and modern: Balkan pop-folk music and (trans)nationalism”. 1989: *Young people and social change after the fall of the Berlin Wall*. Eds. C. Leccardi et al., Strasbourg: Council of Europe Publishing, 2012b. 187–204.
- Bačićanin, Fuad. „Preplitanje kultura na tlu Srbije u osmansko doba – na primeru alhamijado književnosti“. Doktorska disertacija. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2016.
- Bakic-Hayden, Milica. “Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia”. *Slavic Review* 54.4 (1995): 917–931.

- Bakic-Hayden, Milica and Robert M. Hayden. "Orientalist Variations on the Theme 'Balkans': Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics". *Slavic Review* 51.1 (1992): 1–15.
- Bejtić, Alija. „Pjesnik Sabit Alaaddin Užičanin kao sarajevski kadija i bosanski mulla“. *Bošnjačka književnost u književnoj kritici*. Knj. 1. Sarajevo: Alef, 1998. 751–770.
- Biti, Vladimir. „Otimanje pripadnosti: Ivo Andrić i postimperijalna trauma“. *Komuna Links*. 8. 6. 2016. <<http://komunalinks.com/home/2016/6/8/otimanje-pripadnosti>>18.06.2024.
- Björkman, Walther. "Kāfi r". *The Encyclopaedia of Islam*. Band 4. Boston: Brill. 1997. <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2/alpha/k?s.start=80> >18.06.2024.
- Brajić, Tihomir. *Fikcija i moć*. Beograd: Arhipelag, 2011.
- Buchanan, Donna (ed.) *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene: Music, Image and Regional Political Discourse*. Lanham, MD: The Scarecrow Press, 2007.
- Darling, Linda. "Nasihatnameler, İcmal Defterleri, and the Timar-Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century". *The Journal of Ottoman Studies* XLIII (2014): 193–226.
- Detelić, Mirjana. "The Place of the Symbolic City in Constructions of Nation and Religion: A Case of Balkan Folklore". *Enter Text* 5.2 (2005): 78–89.
- Detelić, Mirjana. "Slavery in the West Balkans: History and Oral Tradition". *Grenzüberschreitungen: Traditionen und Identitäten in Südosteuropa. Festschrift für Gabriella Schubert*. Eds. Wolfgang Dahmen, Petra Himstedt-Vaid and Gerhard Ressel. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2008. 62–71.
- Duraković, Enes (ur.). *Bošnjačka književnost u književnoj kritici, knjiga IV. Novija književnost, proza*. Sarajevo: Alef, 1998.
- Duraković, Enes, Esad Duraković i Fehim Nametak (ur.). *Bošnjačka književnost u književnoj kritici I, Starija književnost*. Sarajevo: Alef, 1998.
- Đurđev, Branislav. "The Christian sipahis in northern Serbia in the 15th century". *Annual of the Historical Society of Bosnia and Herzegovina* 4 (1952): 165–169.
- Đurić-Zamolo, Divna. *Beograd kao orijentalna varoš pod Turcima: 1521–1867: arhitektonsko-urbanistička studija*. Beograd: Muzej grada Beograda, 1977.
- Elbasani, Arolda and Jelena Tošić. "Localized Islam(s): Interpreting Agents, Competing Narratives, and Experiences of Faith". *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 45.4 (2017): 499–510.
- Fuente Cornejo, Toribio. *Poesia religiosa aljamiado-morisca*. Madrid: Fundacion Ramon Menendez Pidal, 2000.
- Greenawalt, Alexander. "Kosovo Myths: Karadzic, Njegos and the Transformation of Serb Memory". *Spaces of Identity* 1.3 (2001): 49–64.
- Gurbi-baba Novopazarac, Ahmed. *Divan*. Mostar: Fondacija Baština duhovnosti, 2022.

- Huković, Muhamed. *Zbornik alhamijado književnosti*. Sarajevo: Preporod, 1997.
- İnalçik, Halil. "Timariotes chrétiens en Albanie au XV. siècle d'après un registre de timars ottoman". *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchiv* 4 (1951): 118–138. Isailović, Neven i Aleksandar Krstić. "Serbian Language and Cyrillic Script as a Means of Diplomatic Literacy in South Eastern Europe in 15th and 16th Centuries". *Literacy Experiences concerning Medieval and Early Modern Transylvania*. Cluj-Napoca, 2015. 185–196.
- Jansen, Stef. „Svakodnevni orijentalizam: Doživljaj ‘Balkana’/‘Evrope’ u Beogradu i Zagrebu“. *Filozofija i društvo XVIII* (2001): 33–71.
- Jezernik, Božidar. *Divlja Evropa: Balkan u očima putnika sa Zapada*. Beograd: XX vek, 2007.
- Jezernik, Božidar. „Uvod. Stereotipizacija ‘Turčina’“. Ur. Jezernik, Božidar. *Imaginarni Turčin*. Beograd: XX vek, 2010. 9–29.
- Jovanović, Miloš. "Taming the Tavern: Social Space and Government Regulation in 19th century Belgrade". *Godišnjak za društvenu istoriju – Annual of Social History* 16.3 (2009): 57–68.
- Jovanović, Miloš. "'The city in our hands': urban management and contested modernity in nineteenth-century". *Urban History* 40.1 (2013): 32–50.
- Koulouri, Christina (ed.). *Clio in the Balkans. The Politics of History Education*. Thessaloniki: CDRSEE, 2002.
- Kovačević, Ešref. *Sabit Užičanin i njegova Mi`radžijja*. Sarajevo: Mešihat Islamske zajednice BiH, El-Kalem, 1990.
- Krstić, Aleksandar. "Which realm will you opt for? – The Serbian nobility between the Ottomans and the Hungarians in the 15th century". Eds. Srđan Rudić and Selim Aslantaş. *State and Society in the Balkans Before and After Establishment of Ottoman Rule*. Belgrade: Institute of History Belgrade, Yunus Emre Enstitüsü Turkish Cultural Centre Belgrade, 2017. 129–163.
- Kuljić, Todor. *Kultura sećanja. Teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*. Beograd: Čigoja, 2006.
- Kursar, Vjeran. "Non Muslim Communal Divisions and Identities in the Early Modern Ottoman Balkans and the Millet System Theory". Ed. Maria Baramova, Plamen Mitev, Ivan Parvev and Vania Racheva. *Power and Influence in South-Eastern Europe: 16th–19th Century*. Berlin: LIT Verlag, 2013. 97–108.
- Lowry, Heath W. *The Nature of the Early Ottoman State*. New York: State University of New York Press, 2003.
- Mandić, Marija. "The Serbian proverb *Poturica gori od Turčina* (A Turk convert is worse than a Turk). Stigmatizer and Figure of Speech". Ed. František Šístek. *Imagining Bosnian Muslims in Central Europe. Representations, Transfers and Exchanges*. New York: Berghahn Books, 2021. 170–193.
- Mandić, Marija i Jadranka Đorđević Crnobrnja (ur.). Temat „Islam, pojedinac i delatne zajednice u Beogradu nekad i sad“. *Antropologija* 19.3 (2019).

- Marinković, Radmila. "Medieval Literature". Ed. Pavle Ivić. *The History of Serbian Culture*. Edgware: Porthill Publishers, 1995. 53–66.
- Miletić, Aleksandar R. „Vidovdanska etika, poturčenjaci i milosnice. Veliki narativ Srbije u udžbeniku istorije Radoša Ljušića“. Portal *Peščanik* (2017a). 25.09.2017. <<http://pescanik.net/vidovdanska-etika-poturcenjaci-i-milosnice/>>18.06.2024.
- Miletić, Aleksandar R. „Odgovor Čedomiru Antiću“. Portal *Peščanik* (2017b). 3.10.2017. <<https://pescanik.net/odgovor-cedomiru-anticu>>18.06.2024.
- Milutinović, Zoran. "Sword, Priest and Conversion: On Religion and Apostasy in South Slav Literature in the Period of National Revival". *Central Europe* 6.1 (2008): 17–46.
- Milutinović, Zoran. *Bitka za prošlost: Ivo Andrić i bošnjački nacionalizam*. Beograd: Geopoetika, 2018.
- Miljković, Ema. "The Christian sipahis in the Serbian lands in the second half of the 15th century". *Belgrade Historical Review* 1 (2010): 103–119.
- Mišević, Marijana. "Writing Slavic in the Arabic Script: Literacy and Multilingualism in the Early Modern Ottoman Empire". Doctoral dissertation. Harvard University, 2022.
- Mišević, Marijana. "How And Why Was Slavic Learned At The Ottoman Court? Insights From The Fifteenth-Century Projects Dedicated To Learning Languages Of The World". *Исѣоружски часопис* 72 (2023): 281–310.
- Mišković Luković, Mirjana, Mirjana N. Dedać and Vladimir Polomac. "The meaning and interpretation of the Serbian discourse marker BRE". *Journal of Pragmatics* 87 (2015): 18–30.
- Nametak, Abdurahman. *Hrestomatija bosanske alhamijado književnosti*. Sarajevo: Svjetlost, 1981.
- Nametak, Abdurahman. „O alhamijado književnosti“. *Bošnjačka književnost u književnoj kritici, Starija književnost*. Ur. Enes Duraković, Esad Duraković i Fehim Nametak. Sarajevo: Alef, 1998. 861–885.
- Nametak, Fehim. *Divanska književnost Bošnjaka*. Sarajevo: Orijentalni institut, 1997.
- Nametak, Fehim. *Pojmovnik divanske i tesavvuvske književnosti*. Sarajevo: Orijentalni institut, 2007.
- Nazečić, Salko. *Iz naše narodne epike*. Sarajevo: Svjetlost, 1959.
- Nušić, Branislav. *Ramazanske večeri*. Zagreb: Preporod, [1922] 2011.
- Olesnicki, Aleksije. „Još o ličnosti Đerzelez Alije. Ghazi Gerz-Eljas baba svetac i patron pravovjernog grada Budima“. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Knj. XXIX. Sv. 2. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1934. 20–55.
- Papaioannou, Stratis (ur.) *The Oxford Handbook of Byzantine Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Pavlović, Aleksandar. *Epika i politika*. Beograd: XX vek, 2014.
- Pavlović, Aleksandar. "Njegoš and the Politics of Reading". *Anzeiger für Slavische Philologie* 54 (2016): 107–122.

- Pavlović, Aleksandar. "A Bloodthirsty Tyrant or a Righteous Landlord? Smail-aga Čengić in Literature and Oral Tradition". Темат „Османско наслеђе, муслиманске заједнице и појединци“. Ур. Марија Мандић. *Гласник Етнoгpафској инститиуија САНУ* 69.1 (2021): 109–124.
- Pavlovic, Srdja. "The Mountain Wreath: Poetry or a Blueprint for the Final Solution? On the Margins of Alexander Greenawalt's article 'Kosovo Myths: Karadzic, Njegos and the Transformation of Serb Memory'". *Spaces of Identity* 1.3 (2001). https://www.yorku.ca/soi/Vol_4/_HTML/pavlovic.html> 13.06.2024.
- Pišev, Marko. „Između 'azijatskog' islama i 'pravoslavnog' slovenstva: Jugoslovenski muslimani u ranoj srpskoj etnologiji“. Темат „Islam, pojedinac i delatne zajednice u Beogradu nekad i sad“. Ур. Marija Mandić i Jadranka Đorđević Crnobrnja. *Antropologija* 19.3 (2019): 171–208.
- Popović, Mihailo St. *Mara Branković: eine Frau zwischen dem christlichen und dem islamischen Kulturkreis im 15. Jahrhundert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- Prole, Dragan. „Kultura sećanja na tursku vladavinu u Srbiji“. *Šesti međunarodni interdisciplinarni simpozijum Susret kultura*, knj. 2. Ур. Ivana Živančević Sekeruš. Novi Sad: Filozofski fakultet, 2013. 995–1003.
- Rizvić, Muhsin. „Pojavni okviri i unutarnje osobenosti alhamijado literature“. *Zbornik alhamijado književnosti*. Prir. Muhamed Huković. Sarajevo: Preporod, 1997. 5–21.
- Said, Edward W. *Orientalism*. Vintage Books Edition. New York: Random House, [1979] 1994.
- Sakellariou, Alexandros. "Fear of Islam in Greece: Migration, Terrorism, and 'Ghosts' from the Past". *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 45.4 (2017): 511–523.
- Schmitt, Jens Oliver. "Introduction: The Ottoman Conquest of the Balkans. Research Questions and Interpretations". Ed. Oliver Jens Schmitt. *The Ottoman Conquest of the Balkans: Interpretations and Research Debates*. Wien: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2016. 7–46.
- Shotwell, James Thompson. *A Balkan Mission*. New York: Columbia University Press, 1949.
- Selimović, Meša. *Derviš i smrt*. Sarajevo: Svjetlost, 1966.
- Selimović, Meša. *Tvrđava*. Sarajevo: Svjetlost, 1970.
- Selimović, Meša. *Pisci, mišljenja, razgovori*. Beograd: Izdavačko preduzeće „Sloboda“, 1977.
- Sells, Michael. "Kosovo Mythology and the Bosnian Genocide". In *God's Name: Genocide and Religion in the Twentieth Century*. Eds. Omer Bartov and Phyllis Mask. Berghahn Books, 2001. 180–205.
- Smailagić, Nerkez. *Leksikon islama*. Sarajevo: Svjetlost, 1990.
- Sollie, Siri Therese. "The Exhibition of the Ottoman Heritage – from Collective Memory to the Museum Display". *Glasnik Etnografskog muzeja* 76 (2012): 19–41.

- Stojančević, Vladimir. „Niš 1804–1878“. *Istorija Niša 1. Od najstarijih vremena do oslobođenja od Turaka 1878. Godine*. Ur. Danica Milić. Beograd, Niš: Istorijski institut, Gradina, Prosveta, 1983. 262–306.
- Šabanović, Hazim. *Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*. Sarajevo: Svjetlost, 1973.
- Šaljić, Jovana. „Kako je oživela Bajrakli džamija“. Temat „Islam, pojedinac i delatne zajednice u Beogradu nekad i sad“. Ur. Mandić, Marija i Jandranka Đorđević Crnobrnja. *Antropologija* 19.3 (2019): 75–89.
- Šamić, Jasna. *Mistika i mistika: studije i ogledi*. Sarajevo, Zagreb: Buybook, 2014.
- Širazi, Šejh Sadi. *Đulistan*. Sarajevo: El-Kellmeh, [1258] 2015.
- Škaljić, Abdulah. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost, 1966.
- Šop, Ivan. *Istok u srpskoj književnosti: šest pisaca – šest viđenja*. Beograd: Institut za književnost i umetnost, 1982.
- Šuica, Marko. „Percepcija Osmanskog carstva u Srbiji“. *Imaginarni Turčin*. Ur. Božidar Jezernik. Beograd: Biblioteka XX vek, 2011, 285–298.
- Tabaković, Sulejman. *Divan*. Novi Pazar: Damad, [1853] 1992.
- Todorova, Maria. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Vali Yenipazarli, Ahmed. *Ljepota i srce: ašknama*. Novi Pazar: Državni univerzitet u Novom Pazaru, 2009.
- Vučina Simović, Ivana i Marija Mandić. „Orijentalno doba u kulturi sećanja Sefarda u Beogradu između dva svetska rata“. Temat „Islam, pojedinac i delatne zajednice u Beogradu nekad i sad“. Ur. Marija Mandić i Jandranka Đorđević Crnobrnja. *Antropologija* 19.3 (2019): 113–143.
- Vučković, Radovan. „Između Istoka i Zapada“. *Kritičari o Meši Selimoviću*. Sarajevo: Svjetlost, 1973. 197–205.
- Vukomanović, Milan. “Images of the Ottomans and Islam in Serbian History Textbooks”. *Images of the Religious Other: Discourse and Distance in the Western Balkans*. Ed. Christian Moe. Novi Sad: CEIR and Kotor Network, 2008. 17–38.
- Zachariadou, Elizabeth. “Worrisome wealth of the čelnik Radič”. Eds. Colin Heywood and Colin Imber. *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*. Istanbul: Isis Press, 1994. 383–397.
- Zirojević, Olga. *Srbija pod turskom vlašću 1459–1804*. Beograd: Srpski genealoški centar, 2007.
- Zirojević Olga. *Istočno-zapadna sofrā: Mali kulturnoistorijski i kulinarski leksikon*. Beograd: Geopoetika, 2018.

Marija Mandić
Nadija Rebronja

*De-Ottomanisation and Internalisation:
A Critical Analysis of the Ottoman Heritage in Serbian Culture and Literature*

Summary

Drawing upon postcolonial theory, critical historiography and cultural theory, the article examines the representation of Ottoman heritage in Serbian culture and literature. The article argues that the attitude towards Ottoman heritage is shaped by two discursive macro-strategies: de-Ottomanization and internalisation, which are also typical of other Balkan cultures and countries with historical experience of living under Ottoman rule. On the one hand, de-Ottomanization, as the article argues, arises under the influence of the powerful discourse of Western Orientalism, modern nationalism, and collective historical trauma. On the other hand, due to the aforementioned factors, the internalisation of the Ottoman heritage is hidden and, quite often, (re)presented as authentic features of national cultures. Both macro-strategies cover all spheres of life, from language, via cuisine, to art. The first part of the article introduces the concepts of Orientalism, Balkanism and nested Orientalism. Then, the de-Ottomanization and internalisation of the Ottoman heritage are analysed in the Balkan and the Serbian social and cultural contexts. In the second part of the article, the critical analysis of the Ottoman heritage is divided into two parts: I) literature that was created on the territory of today's Serbia under the Ottoman Empire, and II) Serbian literature that was created under the influence of Oriental cultures and/or introduces Muslim themes. The second group critically examines the literary modelling and use of Ottoman heritage and Muslim themes in certain aspects of oral epics and lyrics, as well as in certain representative works from the period of romanticism and modernism.

Keywords: Ottoman heritage, de-Ottomanization, internalisation, Orientalism, cultural trauma, Serbia, Serbian literature, folk literature, romanticism, modernism

Примљено: 20. 6. 2023.

Прихваћено: 12. 7. 2024.