

SLAVICA TER
СЛАВИКА ТЕР

—
SLAVICA TER
СЛАВИКА ТЕР

15
—

SLAVICA TERGESTINA
European Slavic Studies Journal
VOLUME 15 (2013)

Slavia Islamica

ISSN **1592-0291**

WEB **www.slavica-ter.org**
EMAIL **editors@slavica-ter.org**

PUBLISHED BY **Università degli Studi di Trieste**
*Dipartimento di Scienze Giuridiche, del Linguaggio,
dell'Interpretazione e della Traduzione*

Universität Konstanz
Fachbereich Literaturwissenschaft

Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta, Oddelek za slavistiko

EDITORIAL BOARD
Ivan Verč (*University of Trieste*)
Jurij Murašov (*University of Konstanz*)
Miha Javornik (*University of Ljubljana*)
Blaž Podlesnik (*University of Ljubljana, technical editor*)

EDITORIAL
ADVISORY BOARD
Antonella D'Amelia (*University of Salerno*)
Margherita De Michiel (*University of Bologna*)
Patrizia Deotto (*University of Trieste*)
Nikolaj Jež (*University of Ljubljana*)
Alenka Koron (*Scientific Research Centre of
the Slovenian Academy of Sciences and Arts*)
Đurđa Strsoglavac (*University of Ljubljana*)
Tomo Virk (*University of Ljubljana*)

DESIGN & LAYOUT **Aljaž Vesel**

Copyright by Authors

Contents

CLASH AND CONVERGENCE ON THE BALKANS

- 8 **O /ne/slaganju „dvije vjere“**
On the clash and convergence of the “two faiths”
✦ **MARIJA MITROVIĆ**
- 34 **Lehrer oder Dichter? – Safvet Beg Bašagić und Musa Ćazim Ćatić zwischen den Lehren und der Kunst des Islams**
A Teacher or a Poet? – Safvet Beg Bašagić and Musa Ćazim Ćatić between the Teachings and the Art of Islam
✦ **KRISTIN LINDEMANN**
- 72 **“Conversation is a link between People” – the Interaction of Language, Religion and Regionalism in Meša Selimović’s Derviš i smrt and Tvrđava.**
✦ **KATRIN WINKLER**
- 92 **Islam und Christentum zwischen Ablehnung und Verflechtung. Der Franziskaner-Zyklus von Ivo Andrić gelesen im Kontext seiner Dissertation**
Islam and Christianity between rejection and integration. The Franciscan-Cycle of Ivo Andrić read in the context of his dissertation
✦ **DAVOR BEGANOVIĆ**
- 132 **The inner orient in Slovene literature**
✦ **TATJANA PETZER**
- 156 **Medkulturnost v literaturi: položaj Islama v sodobnem Slovenskem romanu po letu 1991**
Interculturality in literature: the place of islam in the contemporary slovenian novel after the year 1991
✦ **MARTINA POTISK**

BETWEEN RUSSIAN LANGUAGE CULTURE AND ISLAM RELIGION

- 182 „Бог не уместится в книжке“
Orthodoxie, Islam und Tolstojs Poetik der Verfremdung
“Бог не уместится в книжке”
Orthodoxy, Islam and Tolstoy's Poetics of Estrangement
✦ JURIJ MURAŠOV
- 214 „...Per le distese di una baškira libera e selvaggia” la questione
tartaro-baškira nella prosa narrativa di Mirsaid Sultan-Galiev
“...Over the wide spaces of a free and wild bashkiria”.
The tatar-bashkir issue in mirsaid sultan-galiev's narrative prose
✦ CLAUDIO NAPOLI
- 258 **The Russian orthodox and Islamic languages in the Russian federation**
✦ ALFRID K. BUSTANOV & MICHAEL KEMPER

O /ne/slaganju „dvije vjere“

Iz razučene slike odnosa hrišćana i muslimana koja se može iščitati iz srpske (ali i ostalih južnoslovenskih i balkanskih) književnosti, ovde je izdvojen spev *Gorski vijenac* (1847) srpskog i crnogorskog pisca Petra Petrovića Njegoša (1813-1851). U procesu oslobađanja pravoslavnog življa od Otomanske imperije krvav obračun Crnogoraca sa islamiziranim sunarodnicima prikazan je kao neminovan; ipak, Njegoš je našao prostora i za objektivnu, ne uvek isključivo negativnu sliku muslimana.

ISTORIJA BALKANA, HRIŠĆANI/
MUSLIMANI; PODREĐENI/NADREĐENI;
NJEGOŠ „ISTREBLJENJE POTURICA“;
NARODNA PESMA; ROMANTIČARSKI
EP; KONSTRUKCIJA NACIJE – ASPEKT
VLADARA, ASPEKT MODERNOG PESNIKA

From the large opus of Balkan literary works dealing with the problem of Muslim-Christian relationship, we have chosen the *Mountain wrath* (*Gorski vijenac*, 1847) by Petar Petrović Njegoš (1813-1851). The Montenegrine prince-poet sees the extermination war against his islamized compatriots as an inevitable part of the liberation process against the Ottoman empire. Yet, in this work, he also gives a more objective and not always negative image of Muslims.

BALKANS HISTORY; CHRISTIANS/
MUSLIMS; SUBORDINATE/GOVERNERS;
NJEGOŠ; MOUNTAIN WRATH;
EXTERMINATION OF MONTENEGRIAN
CONVERTS TO ISLAM; RULERS POINT OF
VIEW; MODERN POETS POINT OF VIEW

Tema odnosa pisaca hrišćanske vere prema likovima čija je veroispovest islam i događajima koji u središtu sadrže sukob ili suživot dveje religija neobično je značajna za sve južnoslovenske, ili tačnije: balkanske književnosti. Posledica je istorije: Otomanska imperija vladala je na balkanskom području gotovo pet vekova i tek je Berlinski kongres (1878) – kako je Ivo Andrić negde zapisao – „preko noći pomerio Otomansko carstvo za 500 kilometara ka istoku“. Neke oblasti Balkana (Makedonija, Albanija) oslobodile su se otomanske vlasti tek tokom Balkanskih ratova (1911–12). Iako je islam kao zvanična religija tolerisao druge verosipovesti na svojoj teritoriji, ipak je jedan deo stanovništva prešao iz hrišćanstva u islam. Kada je u pitanju odnos hrišćana i muslimana u balkanskim književnostima – osobito u bosanskoj, srpskoj, crnogorskoj, makedonskoj, bugarskoj i albanskoj – postoje u startu dva njegova tipa: odnos podređenog, hrišćanskog stanovništva prema muslimanskim gospodarima otomanskog etničkog porekla, te kontradiktorni odnos unutar samog podređenog sloja, među samim Slovenima (ili Albanacima), od kojih su jedni hrišćanske, a drugi islamske vere.

Godine 1908, kada je Bosna i Hercegovina anektirana Habzburškom carstvu, srpski pesnik iz Hercegovine, Aleksa Šantić, napisao je pesmu po kojoj je i danas poznat: *Ostajte ovdje*. Njeni početni stihovi glase:

*Ostajte ovdje!--- Sunce tuđeg neba
Neće vas grijat kô što ovo grije;
Grki su tamo zalogaji hljeba
Gdje svoga nema i gdje brata nije.
Od svoje majke ko će naći bolju!
A majka vaša zemlja vam je ova.*

Kada su u Bosnu uvedeni zakoni hrišćanske, zapadnoevropske Habzburške monarhije, nisu samo Turci, nego je i deo Bosanaca islamske vere napustio domove i preselio se u Istanbul ili još dalje u Anatoliju. Šantić želi da ih zaustavi, opominje da je Bosna njihov dom i njihova majka.

Iako je Šantić i baš ova njegova pesma još uvek u srpskim školama u obaveznoj lektiri, današnji odnos prosečnog srpskog čitaoca prema ljudima islamske vere u svakodnevnom životu opterećen je događajima sa tla Jugoslavije iz devedesetih godina, kada su umesto jedne višenacionalne i višereligijske zemlje stvorene male, nacionalno što kompaktnije države, države jednog naroda, jedne vere i jednog jezika. U ovom centrifugalnom procesu muslimani sa tla Bosne bili su žrtve kako srpskog, tako i hrvatskog nacionalizma. Proces stvaranja nacionalnih država je zaustavljen: u Bosni muslimani žive u federaciji sa Hrvatima i konfederaciji sa Srbima. Zemlji koja ne funkcioniše ni na političkom, niti na ekonomskom planu. Na strani muslimana iz Bosne i Sandžaka (deo Srbije), pojavili su se verski radikalno orijentisani ljudi, ne samo iz domaće sredine, nego su na taj teren došli verski ratnici, „vehabije“, iz bogatih muslimanskih, uglavnom arapskih zemalja, što stvara tenziju ne samo između hrišćanskog i muslimanskog stanovništva nego i među samim muslimanima, jer su muslimani u Bosni i celoj socijalističkoj Jugoslaviji bili najvećim svojim delom laički orijentisani i stran im je novi verski radikalizam. Sada bi hrišćani iz nekih delova nekadašnje Jugoslavije najradije poželeli da ih svi muslimani napuste; voleli bi da čuju stihove i potom dožive realizaciju stihova koji bi bili direktno oprečni Šantićevim. Voleli bi da tih muslimana slovenske provenijencije nestane sa ovih područja.

U srpskoj književnoj kritici se o temi koja nas ovde zanima pisalo sporadično i pre svega kao o temi unutar ukupnog odnosa srpske književnosti

1 Godine 1982 Ivan Šop je objavio vrlo zanimljivu i podsticajnu knjigu *Istok u srpskoj književnosti. Šest pisaca - šest viđenja* (Beograd, Institut za književnost) i prvi sistematizovao kako studije književnih kritičara koji se dotiču teme muslimanskog Istoka, tako i radove orijentalista i turkologa koji su tragali za uticajima Orijenta u srpskoj književnosti.

prema Istoku.¹ Sistematski nije obrađena slika odnosa hrišćana prema muslimanima stvorena u srpskoj i ostalim južnoslovenskim književnostima. U novije vreme, negde od devedesetih godina prošlog veka nisu, međutim, izostali pamfleti i često nemotvisani napadi upravo na vrhunske pisce hrišćanske vere zbog njihovog navodno nekorektnog, islamofobičnog odnosa u predstavljanju likova muslimanske vere. Možda je najviše truda uložio, ali i najmanje objektivnosti pokazao Muhsin Rizvić: njegova knjiga *Bosanski muslimani u Andrićevo svijetu* (Sarajevo 1996) broji gotovo 700 strana. Rizvić bi da dokaže da su Andrićevi likovi muslimanske vere uvek po karakteru lošiji od hrišćana. Ne znam da li iko od objektivnih čitalaca može potvrditi ovu tezu.

Za razliku od pomame za temama i slikama sa Orijenta koja je u Evropi zavladała u romantizmu, svakako zahvaljujući Goetheu i njegovim podražavaocima, pisac sa južnoslovenskog prostora poznao je „istok“ u sopstvenom dvorištu: govorio je istim jezikom kao i „turci“ (kako su u svakodnevnom govoru označavani ne samo Turci Osmanlije nego i Sloveni muslimanske vere), a u svoj (srpski) jezik ubacivao je ogroman broj turcizama; u svakodnevnom životu Srba može se i do danas, a moglo se još više u 19. veku primetiti mnogo toga što je prvobitno nastalo u islamskoj kulturi – od običaja, preko usmenih narodnih pesama do svakodnevne kulture. Radnja romana Bore Stankovića *Nečista krv* (1910), koji je vremenom stekao mesto kanona moderne srpske književnosti, smeštena je u uglednu srpsku kući grada Vranje na krajnjem jugoistoku Srbije, ali su nameštaj, hrana, odeća, kompletna unutrašnja i spoljašnja arhitektura sasvim u turskom stilu. I realistički prozni pisac koji je iz Vojvodine kao profesor gimnazije stigao u tek oslobođeni Niš na jugu Srbije, smestio je u ovaj grad niz veoma uspešnih proza u kojima su kao izrazito pozitivni prikazani likovi ljudi islamske vere (pripovetka *Ibiš-aga*, 1898; roman *Zona Zamfirova*,

1906). Bez obzira na verske razlike u malom, od Turaka tek oslobođenom gradu svi žive bazirajući se na sličnim porodičnim običajima, pa čak i zajedničkim proslavama verskih praznika. I Svetozar Ćorović, još jedan srpski prozni autor iz Hercegovine, opisuje srpske familije u Mostaru koje su u svakodnevnoj kulturi, u porodičnim odnosima veoma slične običajima orijentalne kulture. Čak je i odnos oca i kćeri u njegovom romanu *Majčina sultanija* (1906) obeležen onom mekoćom, onom popustljivošću i posebnom ljubavlju koja nije bila karaktersitična za odnos oca i kćeri među Srbima koji su živeli unutar Habzburškog carstva, ali jeste za sredine u kojima je islamska kultura bila dugo prisutna, pa čak i dominantna.

O svemu ovome, o više nego prijateljskim odnosima između ljudi islamske i hrišćanske vere ipak se može čitati tek u delima koja su nastala NAKON što su ti krajevi stekli samostalnost, odnosno, uključili se u neku od država sa hrišćanskom vlašću. Dakako, nisu ni sva književna dela prikazivala ovakav sklad među stanovnicima dveju različitih vera. Tema je stoga tim privlačnija i raznovrsnija. Ovom prilikom ćemo se zadržati samo na jednom delu, i to onom koje se smatra temeljem nove srpske i crnogorske književnosti. Epski spev *Gorski vijenac* (Beč, 1847) Petra Petrovića Njegoša (1813–1851) ugrađen je u obe ove književnosti kao neprevaziđeni kanon nacionalno konstruktivne literature 19. veka. Nastao je u doba kada se od Otomanskog carstva samo donekle oslobodio tek jedan deo Srbije. Njegoš izražava svest o značaju slobode za sve narode već time što *Gorski vijenac* posvećuje „prahu oca Srbije“ – Karađorđu, vođi Prvog srpskog ustanka koji je 1804. započeo pokret za oslobođenje Srbije od Otomanske imperije. Čitav 19. vek Njegoš označava kao „vijek nad vijekovima“, kao doba oslobađanja južnih Slovena od otomanske vlasti. Borba za slobodu, pravo na slobodu, žrtve koje

se moraju podneti da bi se ona stekla – to je ključna tema Njegoševog speva. Ovaj apsolutni pesnikov ideal pojačan je još i legendom o Crnogorcima kao onom delu pravoslavne populacije koji se posle poraza hrišćana na Kosovu polju (1389) povukao u planine i tu sačuvao iskru slobode, koja se sada, u ovom „vijeku nad vijekovima“ pretvara u plamen borbe za slobodu svih.

Njegoš je kao središnji događaj dela koje nosi podnaslov „istoričesko sobitije“ odabrao detalj iz narodne istorije, vezan za sam početak 18 veka: tadašnji vladika Danilo, na prevaru uhvaćen i zatvoren od strane turskih vlasti, nakon što su ga Crnogorci otkupom oslobodili naredio je „istragu poturica“, odnosno krvavi obračun, pokolj svih onih Crnogoraca koji su primili islam. Događaj je bio poznat kako iz narodne pesme, tako i iz *Istorije Crne Gore od iskona do novijega vremena* (Beograd 1835) Njegoševog učitelja i velikog uzora Sime Milutinovića Sarajlije (1791–1847). Narodnu pesmu o istrazi poturica (*Srbski Badnji večē*) objavio je Njegoš kao treću po redu u zbirci narodnih pesama koju je sam sakupio: *Ogledalo srbsko* (Beograd 1846). Istu je pesmu dva puta objavio i Sima Milutinović Sarajlija, a onda je temu i književno obradio u poslednjem činu drame *Dika crnogorska* (Cetinje 1835).

U *Gorskom vijencu* je razvijen samo drugi deo događanja opisanog u narodnoj pesmi; najveći deo speva bavi se motivisanjem masovnog ubistva onih koji su iz pravoslavne vere prešli u islam. Izvršenje kazne događa se kao u narodnoj pesmi na Badnje večē i isto kao u pesmi izvan scene. Krvavi obračun ima karakter krstaškog rata, apsolutnog rata za krst i čast. Za aktivne borce u tom sukobu, borba se vodi pod geslom odbrane hrišćanstva. Kao što se – po legendi i usmenoj tradiciji – u tom ključu odvijao i boj na Kosovu. To je borba odlučujuća, neminovna i – za one koji u njoj učestvuju – ona nema alternativu.

Njegošev spev broji nešto više od 2800 pretežno deseteračkih stihova, ima 17 epizoda u kojima nastupaju: vladika Danilo,² vojvode i serdari crnogorski, iguman Stefan i niz epizodnih ličnosti, a slično kao u klasičnim grčkim dramama mnenje puka izraženo je fragmentima označenim kao „kolo“ (ima ih ukupno šest). Spev je podeljen na tri sasvim nejednaka dela. Ova je podela pre svega u funkciji sugerisanja proticanja vremena; ima gotovo neprimetne druge kompozicione uloge.³ Prvi deo (197 stihova) događa se „uoči Trojičina dne na Lovćenu“, u drugom je „Skupština o Malome Gospođinu dne na Cetinju, pod vidom da mire neke glave“ (2239 stihova), a treći je označen jednostavno „Badnji večer“ (377 stihova). Od kako je postavljen problem obračuna sa poturicama, do izvršenja pokolja Crnogoraca koji su primili islam proteklo je više meseci, od Duhova (u pravoslavnom kalendaru taj se praznik označava i kao Trojičin dan) do Badnje večeri. Vladika Danilo, koji u spevu nosi izvesne karakteristike samog pisca, žali što i sam ne može da se približi, da se meri sa velikanima iz srpske istorije, kosovskim junacima i pre svega sa vođom Prvog ustanka, Karađorđem. To su i za njega i za njegov narod neprevaziđeni uzori. Takođe, on zna, da je sada došla na red borba protiv poturica. Pritom, ta borba nije posledica njegovog ličnog stradanja (kako je bilo u narodnoj pesmi *Srbski Badnji večer*), nego verovanja da borba za oslobođenje mora početi iznutra, obračunom sa domaćim muslimanima, koji predstavljaju potencijalnu opasnost u borbi za totalno oslobođenje. S druge strane, vladika zna da je njegova sredina suviše mala i nezrela za taj poduhvat, boji se neuspeha, a svestan je i moralne težine bratoubilačkog sukoba. Vuk Mićunović ga uverava u snage naroda. Vođe naroda se okupljaju na otvorenom prostoru, ispod Lovćena, ali sastanak nikako da počne; dok se okupljaju tu kao da svako ističe neko svoje mišljenje. Zajedničkog zaključka o neophodnosti borbe tu još nema.

2
Istorijska ličnost (živeo 1670–1735), prvi cetinjski vladika koji je 1697. proglašen za vrhovnog crkvenog poglavara svih Crnogoraca; utemeljivač dinastije Petrovića, kojoj pripada i Njegoš.

3
U prvom izdanju speva iz 1847. ova podela i nije postojala.

4 Miodrag Popović navodi jednu zanimljivost koja svedoči o Njegoševoj želji da nekako ublaži krajnju zaoštrenost verskog sukoba: ni u korespondenciji, a još manje u spevu *Gorski vijenac* Njegoš ne koristi reč „muslimani“, „U prepisci se nađu izrazi: jednoplemenik različitog vjeroispovjedanja, rođena braća isturčena, Bošnjaci, Hercegovci, bosanski vitezovi srpskoga naroda; u *Gorskom vijencu* – domaći Turci, a na dva mesta posprdno, poturice. Inače svuda Turci; i za Turke i za poturčenjake“ (Popović 1985: 222)

Na drugom skupu u drugoj polovini septembra pesnik daje reč najpre Kolu, koje izražava kritiku izdajnika i onih koji su razjedinili, podelili srpski narod i naglašava potrebu za konačnim obračunom. Tu nikakvih dilema nema, dužnost Crnogoraca jeste nešto što im je kosovski poraz ostavio u amanet, u obavezu: oni moraju krenuti u borbu za oslobađanje hrišćana. Ali vladika Danilo i na tom skupu otvoreno kaže da ga “raztrzaju crne misli” jer on poviše svih ostalih stoji i ta mu pozicija omogućuje da vidi više, te da se boji akcije: istrebljenje poturica je bratoubilački rat, koji nema kraja. Vladika zna da se mora stati na put daljem turčenju, da islam treba dovesti “k poznaniju prava”, ali on ne smatra da je akcija jedini izlaz. Pre toga valja pokušati: razgovorom ubediti “turke” da se vrate u staru veru. Ali za ostale Crnogorce problem se rešava isključivo bitkom, oružjem.

U Njegoševoj viziji borbe za slobodu, osnovni sukob vodi se između pravoslavaca i muslimana.⁴ Razlog takvog postavljanja suštine borbe višestruk je: epoha u kojoj je Njegoš živeo doista je bila obeležena postupnim oslobađanjem Balkana od vekovne otomanske vlasti. Otomansko carstvo priznavalo je verske autonomije nemuslimana na svojoj teritoriji, a Crna Gora, budući da je imala svog verskog poglavara, osećala se slobodnijom i zaštićenijom nego oni delovi potlačenih naroda koji nisu imali tu privilegiju, a to su u vreme Njegoševo, bili svi balkanski pravoslavni narodi, osim grčkog. Poglavar srpske pravoslavne crkve, patrijarh, napustio je tle Otomanskog carstva u vreme velikih seoba Srba u Habzburško carstvo (1690–1730), pa se centar srpskog pravoslavlja preselio u Sremske Karlovce, u današnju Vojvodinu. Crna Gora, međutim, imala je svog verskog poglavara iz porodice Petrović još od vladike Danila (od 1697), i Petar Petrović Njegoš kao aktuelni vladika osećao je teret te odgovornosti nosioca iskre otpora neprijatelju. Nakon propasti srpske srednjovekovne države, jedina institucija s kojom se

pravoslavni čovek mogao identifikovati, bila je Crkva. Ona je ujedno bila i jedina kulturna ustanova. Verski identitet je bio jedini i zato veoma jak.

U ulozi verskog poglavara, vladika Njegoš je činio sve da ojača i centralizuje i svoju svetovnu vlast, uvodeći uvek nepopularne fiskalne zakone i nastojeći da objedini plemena. Crna Gora je tek nastajala, Njegoš je morao da bude apsolutista, despot, jer je u ime stvaranja naroda i države, nastojao da smanji rascepanost na plemena, da objedini zemlju. U sprovođenju tog plana koji je za Njegoša bio prvi, neophodni stupanj borbe protiv Turaka, bilo je važno sprečiti delimičnu, povremenu, ali stalno postojeću islamizaciju pojedinih članova tih plemena. Istrebljenje poturica, barem u obimu u kom je opisano u spevu nije dokazano kao konkretni istorijski događaj ni u vreme vladike Danila (1697–1735), niti u Njegoševo vreme vladanja (1830–1851). Kao da je u spevu Njegoš taj proces koncentrisao u jedan događaj, a u stvarnosti se islamizacija događala tokom celog 18. i u prvoj polovini 19 veka i predstavljala neprestanu opasnost ne samo kao potencijalna vrata zavoda čvršće i surovije otomanske vlasti, pa dakle udaljavanje od procesa oslobađanja od tuđina, nego je bila i neposredni razlog neprestanog gloženja i razdora među plemenima. A nesloga je, prema kosovskoj legendi koja se tako često evocira u spevu, prvi i najvažniji razlog poraza na Kosovu: „Velikaši, proklete im duše,/ na komate razdrobiše carstvo/.../ raspre sjeme posijaše grko,/ te s njim pleme srpsko otrovaše“ stihovi su koje izgovara Kolo kao *vox populi*. Na putu ka stvaranju države, oslobađanja pravoslavnog življa od islamske vlasti, krsta od polumeseca, Njegoš je kao vladar morao objediniti sva plemena, a onda pristati i na apsultno nehuman, brotoubilački proces „istrebljenja poturica“.

Kao što je u literaturi naglašeno (Deretić 1986: 5) vreme u kom je Petar Petrović Njegoš stvarao jeste vreme evropskih revolucija i vreme

srpskog postupnog osvajanja slobode. *Gorski vijenac* je ključno delo „epohe koja se graniči dvema revolucijama, 1804. i 1848“ (Popović 1985: 207). To je vreme nacionalnog preporoda kod svih južnih Slovena. I vreme stvaranja književnih dela koja su u nacionalnim literaturama doživljena kao svojevrsni nacionalni temelji: u slovenačkoj književnosti to je doba Franca Prešerna (1800–1849) i njegovog speva *Krst pri Savici* (1836), u hrvatskoj takvu ulogu ima spev Ivana Mažuranića (1814–1890) *Smrt Smail-age Čengića* (1846) a u srpskoj i crnogorskoj *Gorski vijenac*. U svim tim delima nezaobilazno je bilo i versko pitanje: Prešern se zadržava na dilemama koje su Slovence mučile u vreme njihovog prelaska iz paganstva u hrišćanstvo; Mažuranić u prvi plan istina stavlja borbu protiv tiranske vlasti kao takve, ali je u datom trenutku i na opisanom prostoru (Hercegovina) ta vlast otomanska, pa dakle islamska; da bi se protiv tiranina mogao boriti, Novica Cerović, sin muslimana kog je tiranin usmrtio, prelazi u hrišćansku veru. Prostor događanja Mažuranićevog speva jeste istočna Hercegovina (Gacko) i zapadna Crna Gora. Novica se pokrštava kako bi mogao postati deo crnogorske čete, grupe hrabrih mladića koji su spremni da izvrše osvetu nad tiraninom. Prema svim istorijskim kriterijumima, Novica bi morao biti pokršten u pravoslavnu veru jer to je vera Crnogoraca. Ali Mažuranić je jedan od vodećih ljudi u Ilirskom pokretu, pokretu za objedinjavanje južnih Slovena u ime njihovog oslobađanja od tuđinske vlasti i on, Hrvat i katolik, ne želi da ističe razliku između dve hrišćanske vere, katoličke i pravoslavne, nego čin pokrštavanja Novice smešta u netaknutu prirodu crnogorskih planina, a obred pokrštavanja se po modelu prahrišćanskog krštenja obavlja u reci; krstitelj je pastir, čuvar stada, a prenosno i ljudskih duša. Novica je, dakle, pokršten po ranohrišćanskom obredu kako bi se izbegla razlika ili čak napetost između Istočne i Zapadne hrišćanske religije.

Trebalo je da prođe skoro sto godina pre nego što je problematizovan izbor centralnog događaja Njegoševog *Gorskog vijenca*. Očigledno da je oslobodilačka tematika i surovi obačuni sa domaćim izdajnicima bilo nešto što je još dugo posle romantizma posmatrano iz epske perspektive srpske usmene poezije: osloboditi se tuđinske vlasti znači osloboditi se od Turaka, pa bili oni Otomani ili Crnogorci. Početkom tridesetih godina 20. veka Pero Slijepčević (1888–1964), germanista koji je 1920. u Beču objavio knjigu *Budhismus in der detuschen Literatur* ovako karakteriše takav izbor centralnog događaja:

Na neku Badnju večer, početkom XVIII veka, Crnogorci su po legendi prepadom poklali svoje poturčenjake, ukoliko nisu hteli da se pokrste. Zamislite da neko vama dođe da vam pesmom uznesi onu Sicilijansku večernju iz XIII veka, gde Italijani pobiše do 20.000 svojih Francuza, ili Bartolomejsku noć, iz XVI veka, gde Francuzi katolici pobiše toliko svojih protestanata – oboji takođe na prepad. Rekli biste, zar ne: manite, ne pevajte nam o tom! Mi volimo kad nas poezija digne u sferu tolerancije! Njegoš se poduhvatio da ipak opeva crnogorski pokolj, i njegova je slava u tome da je umetnički savladao tu strašnu temu (Slijepčević 1972: 152)

Ali je moralo da prođe još pola veka pre nego što je u književnoj kritici uzeta kao parametar vrednosti ključna razlika između slike kakvu je o „turčinu“ nudila epska poezija i one koju je u doba romantizma o tom čoveku gradila pisana književnost. U izvanrednoj, na nove osnove postavljenoj istoriji srpskog romantizma *Istorija srpske književnosti – Romantizam* (1968) Miodrag Popović (1920–2005) uočava da su već rani romantičari, iako su usmenu poeziju uzimali kao izvor leksičkog uzora i tematske inspiracije, u taj odnos unosili elemente koji odstupaju od radikalno negativne slike vekovnog srpskog/hrišćanskog neprijatelja:

5
Zanimljivo je da se u literaturi o Njegošu retko spominje reč „istrebljenje“ poturica; češće, mnogo češće govori se o „istrazi“ poturica, što je dakako jedan vid ublažavanja učinjenog bratoubilačkog zločina.

već u spevu *Serbianka* (Leipzig 1826) koji veliča Karađorđa i Prvi srpski ustanak, Sima Milutinović Sarajlija pripisuje i Muratu, sultanu kojega je na Kosovu polju navodno ubio Miloš Obilić, plemenite, viteške crte: smrtno pogođen mačem Obilićevim „Murat se obraća turskim ratnicima rečima punim plemenitosti. On poštuje hrabrog viteza Miloša Obilića od čije je ruke pao“ (Popović 1985: 186).

I za Njegoša je jedan od važnih osnova i uzora usmena epska pesma. Ali se baš u obradi teme „istrage poturica“⁵ može uočiti njegovo odstupanje od krajnje negativnog mita o „turčinu“ rasprostranjenog u usmenoj epici.

Naveli smo da je u deceniji koja je prethodila radu na spevu *Gorski vijenac* ova tema bila poznata, kako u obradi usmenog, tako i u obradi pojedinačnog pesnika i u to doba, a ni dugo posle toga, ona nije izazivala podozrenje, nije posmatrana očima humaniste i modernog čoveka, nego verskog ratnika. U usmenoj epskoj tradiciji, koja je tada, zahvaljujući folkloristi i velikom reformatoru Vuku Stefanoviću Karadžiću bila postavljena kao veliki uzor i praktični kanon srpske književnosti, odnos prema „turčinu“ (bilo da je on to etnički ili samo verski) pretvoren je u apsolutno negativan mit: „turčin je prikazan kao aždaja, demon, tama, zmija, kuga“ (Popović 1985: 154). Slika poturica i pravih Turaka koju u Njegoševom spevu iščitavamo iz reči koje izgovaraju Crnogorci, njihove vojvode i serdari, drastično je negativna, ali se od takve slike distancira vladika Danilo. Vladikina distanca u odnosu na krajnje aktivistički, borbeni odnos plemenskih poglavara i starešina može se posmatrati kao deo njegovog književnog karakera: on je obrazovaniji i oseća veću odgovornost pred ljudima kao pojedincima, on zna da je ideja slobode vredna žrtvovanja, ali pokušava da umanjí žrtve, da problem reši dijalogom, a ne odmah oružjem.

U dosadašnjoj kritici sumnja vladike Danila dobro je osvetljena, taj se lik čak označavao kao hamletovski. Što je još važnije: „Sumnja vladike Danila jeste dramski pokretač radnje. U tradicionalno epsko viđenje sveta unosi momenat upitanosti, sporenja. Dok ostalima misao i akcija idu zajedno, vladici misao prethodi akciji, analizira je, predviđa njene posledice da bi se opredelio za nju tek posle dramatične unutrašnje borbe“ (Deretić 1986: 46). Miodrag Popović je Danilovo ponašanje označio kao „individualno, moderno“, dok je ponašanje ostalih, odnosno većine u spevu označio kao „kolektivno“, kao „heroiku patrijarhalnog sveta“ (Popović 1985: 209).

No, niti u liku vladike Danila, još manje u svesti vladara Petra Petrovića Njegoša, nije bilo oproštaja za osvajačku politiku Osman-ske turske: „Golema je bila Njegoševa ljubav prema slobodi. Iz nje, ugrožene i osporene, rodila se i njegova mržnja prema Turcima, Azijatima koji su nezvani došli u njegovu zemlju i posejali seme razdora među braćom, podelivši ih na hrišćane i muslimane“ (Popović 1985: 213). Ali, „dok se u Njegoševoj prepisci, mržnja ograničava samo na turske vlasti i osmanlijsko nasilje, u *Gorskom vijencu* ona se prenosi kroz kola i replike i na poturice“ (Popović, *ibid*). Veština ovog pesnika ogleda se baš u tome što je uspeo, s jedne strane, da mržnju prema Turčinu učini neizmernom, a sve u funkciji pretvaranja te mržnje u iskru koja će zapaliti pobunu i doneti oslobođenje, a istovremeno da u liku vrhovnog autoriteta Crne Gore prepozna lirske i humanističke crte čoveka koji zna šta je vrednost ljudskog bića i šta opasnost od bratoubilačkog rata. Popović je opisao kako se ispoljavaju ove crte u samom liku vladike; nama se čini da i u pojedinim scenama, a ne samo u vladičinim monolozima možemo prepoznati onaj kontekst koji je omogućio, odnosno literarno motivisao kolebanja vladike Danila.

6
Koliko je među tim ljudima niskog obrazovnog nivoa a sraslih sa prirodom poštovan svaki zakon prirode možemo zaključiti i iz stihova koje izgovara iguman Stefan negde pred kraj speva kada podstiče Crnogorce na obračun sa poturčenjacima: „Obrana je s životom skopčana! / Sve priroda snabd'jeva oružjem“.

Dve su scene u ovom smislu veoma značajne: ona u kojoj pisac neposredno suočava hrišćane i muslimane i pokazuje uživo karakteristike jednih i drugih (stihovi 714–1043), te scena prolaska svatovske povorke koja slavi mešoviti brak (1783–1912). U tim scenama, koje ćemo ovde nešto detaljnije prikazati, razlika između hrišćana i muslimana nije samo u korist prvih, nego su i muslimani prikazani u etički i humanistički pozitivnom svetlu. Što je svakako nametalo razloge, motivisalo vladikino ponašanje ispunjeno sumnjom.

*„Ne... ne... sjed'te da i još zborimo!
Ja bih, braćo, s opšteg dogovora
Da glavare braće isturčene
Dozovemo na opštemu skupu,
Da im damo vjeru do rastanka,
Eja bi se kako obratili
I krvavi plamen ugasili.*

Vojvode prihvataju vladikin apel i u spevu dolazi do suočavanja muslimana i crnogorskih vođa. Iako su tokom razgovora, koji zaprema oko 350 stihova, do izražaja došle razlike i nepomirljivost hrišćana i muslimana, važno je što je čitaocu pružena mogućnost da upozna i pozitivne strane predstavnika islamske religije. Pravoslavni vladika Njegoš, slično kao i njegov učitelj Sima Mlutinović, video je i u verskom neprijatelju čoveka određenih kvaliteta, a ne isključivo demona. Tokom razgovora sa Crnogorcima muslimani u svoju korist navode sledeće argumente: “manji potok u viši uvire”, dakle, treba poštovati zakon koji vlada u prirodi i prikloniti se većem.⁶ Osim toga, pokrštavanje je izvršeno pre 200 godina, čemu sada to potezati, “staro drvo slomi, ne ispravi”. Predatavnici islama smatraju svoju veru lepšom, svetlijom,

raskošnijom, manje asketskom, bližom rajskom životu i na zemlji. I najzad – ono što danas teško možemo i zamisliti – islamizirani Crnogorci ističu da u bojevima učestvuju svi zajedno, hrišćani i muslimani. Čemu onda isticati razlike?

Na primedbu Crnogoraca da je zemlja mala za dve vere, muslimanske vođe odgovaraju: “iako je zemlja pouzana/ dvije vjere mogu se složiti/ ka u sahan dvije čorbe što se slažu”. Pesnik ostavlja muslimane bez mogućnosti da pariraju, da istaknu svoj pozitivni protivodgovor tek kada Crnogorci u svoju korist prizovu „čovečnost“, poštovanje zadate reči – osobina koja se u kulturi toga naroda oduvek vrednovala kao najviša. Tek u ovom delu speva Njegoš u vrlo sažetom obliku i u funkciji potvrde vrednosti zadate reči za Crnogorce iznosi ukratko epizodu koja je u narodnoj pesmi o istrebljenju poturica ispunila dugačak prvi deo pesme: nepoštovanja zadate reči od strane Selima vezira ilustrovano je baš ličnim primerom, sudbinom samog vladike Danila. Njega je najpre Selim vezir pozvao k sebi i naložio mu da donese darove, a on će za uzvrat omogućiti Crnogorcima da žive slobodno, ali je onda pogazio reč, te Vladiku strpao u zatvor. Ovaj lični primer neodržane reči, ova epizoda koja savršeno potvrđuje moralnu prednost Crnogoraca kao da zatvara svaku mogućnost replike: „turci“ napuštaju razgovore, prva runda završena je njihovim moralnim porazom. Ostaje optužba: naša strana drži zadatu reč, kod muslimana se sve zasniva na moći, „na topuzu“.

Pošto su pred čitaocem suočeni hrišćani i muslimani, dolazi do retardacije radnje, u spev ulazi niz detalja, scena iz svakodnevnog života; posmatramo petlove koji se bore, prepričavaju se snovi, nariče sestra Batrićeva, koja se na kraju ubije od bola za bratom kog su na prevaru ubili Turci – svi ovi i drugi opisani događaji se na skupu komentarišu. I svi odreda čine, s jedne strane raznovrsnijom i življom sliku svakodnevnog života Crnogoraca – što je kritika uvek isticala kao vrednost u

7 Karakteristično je da je ova scena ostala neprimećena, nekommentarisana u stručnoj literaturi.

8 I tu opet valja podsetiti da je prva Andrićeva objavljena pripovetka bila *Put Alije Đerzeleza* (1920). Andrić započinje pripovedačku karijeru opisom ulaska junaka iz narodne pesme u najgrublju i najsuroviju prozaičnost. Ovo je jedna od prvih antiopresivnih, antiherojskih priča u srpskoj književnosti, priča koja razgrađuje oreol slave stvoren u poeziji. Pisci srpske avangarde ostvarivali su radikalni otklon (najčešće uz pomoć parodije) od usmene tradicije s obzirom da je ona u srpskoj književnosti najjače klišeirana, najšire prisutna u svesti stvaralaca i čitalaca. Ali otklon od klišeiranog narodskog usmenog modela izveo je i Andrić, iako njega istorija književnosti svrstava u klasične moderne pisce, a ne u avangardne.

ovome spevu. Ali sve te epizode imaju još jednu ulogu, koja je uglavnom ostala neprimećena: da vladiki Danilu (i čitaocu) podastru što više detalja o „turdima“ koji svojim ponašanjem ne zaslužuju ništa drugo nego totalno uništenje. U nizu ovih epizoda sasvim je nestala razlika između poturica i Turaka: i jedni i drugi prikazani su kao neprijatelji hrišćanstva i čovečnosti. I svih šest „kola“ imaju ulogu da podsete na krvave sukobe potlačenih i nadređenih, na patnje i nepravdu kojih se jednom zauvek valja osloboditi. Brojni atributi prisutni u slici neprijatelja delovaće danas grubo i krajnje uvredljivo po muslimane: „Kako smrde ove poturice!“, reći će knez Rogan. Još dok su muslimani s Crnogorcima u razgovoru, Vuk Mandušić se ruga onim delovima odeće koji vidno obeležavaju pripadnost islamskoj veri (kapa, obavijena šalom u „čalmu“). I u privatnom životu, i u ratnim sukobima, muslimani su unižavani, vređani, prikazani u najgorem svetlu. Sve ove epizode doista predstavljaju svojevrsno obogaćenje speva, ali ne i „napuštanje linije razvoja osnovnog motiva“ (Deretić 1986: 38), kako tvrdi Deretić i većina drugih tumača dela. Sve te epizode su dodatni argumenti, koji na ovaj ili onaj način treba da otklone vladikinju sumnju, da nađu dovoljno razloga za intervenciju oružjem, prema kojoj je vladika skeptičan.

Nešto drukčije je intonirana scena u kojoj je opisan prolazak mešovite crnogorsko-muslimanske svadbene povorke.⁷ Veliki svatovi na Cetinju (oko 150 svadbara, a scena je opisana u celih 157 stihova), prolaze pored mesta na kojem se održava većanje narodnih vođa. Svadba je neobična utoliko što je sklopljeni brak mešovit: mladoženja je jedan crnogorski barjaktar, a mlada je kći muslimanskoga sudije. Ono što današnjem čitaocu izgleda čudno i gotovo neverovatno jeste činjenica da svaka strana peva svoju narodnu pesmu, slavi svoje junake: svat muslimanske strane veliča u pesmi muslimanskog junaka Đerzeleza⁸ i njegovu sablju kojom skida glave hrišćana, a crnogorski svat veliča

Marka Kraljevića i Miloša Obilića zbog njihovh junaštava ispoljenih u borbi sa Turcima. Tu se čitalac mora prisetiti Ive Andrića i jednog detalja iz romana Na Drini ćuprija: jedna ista pesma, isti stihovi vezuju se jednom prilikom za turskog, a drugi put za srpskog junaka. I moderni proučavalac folklorne tradicije, Ivo Žanić, govori o praksi preinačenja u guslarskoj pesmi zavisno od toga da li se ona izvodi pred muslimanskom ili hrišćanskom publikom: “Musliman u čijoj prisutnosti kršćanin tamani Turke nerijetko zatraži gusle da sam zauzvrat ‘posiječe nekoliko vlaha’, ili da izvođač pjesmu u kojoj je muslimanski junak dospio u tamnicu produži i oslobodi ga“ (Žanić,1998: 43). On navodi i slučajeve kada je isti pevač najpre opevavao bitku na Sutjesci i partizane, a potom isto tako glorifikovao novo ustaštvo, ili uzdizao najpre Antu Markovića, a potom Tuđmana. Specifičnost usmene poetike: slavi junaštvo, ne vodi računa o pravdi, o stvarnoj istorijskoj slici, što je Njegoš mogao poznavati iz ličnog iskustva.

Kada se svadbena povorka približila skupu na kojem su okupljeni crnogorski glavari, Mustaj-kadija, dakle musliman, zamoli „momčad da ne poju onake pjesne pokraj sakupa crnogorskoga, da ne bude od glavarah kome što žao, nego neka poju svatovske pjesne, i on sam počinje pojeti“. Nije crnogorske glavare zbunjivalo to što može izgledati čudno današnjem čitaoca koji ne poznaje pravila izvođenja usmenih pesama. Oni s užasavanjem posmatraju i s nipodaštavnjem komentarišu to što se Crnogorci „druže s krvnicima“, jer to je „čudna bruka, grdna mješavina“. Bez obzira što muslimanski sudija Mustaj iskazuje svojevrnsnu učtivost i poštovanje prema narodnim predstavnicima, tražeći od svadbara da promene registar, crnogorski vojvode i serdari grubo izvrgavaju ruglu muslimanski svadbeni obred kao takav („U njih nema nikakva vjenčanja/ no pogodbu nekakvu učine / kâ da kravu napoli predaju“) i nipošto ne prihvataju mogućnost mešovitih brakova.

Među brojnim epizodama koje pripremaju čitaoca da kao doista jedino rešenje prihvati pokolj, oružani sukob kao rešenje pitanja slobode u Crnoj Gori, pesnik, moderni državnik, ubacuje u spev i važan detalj koji potvrđuje da u svakodnevnom životu nisu tako dosledno zavađeni i beznadno zakrvljeni Crnogorci pravoslavne i muslimanske vere. Ljubav i venčanja odvijaju se izvan propisa, suživot je dakle moguć.

Manje pažljivom čitaocu može promaći činjenica da je Mustaj kadija, ovaj koji se tako obazrivo ophodi prema skupu na Cetinju, lično bio među pregovaračima, među onim muslimanima koji su na zahtev vladike Danila došli na skup crnogorskih glavara i to onaj koji je održao najduži govor (57 stihova) o lepoti i sjaju islama kao veri koja „bliže oltaru neba stoji“ nego hrišćanska („krst je riječ jedna suhoparna“); tada je on podseto uvaženi skup da u Crnoj Gori oni žive jedni pored drugih već dvesto godina i da to što sada žele da preduzmu jeste zabadanje „trna u zdravu nogu“. Već u toj sceni lokalni vladari nipošto nisu mogli biti zadovoljni ovakvim govorom: knez Janko ironizira („Efendija, ovako ti hvala! Podiže kapu“), Vuk Mićunović je odmah spreman na sukob („Krst i topuz neka se udare“) i redom drugi glavari, svi odmah prete neposrednim sukobom.

Još mnogo ozbiljnije i dublje nego njegov učitelj Sima Milutinović Sarajlija, Njegoš je u sliku neprijatelja, odnosno u predstavnike neprijateljske vere ugradio niz pozitivnih kvaliteta. Uz scenu neposrednog dijaloga između muslimana i crnogorskih glavara, do kojeg je došlo na zahtev vladike Danila, scena prolaska mešovitih svadbara i govor Mustaj kadije je druga važna scena koja svedoči da spev piše ne samo romantičarski pesnik koji veliča oslobođenje i smatra da ono nema cenu, da se sve mora žrtvovati da bi se sloboda postigla, nego da spev stvara i moderni državnik koji pledira za suživot, bilo preko nastojanja vladike Danila da se na oružani, bratoubilački čin ne pređe dok ne

budu iscrpljene sve druge solucije, bilo ovakvim značajnim scenama u kojima se glas Drugoga u njegovom neposrednom javljanju bitno razlikuje od slike koju o Drugome stvaraju Crnogorci.

Kako je za Njegoša bila važna epizodna uloga Mustaj kadije svedoči i jedan sasvim sitan detalj s kraja speva: posle izvršenog pokolja u cetinjski manastir stiže Momče sa izveštajem o toku okrutnog obračuna. Serdar Janko je – kaže Momče – poslao dva momka u Rijeku Crnojevića da jave tamošnjim „turcima“ neka beže svi oni koji nemaju nameru odreći se kurana. Ovi obese glasnike. Serdar Janko onda pošalje vojsku na taj grad, „al’ zaludu – svi utekli Turci/ u lađama put bijela Skadra; / samo Bogdan što je pohitao/ te ubio riječkoga kadiju.“ – U izveštajima koji sa bojišta pristižu u usmenim ili pismenim izveštajima govori se uopšteno o žrtvama („po Crmnici Turke isjekosmo“; „puške grme, nebesa se lome“; „kuće turske ognjem izgorjesmo“), jedino se izdvaja „riječki kadija“ kao pojedinačna žrtva. Je li to onaj Mustaj kadija, kog smo u spevu već dva puta sreli? Da li se Vijenac plete i ovakvim detaljima? Pošto je odlučeno da se izvrši akcija, njena žrtva mora biti i onaj kadija koji je javno iznosio prednosti islama, ali i verovao u mogućnost da „dviije vjere“ mogu živeti na istome prostoru.

Koliko su Crnogorci u času svog oslobađanja, oslobađanja svih južnih Slovena nespremni da Drugoga vide u boljem svetlu svakako treba da pokaže i epizoda u kojoj su Mleci prikazani u izrazito negativnom svetlu. U dugačkoj (287 stihova) i humorom prožetoj epizodi vojvoda Draško koji se upravo vratio iz Venecije karikira život, karakter, običaje, politiku, hranu, zabave Venecijanaca. Baš zbog svoje duhovitosti i karikaturalnog opisa života u Veneciji priča vojvode Draška spada u scene koje se najduže pamte. U trenutku građenja sopstvene slobode i svesti o vrednosti sopstvene nacije, susedne narode, a naročito one koji su moćni, koji vladaju, valja izvrgnuti ruglu, prikazati ih kao krajnje

negativne. Prema Mletačkoj republici koja Crnoj Gori preti kao prvi sused, koji je zakoračio na crnogorske tle (u vreme Njegoševo, u njihovim je rukama Kotor) i preti narodu u nastajanju, u prerastanju u naciju, bilo je moguće nadmoć iskazivati karikiranjem i izrugivanjem. Sa neprijateljem koji je bio na istoj teritoriji, kog je domaća elita doživljavala kao neprestanu opasnost, obračun je morao biti oružan, krvav. Tako je barem izgledalo ljudima opterećenim ulogom koju im je istorija, odnosno mitologija naložila: da osvete Kosovo, da započnu borbu koja će sasvim očistiti tle od onih koji su hrišćane pobedili na bojnom polju pre pet vekova. Njegoš je – to treba stalno podvlačiti – romantičarski pesnik koji je i kao pesnik, a još više kao vladar svestan da je došao trenutak osvešćivanja sopstvenog naroda, buđenja nacionalne svesti u tom narodu. Sasvim romantičarski to naše ja, taj moj narod, svest o njegovoj vrednosti konstruiše se i uzdiže kroz sukob Nas protiv Njih. I u spevu nisu „oni“ samo muslimani (Turci, stvarni vladari, ali i poturčenjaci), nego i Venecijanci: u epizodi koju pripoveda vojvoda Draško Mlečani su iskvareni, zli, jedino smo mi superiorno hrabri, poštteni, neustrašivi, zato što živimo svesni svoje prošlosti; mi smo poseban, izabran narod i ko to neće da shvati, taj je protiv nas i valja ga uništiti.

Njegoš je i tu moderan: jer pažljivom čitaocu omogućuje da ponosite Crnogorce vidi i kao velike heroje, ali i kao primitivne ljude opskurne kulture (gatanje u ovnujsko pleće; verovanje u veštice, u snove...); kao one koji se bore za slobodu naroda, ali i kao žrtve svog apsolutnog poverenja u mit koji je o njima stvoren, koji su o sebi stvorili.

Razlika između mladog, učenog vladike i drugog crkvenog velikodostojnika, igumana Stefana, još jednom će na suptilan način progovoriti o dva sveta: tradicionalnom, patrijarhalnom, epskom i novom, individualnom, punom sumnji. Kada se – tek u stihu broj 2224 – na sceni pojavi iguman Stefan, slepi starac, ostvariće se akcija za koju

se Crnogorci tokom celog speva pripremaju. Iguman slavi Crnogorce kao ljude koji su za borbu sazdani, o njima će se pesme pisati. Iako je u crkvenom rangu niži od vladike, iguman ima određenu prednost pred Crnogorcima zadojenim drevnom, patrijarhalnom kulturom: star i slep je, kao aed, kao guslar koji se u narodu posebno poštuje. On je prava karizmatična ličnost. U njegovom prisustvu začas se formuliše zakletva da će se svi složno boriti protiv “turaka”: ta je odluka reakcija na zahtev vremena, odgovor na ono što se tu, pred našim očima događa, ali dolazi i kao odgovor na reči igumamana Stefana, dakle, kao odgovor na ono što Crnogorci, a preko nepisanog zakona i usmene tradicije koju im prenose slepi pevači, osećaju da im nalaže mit o njima samima, mit o njihovom herojstvu.

Tokom Badnje večeri Crnogorci upadnu u obližnja sela i uspešno pobiju, pokolju poturčenu braću. O tome se u spevu samo izveštava, slavi se pobeda i u toj proslavi i pohvalama Crnogoraca učestvuje i vladika Danilo. Vuku Mandušiću, koji se iz boja vratio snužden i sa suzama u očima, jer mu je stradala njegova omiljena puška, vladika će iz riznice izvući i podariti mu „džeferdar“, a spev će se završiti stihovima: „a u ruke Mandušića Vuka/ svaka puška biće ubojita“.

Ipak, ni tu na kraju speva, pažljivom čitaocu neće promaći razlika koju Njegoš izražava u jednoj od efikasnih prozних rečenica-komentara, kojima je ovaj spev obogaćen. Kada sa bojnog polja stiže izveštaj o velikoj pogibiji poturčenih Crnogoraca, ali i o žrtvama onih koji su pokolj izveli „Vladika Danilo plače, a iguman se Stefan smije“. Razlika između Danila, modernog vladara, i igumana Stefana, narodskog barda, ostaje velika, uprkos svemu.

Po tome što sukob postoji i unutar ličnosti vladike Danila (a ne samo između hrišćana i muslimana), Njegošev spev prevazilazi ep i približava se romanu. Iako bi voleo da se sve reši mirnim putem vladika

zna da je njegov narod – narod oružja. Kako on tim narodom ne vlada diktatorski, nego se oslanja na narodnu skupštinu, on zna da mora da se pokori volji naroda. On pokušava da ispovedi svoju zamisao (rečju, a ne akcijom vratiti poturice u hrišćansko stado), ali mu to ne uspeva. Kada je akcija protiv poturica uspela, on se tome raduje, jer i on je deo toga veka u kojem se sloboda stiče borbom, ali pravo stanje njegove duše izriču suze.

Što je Njegoš je odabrao tešku i opasnu temu pokolja pokrštenih Crnogoraca razlog je verovatno i taj što je taj pesnik istovremeno duhovni (vladika) i svetovni poglavar jednog naroda u nastajanju: oslobodilačke borbe su se vodile upravo tako što su hrišćani ne samo skinuli s vlasti islamske državne i administrativne vođe, nego su njih likvidirali, njihovo stanovništvo proterivali a, osobito u gradovima gde su tragovi turske kulture bili najvidljiviji, rušili sve ono što je u arhitekturi moglo podsećati na islam. Ali to je već nova tema: o sudbini i slici islama i islamske kulture u pravoslanim književnostima posle oslobođenja tih zemalja od Otomanske imperije. ♡

Bibliografija

DERETIĆ JOVAN *Gorski vijenac P.P. Njegoša*. Portret književnog dela.

Zavod za udžbenike, Beograd 1986.

POPOVIĆ MIODRAG, *Istrija srpske književnosti – Romantizam I*. Nolit,

Beograd 1968 (ovde korišćeno drugo izdanje knjige: Zavod za udžbenike, Beograd 1985).

SEKULIĆ ISIDORA, *Njegošu knjiga duboke odanosti*. Beograd 1951

(ovde korišćeno izdanje: Beograd 2004).

SLIJEPČEVIĆ PETAR, „Nekoliko misli o Njegošu kao umetniku“.

In: S.P. *Ogledi*. Beograd 1934. (Ovde korišćeno izdanje: Novi Sad

– Beograd, 1972).

ŽANIĆ IVO, *Prevarena povijest*. Zagreb 1998.

Summary

The poem *Mountain wrath (Gorski vijenac 1847)* by the Serbian and Montenegrine author Petar Petrović Njegoš (1813–1851) revolves around the act of extermination of Montenegrin converts to Islam. The poet speaks as a ruler and represents this massacre as an inevitable part of the liberation of Orthodox Christians from the Ottoman Empire. There is, however, a remarkable difference from the folk epic poetry that describe the same event, where the “Turks” (term designating both the ethnic Turks as the Islamized Montenegrin) are represented as being intrinsically evil whereas Njegoš tries to find ways of objective representation of Islamized compatriots: Vladika Danilo calls the Montenegrine Muslims to negotiate, before the final massacre is ordered, and constantly doubts that the violence is the only solution. The dialogue between the Orthodox and Muslim Montenegrines arranged by Vladika Danilo (verse 676–1043) and the scene of the Muslim-Montenegrine mixed wedding procession (1755–1912) are therefore scenes in which Njegoš expresses himself as a modern and humanist poet and not only as a ruler.

Marija Mitrović

(1941) is a full professor for South Slavic Literature at the University of Trieste already retired as “eminent researcher”. Graduated at Belgrade University, she got her master and PhD diploma at the same University, focusing her research on the contacts between major Yugoslav cultures (Serbian, Croat and Sloven). She was teaching Sloven literature at Belgrade University, and from 1993 she was teaching Serbian and Croat literature at the University

of Trieste. Main publications: Ivan Cankar i književna kritika, Beograd 1976; Pregled slovenačke književnosti, Novi Sad 1995; Geschichte der Slowenischen Literatur, Wien-Klagenfurt-Ljubljana 2000; *she edited:* Sul mare brillavano vasti silenzi (*Immagine di Trieste nella letteratura serba*), Trieste 2004; Svetlosti i senke. Kultura Srba u Trstu (*Clio, Belgrade, 2007*); Ivo Andrić, La storia maledetta, *Racconti triestini* (Mondadori, Milano 2007); *Cultura serba a Trieste* (Argo, Lecce 2009).

**Lehrer oder Dichter?
- Safvet Beg Bašagić
und Musa Ćazim Ćatić
zwischen den Lehren
und der Kunst des Islams**

Die *napredni muslimani* publizierten Ende des 19. Jahrhunderts Zeitungsbeiträge, Essays und Prosawerke, in denen sie sowohl die Modernisierungsprozesse Westeuropas als auch in der islamischen Welt diskutierten. Sie propagierten – beeinflusst von den französischen Aufklärern – eine Abwendung von Tradition und religiösem Fanatismus. Stattdessen forderten sie die Hinwendung zu Fortschritt, Verstand und individueller Eigenverantwortung. Dieser Diskurs hatte auch große Auswirkungen auf ihre Lyrik: Safvet beg Bašagić und Musa Ćazim Ćatić lösten sich von den Formalismen der islamischen Kunstdichtung und integrierten in ihre Gedichte westeuropäische literarische Strömungen. Dabei kamen sie zu vollkommen unterschiedlichen Ergebnissen: Der Wissenschaftler und Pädagoge Bašagić wandte sich dem Lehrgedicht nach Horaz zu; der Künstler Ćatić machte sich auf die Suche nach einem ästhetischen Islam. Es entstanden lyrische Mischformen, wie sie in diesem Ausmaße nur in der bosnisch-muslimischen Poesie der Jahrhundertwende zu finden sind.

BOSNISCH-HERZEGOWINISCHE
LITERATUR, SAFVET BEG BAŠAGIĆ, MUSA
ĆAZIM ĆATIĆ, NAPREDNI MUSLIMANI,
BOSNIEN-HERZEGOWINA UNTER
HABSBURGER HERRSCHAFT, ISLAM
IN BOSNIEN, ISLAM UND MODERNE

The *napredni muslimani*, a small group of Bosnian-Muslim intellectuals, published essays, tracts and newspaper articles at the end of the 19th century, in which they discussed the process of modernisation taking place as well in Europe as in the Islamic world. They propagated – influenced by the French proponents of the Enlightenment – a renunciation of tradition and religious fanaticism. Instead they wanted to implement progress, reason and individual responsibility. This discourse also influenced their poetry: Safvet beg Bašagić und Musa Ćazim Ćatić let go of the formalism of the Persian and Arabic poetic traditions and integrated Western European literary styles into their lyric. Being equipped with the same political interests, the authors came to completely different results: The scientist and pedagogue Bašagić introduced the didactic poem to the Bosnian audience; the artist Ćatić explored the aesthetics of Islam. Both developed hybrid forms of lyricism, as the can only be found in the Bosnian-Muslim poetry at the turn of the century.

BOSNIAN-HERCEGOVINIAN LITERATURE,
SAFVET BEG BAŠAGIĆ, MUSA ĆAZIM
ĆATIĆ, NAPREDNI MUSLIMANI,
BOSNIA-HERCEGOVINA UNDER
HABSBURG RULE, ISLAM IN
BOSNIA, MODERNIST ISLAM

1
Ausnahmen bilden u.a. Braun 1934, Rizvić eher bibliographisch-dokumentarisch angelegten Studien (1971, 1973), die wenigen Beiträge in Duraković' Anthologie (1998) und einige Monographien über einzelne Autoren (u.a. Sarić (2005) über Osman-Aziz; Džanko (2006), Gažić (2010) und Gelez (2010) über Bašagić sowie Kazaz (1997) und Mantovani (1998) über Ćatić).

Miranda Jakiša beschreibt in *Bosnientexte. Ivo Andrić, Meša Selimović und Dževad Karahasan* (2009), dass sich Bosnien-Herzegowina zwischen „diversen Übergangs- und Spannungsverhältnissen“, zwischen „Grenzlínen eines globaleren Selbst- und Weltverständnisses“ befinde. Diese Differenzen bleiben, so Jakiša weiter, „in Bosnien wie anderswo nicht einflusslos auf die Literatur; sie kehren in ihr als Thema ebenso wieder, wie die Literatur von an Kreuzungspunkten befindlichen Kulturen selbst zum Bewältigungsort wird“ (13). Obwohl Bosniens Zustand des „Dazwischen-Seins“ bzw. der „Nicht-Existenz“ immer wieder in der Forschung thematisiert wurde (u.a. von Moranjak-Bamburać 2001, Todorova 1997, Jakiša 2009) – und dabei oftmals auch als Möglichkeit hervorgehoben wird – ist besonders die literarische Situation des ausgehenden 19. Jahrhunderts bislang überraschend wenig erforscht.¹ Dabei wurde diese Zeit des Übergangs vom Osmanischen Reich zur Habsburger Monarchie, als sich Bosnien in jeder Hinsicht „dazwischen“ befand (zwischen zwei Imperien, zwischen zwei Kulturräumen, sogar zwischen zwei Epochen) kritisch und vor allem überaus öffentlich von einer Reihe junger, muslimischer Autoren begleitet, die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine neue *Intelligenz* bildeten und heute rückblickend als *napredni muslimani* (dt.: fortschrittliche Muslime, Kemura 1986) bezeichnet werden. Sie gründeten zahlreiche Zeitungen und Zeitschriften, veröffentlichten religiöse Traktate, Essays, Romane und Gedichte, in denen sie die stattfindenden Veränderungen kommentierten und für ihre Sicht der Dinge warben.

Kurz vor bzw. während der Habsburger Machtübernahme geboren, hatten die *napredni muslimani* ein duales Bildungssystem durchlaufen: Die jungen Muslime schlossen erst die traditionelle islamische Grundausbildung (*mekteb* und *Medresse*) in ihren Heimatstädten ab, später dann die *rušdije* (türk.: rüşdiye), die bereits von den Osmanen

reformierten weiterführenden Schulen oder staatlichen Gymnasien. Anschließend besuchten sie entweder die von der Habsburger Regierung neugegründete *šerijatska sudačka škola* (die Scheriatsschule, so die offizielle Bezeichnung in der Monarchie) in Sarajevo und studierten Jura in Kroatien, oder sie studierten östliche und westliche Sprachen und Literaturen in Istanbul oder Kairo und Zagreb, Wien oder Budapest (vgl. Rizvić 1973, 77). Als Resultat sprachen sie die wichtigsten orientalischen Sprachen wie Persisch, Arabisch und osmanisches Türkisch, aber auch Deutsch, Französisch, zum Teil Griechisch, Latein und Ungarisch und zeigten sich beeinflusst von den Lehren der französischen Aufklärer, die eine Abwendung von Tradition und Glauben und eine Hinwendung zu Fortschritt, Verstand und individueller Eigenverantwortung forderten. Dichotomien wie modern vs. traditionell, säkular vs. religiös, Verstand vs. Gefühl und vor allem Zivilisation vs. Unzivilisiertheit bzw. wild (vgl. Haj 2) – wie sie im 19. Jahrhundert in der westeuropäischen Publizistik geläufig waren und in denen der Westen immer den „Fortschritt“ besetzte und der Orient alles Vergangene, Mystische – trafen die muslimischen Intellektuellen um so mehr, als sie die globale Wissenschaftstradition eigentlich für sich beanspruchten: Bis zum 14. Jahrhundert waren Arabisch sprachige Wissenschaftler „in virtually every field of endeavor – in astronomy, alchemy, mathematics, medicine, optics, and so forth – ... in the forefront of scientific advance“ (Huff 48). Der Kontakt mit der realen technischen und militärischen Übermacht Europas ab dem 18. Jahrhundert löste zwar bei den Muslimen im Allgemeinen ganz unterschiedliche und oftmals gegensätzliche Reaktionen aus – vor allem da die europäische Identität eng an die christliche geknüpft war (Pax Christiana, vgl. Karčić 22). Doch ebenso wie Reformer in anderen Teilen der islamischen Welt, u.a. Sayyid Jamal al-Din al-Afghani (1838–1897) im Iran

2
 Zu den Modernisierungsbewegungen in der islamischen Welt vgl. Kurzman 2002.

mit seinen Schülern Muhammad 'Abduh (1849–1905) aus Ägypten und Muhammad Rashid Rida (1865–1935) aus dem Libanon; Sayyid Ahmad Khan (1817–1898) und Muhammad Iqbal (1877–1938) in Indien sowie Namık Kemal (1840–1888) in der Türkei oder Ismail Bey Gasprinskij (1851–1914) auf der Krim (vgl. Kurzman 5), verfolgten die *napredni muslimani* ein gemeinsames Ziel: die Modernisierung der *umma*, der islamischen Gemeinschaft, in Bosnien-Herzegowina.² Dabei verbanden sie „das Amt des Dichters mit den Funktionen des Tagesschriftstellers, Redakteurs, Herausgebers, Kritikers, Literaturwissenschaftlers und Dramaturgen“ (Berghahn 38). Sie verstanden sich mehrheitlich gleichermaßen als Autoren und als Lehrer und sie griffen die virulenten Themen vor allem auch deswegen künstlerisch auf, um sie so an die noch ‚zu erziehenden‘ Massen weitergeben zu können. Innerhalb dieses Diskurses erlebte neben dem Roman und dem Theater vor allem eine literarische Gattung eine ungeahnte Renaissance: das Gedicht. In ihm zeichneten sich „die drängenden geistigen Fragen und Problemgehalte der Zeit“ exemplarisch ab (Alt 128). Während sich die islamische Lyrik in Bosnien-Herzegowina bis zum Ende des 19. Jahrhunderts noch ausschließlich innerhalb eines streng formalen persisch-arabischen Referenzrahmen bewegt hatte, lösten sich die Dichter nun von den orientalischen Vorbildern. Gerade dieses spannungsvolle Verhältnis „zwischen der immer betonten thematischen und formalen Traditionalität der Gattung“ und der stattfindenden „Autonomisierung“ (Martus, Scherer, Stockinger 17) machte die Veränderungen in der Lyrik unter dem Einfluss des Modernisierungsdiskurses so interessant. Anders gesagt: „Gerade ihr ungesichterter Status macht die Lyrik des 19. Jahrhunderts vielfach anschlussfähig“ (ebd.).

So wandten sich die islamischen Dichter von den strengen Vorgaben des Kunstgedichtes, „composed by the intelligentsia and inten-

ded for them“ (Hadžiosmanović, Memija 223), ab; stattdessen wurde die Lyrik jetzt mehr und mehr „an die sozialen Anforderungen der sich als modern begreifenden Gesellschaft“ rückgebunden“ (Lauer 200). Der nach dem Vorbild Horaz' entstandene didaktisch-lehrhafte Ton, der „pädagogische Wirkungsabsichten im Zeichen praktischer Weltzugewantheit und gefällige Darbietungstechnik ohne stilistische Extreme harmonisch miteinander verknüpfte“ (Alt 128), erhielt den Vorzug. Muslimische Dichter experimentierten mit westeuropäischen lyrischen Formen, z.B. mit dem Sonett, der Ode und der Hymne, und verbanden diese zusätzlich mit einer modernen, vereinfachten (Literatur-)Sprache, die sich durch das neu entstandene Vokabular auch bis dahin fremden Thematiken öffnen konnte. Diese Gedichte waren vielleicht nicht mehr so künstlerisch anspruchsvoll wie die berühmte *Dīwān*-Dichtung der Vergangenheit,³ dafür benötigten sie aber keine „diffizilen Chiffren“ mehr, um sie verstehen zu können (Schimmel 24).

Das oftmals sozialkritische Lehrgedicht erhielt somit auch Einzug in das bosnisch-herzegowinische Repertoire. Hier konnte der Leser „über Natur und Naturgeschichte, über biblische und koranische, (Anm. d. Verf.) Themen, Mythologie und Historie“ unterrichtet werden (ebd. 129) – auf anschauliche, vielleicht sogar unterhaltsame Weise, wie es Horaz' Motto des „prodesse i delectare“ vorsah. Doch anders als die türkischen und persischen Poeten, die sich bei ihrer Erneuerung zumeist an französischen Vorbildern orientierten, übte auf Bosnien-Herzegowina eher der deutsche – und natürlich vor allem der (süd-)slawische Sprachraum einen großen Einfluss aus. Das Sammeln von Sprichwörtern und Redewendungen sorgte in Verbindung mit der sich nun immer weiter durchsetzenden Verwendung der bosnischen Sprache für eine Wiederentdeckung regionaler Themen und Stilelemente. Es entstanden Mischformen aus der alten orientalischen Tradition,

3 Gespickt mit arabischen und persischen Wörtern, bezog die *Dīwān*-Dichtung, die aus mehr als zehn Subgenres bestand, ihre Inspiration aus religiösen Quellen und Persönlichkeiten aus der orientalischen Kulturgeschichte. Darüber hinaus verfügten die Gedichte über die bereits beschriebenen „strict requirements of form, meter and rhyme“ (Hadžiosmanović, Memija 223).

der westeuropäischen Moderne und der südslawischen Volksdichtung – sowohl in Form als auch im Inhalt – wie sie in diesem Ausmaße nur in der Lyrik zu finden sind.

Um die Jahrhundertwende herum traten besonders zwei Dichter in den Vordergrund: Safvet beg Bašagić und Musa Ćazim Ćatić werden in Hinblick auf die künstlerische Verbindung von „Ost und West“ immer wieder hervorgehoben. An ihren Beispielen lassen sich die Veränderungen in der bosnisch-muslimischen Poesie unter dem Einfluss der Modernisierungsbewegung vielleicht am besten zeigen. Dabei wählten beide Dichter vollkommen unterschiedliche Herangehensweisen, die jedoch beide in ihrer Art und Weise ein Spiegelbild der Zeit waren: Safvet beg Bašagić, ein promovierter Historiker, wandte sich in den zahlreichen veröffentlichten Gedichtbänden unter seinem eigenen Namen und in noch mehr Einzelwerken unter verschiedenen Pseudonymen hauptsächlich dem Lehrgedicht zu. Neben der romantischen Darstellung der heldenhaften Vergangenheit, die den Leser zur Nachahmung anregen sollte, finden sich bei ihm zahlreiche didaktische Gedichte, mit deren Hilfe die bosnisch-muslimische Jugend zu einem Leben im Sinne der Modernisierungsbewegung angeleitet werden sollte.

Musa Ćazim Ćatić hingegen verfasste auch gegenwartsbezogene, sozialkritische Gedichte, die doch zumeist ohne den erhobenen Zeigefinger Bašagić' auskamen. Stattdessen spielte er wie kein anderer bosnisch-muslimischer Dichter seiner Generation mit neuen Formen, kombinierte Überlieferungen des Propheten Mohammeds, sog. *hadiths*, mit Elementen der kroatischen Moderne, des Symbolismus und des *fin de siècle*, schrieb Sonette über so islamische Themen wie die sprachliche Unnachahmbarkeit des Korans und löste alle bis dahin bestehenden lyrischen Einschränkungen scheinbar spielerisch auf.

SAFVET BEG BAŠAGIĆ' LEHREN

Safvet beg Bašagić (1870–1934) wurde in ein altes Adelsgeschlecht hinein geboren, sein Vater Ibrahim beg Bašagić, ein Vertreter des türkischen Parlaments in Bosnien, galt als liberal und fortschrittlich eingestellter Schriftsteller – er verfasste u.a. Biographien von berühmten Bosniern und Herzegowinern und sympathisierte in späteren Jahren öffentlich mit der jungtürkischen Bewegung. Bašagić schrieb, auch inspiriert durch die dichterischen Traditionen innerhalb seiner Familie, seine ersten Gedichte bereits während seiner Gymnasialzeit, später folgten Übersetzungen aus dem Türkischen und Persischen. Beeinflusst von den Werken der Jung-Osmanen und deren Rezeption der französischen Aufklärer, übernahm Bašagić von ihnen die Ideen des *Tanzimat* sowie das Konzept, dass die Heimat sich nicht über die Herkunft, nicht über die Staatsbürgerschaft, sondern durch „die gleiche Sprache, durch identisches Brauchtum und ein gemeinsames Ideal“ definiere (Gelez 172). Er erlegte sich den gleichen aufklärerischen-pädagogischen Auftrag auf, den seine Vorbilder im Osmanischen Reich zu erfüllen versuchen und ersetzte, wie Lejla Gazić es symbolisch beschreibt, in seiner Literatur „Schwert und Kampfplatz“ durch „Feder und Buch“ (Gazić 260; 264). Als seine bedeutendsten Werke gelten die 1908 in Wien eingereichte Dissertation mit dem Titel *Bosniaken und Hercegovcen auf dem Gebiete der orientalischen Literatur* (Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti) sowie das 1931 entstandene Anschlusswerk *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u turskoj carevini* (Berühmte Kroaten, Bosnier und Herzegowiner im türkischen Reich). Er beschäftigte sich demnach systematisch mit der Erforschung der politischen und kulturellen Geschichte seines Landes.

4 Zusammen mit Hifzi Muftić (1865–1903) entwarf Safvet beg Bašagić ein neues Lehrbuch nach europäischem Vorbild (Gelez 356). Er plante eine moderne Unterrichtsmethode einzuführen, die sich von dem ständigen Wiederholen arabischer Koranverse, wie es die Tradition vorsah, distanzierte. Durch arabischen Sprachunterricht, der dazu führen würde, dass die Schüler den Koran tatsächlich verstehen, wollte er das Lesen des Korans zudem wieder attraktiv machen. Diskussionen über die Auslegung hätten zusätzlich das koranische Denken und Argumentieren gestärkt – zwei Grundlagen der islamischen Rechtsprechung (ebd. 358).

5 Interessanterweise arbeitete der Dichter in *Na kurban-bajram* mit Fußnoten, wie auch bei anderen Gedichten dieser Sammlung. Doch während er an anderer Stelle beispielsweise französische Wörter ins Bosnische übersetzte, erklärt er in dieser Lobeshymne auf den Islam Begriffe, die dem muslimischen Leser eigentlich bekannt sein sollten: so z.B. den Ausruf *Allahu ekber* als „Gott ist groß“ und *mujezin* als „den, der vom Minarett zum Gebet ruft“. Obwohl von der muslimischen →

Zusätzlich durch seine Tätigkeit als Lehrer beeinflusst,⁴ ging Safvet beg Bašagić mit dem Anspruch eines Pädagogen an seine literarische Tätigkeit heran. Seine Gedichtsammlung *Misli i čuvstva* (Gedanken und Gefühle), in Sarajevo 1905 von der neuen muslimischen Druckerei *Islamska dionička štamparija* gedruckt, beinhaltete eine bunte Mischung seiner „neuen Lieder“ (bosn.: *nove pjesme*) und verband mehr noch als sein erster Sammelband *Trofanda iz hercegovačke dubrave* (Erste reife Früchte aus herzegowinischen Hainen, 1894) östliche und westliche Einflüsse.

Bereits ein kurzer Blick ins Inhaltsverzeichnis erweist sich als überaus aufschlussreich: Das erste Gedicht, *Na Kurban-bajram* (Zum Bayram), in dem Bašagić den Ruf des Mujezzin und die Liebe des Muslims zu seiner Religion beschreibt, verortet den Dichter im muslimischen Milieu,⁵ das dritte, „*Gajretova*“ *hymna* („Gajrets“ Hymne) im Arbeitskreis der *napredni muslimani*.⁶ Eines trägt einen französischen Titel (*Mes confessions*, dt.: Meine Beichten) und eines ist an Voltaire gerichtet (*Voltaire*): Beide zeigen Bašagić' Orientierung an der französischen Aufklärung. Vier Gedichte tragen darüber hinaus die Bezeichnung „modern“ im Titel: *Moderna hymna* (Moderne Hymne), *Moderna idila* (Moderne Idylle), *Moderna balada* (Moderne Ballade) und *Moderna romanca* (Moderne Romanze). Besonders interessant ist die ich-Bezogenheit des Sammelbandes, mit der sich der Dichter als Individuum, mit seinem Denken und Fühlen, ins Zentrum der realen, aber auch der künstlerischen Welt rückte. Bei sechs Gedichten steht „ich“ oder „mein“ im Titel, weitere sind von Bašagić an andere Personen gerichtet (z.B. an seine Kritiker, an Mehmed paša Sokolović, an einen Dichter usw.), andere seiner Heimat. Auch die Mischung aus „Ost und West“ ist bereits im Inhaltsverzeichnis zu sehen: Unter dem Titel *Dojmovi* (Eindrücke) widmete Bašagić zwei

kurze Gedichte den großen Dichtern Firdausi (940–1020) und Hafiz (1320–1389), anschließend zwei weitere Byron und Heine sowie Namık Kemal.

Die enge lyrische Beziehung zum Osten zeigte Bašagić in einem der bekanntesten Gedichte aus der Sammlung *Misli i čuvstva*, in *Jednome kritičaru* (An einen Kritiker, 1905, 51f.):

*Ti koji ne znaš ozbiljna Arapa,
ti koji ne znaš Perzijanca bludna,
ti koji ne znaš Turčina-bekriju –
tebi neće prijet moja pjesma čudna.*

*Ti što ne ćutiš djevičanske boli
narodne pjesme iz naših krajeva,
koju Mujo Fati pod pendžerom pjeva –
tebe moja pjesma nigda ne zagrijeva.*

*Što da je čitaš da se dosađivaš,
kad ona za te nije ispjevana,
već za gondže-Muju, da je dilber Fati
popjeva uz žubor bistra šadrvana.*

*Pusti je u miru, kad te ne zanima!
Ima je ko čitat, jer naš svijet nije
pokvario ukus s „pjevanijom novom“,
u njemu još tinja iskra poezije.*

Die klassische Lyrik, die unverfälschte schöne Poesie, stammte für Safvet beg Bašagić aus dem Orient (Gelez 361) – modifiziert durch au-

» Druckerei gedruckt und in Sarajevo herausgegeben, liest sich das Gedicht eher wie eine Moschee-Führung für Nicht-Muslime – auch wenn der Inhalt klar den muslimischen Leser anspricht.

6
1903 wurde der Verein *Gajret* von den *napredni muslimani*, u.a. von Safvet beg Bašagić, gegründet. Er organisierte Lesehallen und vergab Stipendien an muslimische Schüler und Studenten.

7 Der Name Layla hatte bereits in der vorislamischen arabischen Dichtung durch die Geschichte von Magnun und Layle eine ähnliche Bedeutung wie der Name Julia in der europäischen Literatur (Mantovani 58).

8 Die *Sevdalinka* (von *sevdah* – türk.: *Liebe*) bezeichnet die traditionelle, ursprünglich städtische Liebeslyrik im südosteuropäischen Raum. Ähnlich der portugiesischen *Saudade* drückt sie zu meist eine melancholische und schwermütige Stimmung aus, die meistens durch Liebesgefühle oder tiefer, oft unerfüllter Leidenschaft einer Person, einer Stadt oder einer Region gegenüber erzeugt wird. Rizvić sieht darüber hinaus starke Parallelen zu der Arbeit von Gundulić, Šantić, Kranjčević und Njegoš, vor allem jedoch zu dem serbischen Dichter Jova Jovanović Zmaj: „Bašagićeve zbirke pokazuju prijne svega umnogome identinost oblika, metra, ritma i strofe, lakoću izraza, poetske formulacije, jednostavnost pjesničkog govora, te sličnost kompozicije pjesama sa pjesmama iz Zmajevih zbirki, uz sličnost ili čak istovjetnost poetskog inventara koji je Zmaj razvio“ (Rizvić 1971, 15).

tochthone bosnisch-herzegowinische bzw. regionale-südslawische Elemente (hier: Mujo und Fata) für den einheimischen Leser. Doch die Verbindung funktionierte auch andersrum: In *Ja sam pjesnik* (Bašagić 1905, 33f.) formulierte er eine Einheit aus dem bosnischen Boden (Herceg-Bosna) mit orientalischen lyrischen Elementen (Lejla bzw. Layla):⁷

*Slava mojoj Herceg-zemlji,
Što me duhom blaži.
Slava mojoj miloj Lejli,
Što me okom draži.*

Während jedoch vor allem Bašagić' Liebeslyrik, so z.B. in *Istočno cvieće* (Östliche Blume, 1905, 109f.), Anlehnungen an die persischen Traditionen zeigte (vgl. Prohić 23), löste der Dichter die bestehenden Formalismen in den weiteren Gedichten durch Einflüsse aus den südslawischen Liedern, vor allem aus den *sevdalinke*⁸, auf. So finden sich bei Bašagić viele volkstümliche Formelemente, wie der Zehnzeiler (4+6) oder der symmetrische Achter (Prohić 24); immer wieder nennt er die *gusle* (ein Saiteninstrument, ähnlich der Laute) und die Herzegowina. Prohić vermutet, dass Vermischung von dem Dichter bewusst als „poetisches Bindeglied zwischen Tradition und Geschichte des Volkes“ eingesetzt wurde, um die breite Rezeption seiner Gedichte zu fördern (ebd.). Dies überzeugt insofern, als dass besonders die Sammlung *Misli i čuvstva* als ein lyrisches Lehrbuch, d.h. die Umsetzung von Bašagić' Bildungsauftrag, gesehen werden muss, als eine Verbindung seiner modernen ‚Gedanken‘ mit den religiösen und vor allem patriotischen ‚Gefühlen‘.

An dieser Stelle sollen exemplarisch einige weitere von Bašagić' lyrisch formulierten *misle* (Gedanken) in Hinblick auf die Modernisierungsthematik betrachtet werden, auch wenn sie zum Teil eher pro-

grammatisch, ohne – so scheint es – großen künstlerischen Anspruch verfasst worden sind. Doch gerade diese Trivialisierung (Martus, Scherer, Stockinger 15) kann als ein Merkmal des Modernisierungsdiskurses gesehen werden, als eine Instrumentalisierung der Literatur im Auftrag einer „höheren“ Aufgabe. Viele Gedichte von Bašagić handelten von der Vergangenheit, d.h. von Rittern und Schlachten, von Stolz und von der bosnisch-herzegowinischen geographischen und auch kulturell-mentalenen Position zwischen Osten und Westen (Rizvić 1971, 140f.). Diese sollten wohl vor allem einen Zweck erfüllen: „Durch das erhabene Beispiel der alten bosnisch-herzegowinischen Helden sollen die modernen Generationen zu neuen Taten und Leistungen angefeuert, in einer edlen idealistischen Weltanschauung gefestigt werden“ (Braun 65). Der Dichter selber bekräftigte diese These von Maximilian Braun in dem Vorwort von *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*:

Die Vergangenheit zeigt uns die alten Bosnier und Herzegowiner als ein energisches, fortschrittliches, zu Opfern für das allgemeine Wohl bereites Element, während uns die spätere Zeit dasselbe Element unter den gleichen klimatischen Bedingungen als eine verwahrloste und seelisch zurückgebliebene Volksmasse darstellt ... Warum leben wir denn bis auf den heutigen Tag in Uneinigkeit, warum können wir uns denn nicht mit den neuen Verhältnissen, die uns die Okkupation gebracht hat, abfinden, so wie unsere Vorfahren in einer weit schwierigeren Situation bald einen ihrem Charakter entsprechenden Entschluß gefaßt und sich innerlich vollkommen umgestellt (preporodili se) haben, und zwar in so kurzer Zeit? Das war bestimmt kein bloßer Zufall, sondern unerschrockene Klugheit und Nüchternheit, als Ergebnis einer behutsamen und vorsichtigen Haltung zwischen zwei Feuern (Bašagić 1908/09, 3; deutsche Übersetzung von Braun, 65).

9
 Zu dem ausgesprochen
 elitären Blick Safvet
 beg Bašagić' auf die
 bosnisch-herzegowi-
 nische Vergangenheit
 vgl. Džanko 149f.

Bašagić verfolgte hier eine pädagogische Taktik: Zuerst werden dem Leser die „großen Leute“ mit ihren „großen Taten“ (Braun 65) vorgeführt, „in erster Linie natürlich die zahlreichen Landessöhne, die im osmanischen Reich als Politiker, Feldherren und geistige Arbeiter eine Rolle gespielt haben (vor allem Sokolović, dann Smajil-aga und Dede-paša Čengić, u.a.)“ (ebd.). Anschließend werde dann „die Weltanschauung der Ahnen mit Begeisterung geschildert, gepriesen und zur Nachahmung empfohlen“ (ebd.). Ritterliche Eigenschaften wie Tapferkeit, Heimatliebe, Ehrlichkeit und Gerechtigkeit standen im Vordergrund, doch vor allem propagierten die Gedichte einen „unbeugsamen Stolz auf sich selber, seine Ahnen, sein Land und seine Waffentüchtigkeit“ (ebd. 65f.). Auf diese Weise wurde die Rolle des Adels in der Vergangenheit aufgewertet – eines der Hauptanliegen des Historikers Bašagić, der selber aus dem Adel stammte⁹ –, gleichzeitig ergebe sich hieraus jedoch eine Forderung, die der Dichter in *Čestitka k promociji* (Glückwunsch zur Beförderung, 1905, 49f.) formulierte:

*Čestitam ti beše i viteže!
 Časno slavlje današnjega dana;
 Starina te uz sudbinu veže Herceg-Bosne ponosnih Ajana.
 Kad bi Bog do i sreća nam dala,
 Da se bezi ugledaju u te, moj doktore,
 ova zemlja nala
 Brzo slavi krčala bi pute!
 Božje vjera! Kad bi zamjenili Sablju s perom,
 Mejdan s učilistem,
 Mi bi opet velikani bili
 I vladali – svojijem ognjištem.*

Die Jugend der Gegenwart habe diese edle Aufgabe weiterzuführen. Mit ihren „modernen Waffen“ (d.h. Feder und Buch – statt Schwert und Schlachtfeld) müsse sie weiter Richtung Fortschritt streben (Braun 65f.).

Noch deutlicher wird der Autor in *Prosvlov* (Vorwort, 1905, 11f.), das Bašagić anlässlich einer Veranstaltung in Sarajevo im Jahr 1905 verfasste – und dort vortrug. Er mahnte die gesellschaftlichen Veränderungen an, denen die nächste Generation nun selbstbewusst entgegen treten müsse:

...

*Gospodo moja ne uzмите zlo!
Ako naša smjelost što vas iznenadi –
Mi smo početnici, – mi smo jako mladi.
Vjerujte mi, da je dovela nas amo
Plemenita miso, da led probijamo.
Ako nijesmo kader, ko što drugi mogu.
Molim, nemojte nam zamjeriti sada,
Jer zabava ova plod je teške borbe,
Koju danas vodi – puna svjetlih nada –
Puna viših težnja – jedna četa mlada –
S klikom protivnika, koja sve obara,
Što napredna mladost u zanosu stvara.
S oružjem su naši stari baratali
I lovor vience na mejdanu brali;
Mienja se vrieme, a s vremenom ljudi,
S ljudima potrebe, a s potrebam ćudi,
Eto tako – sve se sa vremenom mienja:
Običaji, težnje, zabave mišljenja*

*Pojedinica kao i ciele mase
Naroda, ako se svojski brine za se.*

*Ko god plete kotac, ko što mu je pleo
Djed i otac, taj se s vremenom zameo
U silnoj oluji kulture i znanja,
Osto je baz svega: bez časti i imanja, –
Osto je natražnjak, da sam sebe tješi,
Da s' i dalje o se i o svoje griješi.*

*Vremena su taka, da traže junaka,
S modernim oružjem, da nas od zla brane,
Da napretku krče staze i bogaze,
Uklanjanje s puta naše Ahrimane.
Da s ćursa o znanju i poštenju vaze,
A s bine da primjer veleduša daju
I narodu svome prošlost predstavljaju
S uvjerenjem, da će do svijesti doći
Pa danas-il sutra svjetla čela poći –
Prosvjetom slobodi, kud ga mladost vodi.
... (Hervorhebungen im Original).*

Bašagić griff hier verschiedene Aspekte der islamischen Modernisierungsbewegung auf: Dass die Zeiten sich geändert hätten und mit ihnen die Bedürfnisse war ein häufig angewandtes Argument für die geforderte Neuauslegung des Korans seitens der islamischen Reformer; gleichzeitig war es das Hauptargument für die Neugestaltung der Schulsysteme in den einzelnen Ländern. Bašagić unterstützte er hier noch zusätzlich mit dem volkstümlichen Sprichwort „Wer den Korb

flicht wie sein Vater und Großvater“. Die Überlieferung des traditionellen Wissens reiche in diesen neuen Zeiten mit den sich geänderten Anforderungen nicht mehr. Bašagić’ Kritik, dass derjenige, der alleine die Tradition weiterlebe, nun „untergehe“, beinhaltet gleichermaßen eine Kritik am Einzelnen, der mehr Verantwortung und Eigeninitiative zeigen müsse; aber auch am gesamten islamischen Kulturraum, der im Vergleich zum Westen „untergegangen“ sei – und nun ohne alles dastehe: ohne Ehre, ohne Besitz, ohne Fortschritt. Doch anstatt die Realität zu akzeptieren, täusche sich die *umma* und „versündige“ sich durch ihr Nichtstun am Volk und am Glauben gleichermaßen. Nur „Bildung und Aufklärung“ würde die Jugend hingegen zur Freiheit führen – schloss Bašagić sein Plädoyer ab.

In *Voltaireu* (An Voltaire zu seinem 200. Geburtstag, 1905, 73f.) lobte der Dichter den „reinen, erleuchteten Verstand“ des Philosophen, wie sehr er an seine Sache, nämlich an die Religion- und Gedankenfreiheit, glaube und gegen jeden religiösen Fanatismus kämpfe. Gerade diese Art der Lyrik versuchte „spezifische Orientierungsmuster“ (Martus, Scherer, Stockinger 18) für die Reorganisation der Gesellschaft anzubieten. Ihr Beitrag zur Modernisierung stand dabei immer, wie eingangs erwähnt, in einem spannungsvollen Verhältnis zur Tradition. Doch Safvet beg Bašagić’ Gedichte waren vor allen Dingen das Ergebnis einer „gelehrten Tätigkeit“ (Grimm 206), die nur vor dem Hintergrund des damaligen Bildungsanspruches verstanden werden kann. Anders als Musa Cazim Ćatić – wie im Anschluss zu sehen sein wird – erhob Bašagić weitgehend keinen „Anspruch auf innovatorische Originalität“ (ebd.), im Gegenteil: die Traditionsverbundenheit, die Rezeption der orientalischen und westeuropäischen Vorbilder bis hin zur Imitation, kombiniert mit tiefen Einblicken in die Moderne, muss als Ausdruck seiner Gelehrtheit gewertet werden. Poesie kann vor dem Hintergrund

der Wandlung des Dichters vom „Naturbeobachter, zum Erforscher und Vermittler der Naturerscheinungen, und zum Philosophen, der einem wißbegierigen Laien die Gesetzmäßigkeiten der Welt erklärt“ (ebd. 209) als eine Verbindung von rhetorischem Handwerk, wissenschaftlicher Kenntnis und persönlicher Erfahrung gesehen werden – die den Dichter abermals als „Lehrer des Volkes“ dastehen lässt (ebd.). Der abwertende Blick, mit dem die literaturwissenschaftliche Forschung auf den größten Teil dieser bosnischen Lehrgedichte schaut – ihnen fehle Tiefe, sie seien lediglich Vorläufer einer wirklich „modernen Lyrik“ wie der von Ćatić – ist vor dem historischen Hintergrund, vor dem die sie erst ihre Wirkung entfalten, nicht angemessen. Dichtung hatte im Modernisierungsprozess eine Funktion bekommen, sollte mehr als „nur“ Vergnügen und Zeitvertreib sein: „Die Institutionalisierung der Dichtung als entscheidende Kraft im Gesamtprozeß der Perfektionierung der Menschheit, die sich in der kritischen Poetik vollzieht“, zeigte sich anfangs vor allem im „prodesse“, nicht im „delectare“ (vgl. Siegrist 12).

MUSA ĆAZIM ĆATIĆ' KUNST

Musa Ćazim Ćatić (1878–1915), acht Jahre jünger als Safvet beg Bašagić, war der Sohn eines kleinen Ladenbesitzers, der starb, als Ćatić vierzehn war. Nach einer Lehre zum Friseur zog Ćatić mit zwanzig nach Istanbul, um der Einberufung ins Heer zu entkommen. Über Belgrad kehrte er zwei Jahre später wieder nach Bosnien zurück und veröffentlichte seine ersten Gedichte in der Literaturzeitung *Bosanska vila*. Nach einem weiteren Aufenthalt in Istanbul besuchte er bis 1908 die *šerijatska sudačka škola* in Sarajevo, um sich zum *kadi* ausbilden zu lassen. Zu dieser Zeit fing er jedoch an zu trinken – ein anschließend begonnenes Jura-Stu-

dium in Zagreb schloss er nicht ab. Doch er lernte hier die kroatische literarische Moderne um Antun Gustav Matoš (1873–1914) kennen, die seine Lyrik stark beeinflussen sollte. Sein lyrisches Werk umfasst eine zu Lebzeiten (1914) erschienene Gedichtsammlung – *Pjesme. Od godine 1900 do 1908* (*Gedichte. Aus dem Jahre 1900 bis 1908*) – sowie zahlreiche Einzelveröffentlichungen und Nachdichtungen moderner türkischer Poesie in verschiedenen Literaturzeitschriften.

Musa Ćazim Ćatić griff Safvet beg Bašagić' aufklärerischen Ansatz auf – führte ihn jedoch, mit größerem lyrischen Interesse ausgestattet als der Wissenschaftler Bašagić, weiter. Enver Kazaz unterteilt Ćatić' Schaffen dafür in drei Phasen: Erstens in eine romantische mit *sevda-linke*-Einschlägen (*Ašiklije*, bis ca. 1906), zweitens in eine romantisch-modernistische (bis 1908) und drittens in eine modernistisch-impressionistisch-symbolistische Phase (bis 1914) (Kazaz 1997). Obwohl auch Ćatić bei seinen Studien in Istanbul mit dem Schrifttum der Jung-Osmanen in Kontakt gekommen war, u.a. mit Namık Kemal, Ali Suavi und Zija Paşa (Mantovani 48), war er doch vor allem ein „vjerni rob ljepote“ (dt. treuer Sklave der Schönheit), wie er in dem gleichnamigen Gedicht formulierte (*Ja sam vjerni rob ljepote*; Ćatić 119). Dies, in Verbindung mit seinem *bohèmen* Lebensstil, trat immer wieder in Konflikt mit dem Streben nach einem vorbildlichen islamischen Verhalten – ein Dilemma, das Ćatić' Leben und Schaffen bis zu seinem frühen Tod durch Tuberkulose beeinflusste.

In seinen jungen Jahren verfasste er hauptsächlich persisch inspirierte Lieder über die Liebe, das Leiden und den Tod. Hier lässt sich die enge Verwurzelung des Dichters mit den orientalischen lyrischen Traditionen besonders gut beobachten. Die „körperlich-erotische Grundstimmung, die Sehnsucht des *Sevdah*“ (Braun 133) bildeten die Grundlage seiner Dichtung. Gleichzeitig waren diese Gedichte innerhalb

eines festgelegten formellen Rahmens verfasst, wie es die persische Dichtkunst vorgab. In dem Zyklus *Ašiklija*, der Liebeslyrik, griff Ćatić bewusst auf orientalische Motive zurück, u.a. bezog auch er sich immer wieder auf *Lejla* (z.B. in einem Gedicht von 1903 mit dem Titel *Ašiklije*: „O Lejlo moja, o edensko cvijeće“, 21f.). Gleichzeitig war der Großteil seiner Gedichte nicht mehr in einer arabischen Versform verfasst (außer beispielsweise seine *Ghaselen*). Ćatić spielte demnach bewusst mit den orientalischen Motiven – jedoch veränderte, „modernisierte“ er sie nach seinem eigenen Geschmack (Mantovani 58f.). In *Smrt* (Tod, Ćatić 168), dem der *hadith* „Ejne tek’jun, judrik’jel-mevt“ (dt.: Wo du auch bist, ergreift dich der Tod, Mantovani 91) voran gestellt ist, schilderte der Dichter, wie sich ihm nachts ein Gespenst als der Tod offenbarte. Eher untypisch für seine späten Gedichte, verwendete Ćatić hier viele Turzismen bzw. persische Lehnwörter (u.a. *beşik* (türkisch: Wiege) und *panđza* (persisch: Krallen, Faust)). Er beschrieb das Gespenst jedoch als „strašnu sfingu“ (schreckliche Sphinx), die ihn „od kristala oči“ (aus kristallinen Augen) anblickt – das erste, die Sphinx, ein vorislamisches Element. Das Kristall schreibt Mantovani zwar auch dem europäischen Vokabular zu (92), Annemarie Schimmel bezeichnet „Mineralien und Kristalle“ jedoch als ein Symbol der „harmonischen Bildwahl“ und des „statischen“ Charakters der persischen Lyrik, die etwas „Edelsteinhaftes“ an sich hätte und in der „jeder Vers [...] in sich vollendet sein (solle), wie ein Juwel (Schimmel 1). Doch auch typische südslawische Elemente wie die *gusla* (Laute) und die *vila* (Fee) finden sich in Ćatić’ Lyrik, ohne die einzelnen Elemente voneinander abzugrenzen: In dem Zyklus *Uspomene* (Erinnerung, Ćatić 66f.) beschrieb er die Fee in volkstümlicher Tradition als seine „Muse“, doch er betitelte das Gedicht mit einem Zitat von Imru’u l’qaysu, einem vor-islamischen,

arabischen Dichter: „Haltet an, laßt uns weinen über die Erinnerung an einen geliebten (Menschen)“ (Mantovani 69).

10
Vgl. hierzu auch
Rizvić 1973.

Darüber hinaus verfasste Ćatić jedoch auch zahlreiche patriotische Gedichte wie u.a. *Bosna žubori* (Die Bosna rauscht, 54), in denen sich Anlehnungen ans südslawische Volkslied sowohl in der Metrik als auch in seiner Sprache und den verwendeten Metaphern finden lassen.¹⁰ Anders als bei Bašagić waren diese Gedichte jedoch keine aufklärerischen Lehrstücke über die Vergangenheit Bosniens und der Herzegowina. Ćatić verfolgte eine eher der Romantik entsprungene Herangehensweise, in der die Heimat beispielsweise eine Allegorie für die Liebe bildete (Mantovani 55) und die Gefühlwelt seines lyrischen Ichs im Vordergrund stand. Landschaftsbeschreibungen dienten meistens als Spiegel eines inneren Gemütszustandes, wobei der Dichter seine Empfindungen jedoch zum größten Teil so stark generalisierte, dass sie eine Allgemeingültigkeit aufwiesen und zur Identifizierung einluden (ebd.). In dem Gedicht *Domovini na rastanku* (Dem Vaterland zum Abschied, 10) formulierte Ćatić beispielsweise einen an den Boden gebundenen Heimatbegriff:

*Na planina visokijeh grudi
Mehki zračak žarkog sunca sjeda,
A vlak mamn u daljine juri
I oku se sagledati ne da.*

*Ja kroz prozor suznim okom gledam
Tvoje gore, plavo nebo tvoje;
Ti mi tiho gubiš se iz oka,
A u duši boli mi se roje.*

*Oj da li će tvome tužnom sinu
 U tudjini tako l'jepo biti?
 Da li će mu pod tudjijem nebom
 Mlade duše bujne pjesme viti?
 [...]*

Der Schmerz über die Trennung von seiner bosnisch-herzegowinischen Heimat klingt dabei jedoch poetisch, persönlich und nostalgisch und erhob keinen „Anspruch auf patriotische Beeinflussung“ (Kovačević 96). So erscheint die Heimat in Ćatić' Gedichten als ein „allgemeiner, ethnischer und patriotischer Begriff, also ohne die geschichtliche und toponymische Bestimmtheit, die für Bašagić charakteristisch ist“ (97). Ćatić' Liebe zur Heimat war hingegen vor allem ästhetisch gefärbt, wie es besonders gut in *Herceg-Bosni* (An Herzeg-Bosnien, 56) sichtbar wurde. Überschieden mit dem Motto „Tko ne ljubi domovinu, što ima drugo da ljubi?“, drückte das Gedicht keine bosnisch-herzegowinische Volkszugehörigkeit aus, sondern ein mystisches Heimatgefühl:

*Herceg-Bosno, majko moja mila,
 Sliko raja, slavo srca mog!
 Ponizno se moja klanja vila
 Pred podnožnjem veličanstva Tvog.*

*I u žaru beskrajne ljubavi
 Pjesmom svaki cjeliva ti kraj,
 Tvome polju, kršu i dubravi
 Nuđajući topli zagrljaj.*

O, Tvoje je ponosito stijenje:
 U njemu se živi krije plam,
 Ono naše sveto je znamenje,
 Ono naše ljubavi je hram!

Na njemu nam slavna prošlost sniva:
 Čilik puške i handžara zvek;
 Al vilinsko još se kolo vije
 Uz narodne naše pjesme jek.

S tvoje grude svaka mila travka
 Priča Tvoga veličanstva sjaj:
 Krvlju svojih junačkih sinova
 Ti si svaki natopila kraj.

Sveta mi je povjesnica Tvoja,
 Ko i Tvoga plavog neba krug; –
 O ljubim Te, domovino moja,
 Ljubim Tvoju livadu i lug!

Ljubi mi te svaki kucaj srca
 I duše mi svaki topli dah –
 I pod hladnim ljubit će Te grobom
 Moj mrtvački pepeo i prah!

Zwar griff auch Ćatić historische Motive wie die osmanische Herrschaft und die „stolze“ Vergangenheit Bosnien-Herzegowinas mit seinem Rittertum und Heldenmut auf; doch die Heimatbeschreibungen waren

immer vor allem von einem Gefühl geprägt, von einer romantischen Sehnsucht, verbunden mit Furcht vor der Zukunft (vgl. Kovačević 100).

Auch wenn er seiner persönlichen Zukunft eher ungewiss entgegen blickte; die Zukunft des bosnisch-muslimischen Volkes sah auch Ćatić in der Hinwendung zum Fortschritt und zur Wissenschaft. In *Gajret* (12), mit dem Motto „Ako treba d'jedovskog' gajreta u putu rodoljublja onda je i unučad potreba, do naobrazbe i nauke podići“ überschieden, setzte der Dichter die Idee von „Aufklärung und Freiheit“ (Kovačević 99) lyrisch um.

I

*Budi se, budi moj rodi mili,
Raskini okov namrnog' sank!
Već rujna zora na nebu Tvome,
Nav'ješća osvit l'jepšega danka.*

*S' poštenog' Tvoga ponosnog' čela,
Islamski stari nek' ponos sine,
Nek' crna tmina nemare kletog'
S' mrežama svojim u ponor gine!*

*Ah! Dosta b'ješe nemara toga,
Što to je ledom sapin'jo grudi –
Sada je vrijeme gajreta, rada:
Narodna sreća gajreta žudi!*

II

*Budi se, budi moj rode časni,
Evo ti sreće, evo ti slavlja!
S Trebević – gore svoj Herceg-Bosni,
Ko novo sunce „Gajret“ se javlja.*

*Islamska ljubav Muslime spaja
I u krug jedan bratski ih skuplja;
Islamska sveta vjera, u njihovim
Srcima žeže, žar rodoljublja;*

*Da Tebi ljepšu budućnost stvore,
Mladeži Tvojoj da gajret čine –
S' poštenog' Tvoga čela, o rode,
Islamski stari da ponos sine!*

III

*Budi se, budi o rode dragi!
Islam te časni u gajret više –
S' gajretom pustoš u vrt se stvara,
Pa gdje je trnje, tu sv'jeće niče.*

*Naši su stari gajreti bili,
Junaci dični, ko silni lavi;
Kroz c'jeli sv'jet su s'mačevim' oštrim
Krčili stazu k' napretku, slavi.*

Mači su davno u kore pali,
 Sad' mjesto njih pera su la'ka:
 Trebamo perom dokazat', da smo
 Unuci vjerni onih junaka!

IV

Budi se, budi, moj rode sjajni!
 Sjećaj se davnih onijeh dana,
 Kad' Bagdad s'jaše k'o jasna luča,
 Kordova, kao zvjezda sjajna.

Ta svetla prošlost Arabskog' roda
 Pred okom Tvojim nek' uv'jek stoji;
 Po n'jenu sjajnom uzoru radi
 I po njoj sebi budućnost kroji!

U toj ćeš sretnoj prošlosti zriti:
 Kultura, gdje se s' Islamom grli –
 Oj za to o bok s' narodnim' drugim
 Moj rode mili – k' napredka hrli!

V

Budi se rode! za mladež svoju
 Ulaži gajret duševni, stvarni:
 Jer Tvoja nada, budućnost leži
 U sr'cu Tvojih mladića harnih'.

*Kakav je narod – zao ili dobar –
 Po njegovoj se mladeži sudi –
 Za to, da mladež harna nam bude:
 «Gajretu» dajte gajreta ljudi!*

*Za svakim braćo napretkom, znanjem,
 Nek' su nam srca prepuna plama;
 S tim ćemo samo dokazat moći,
 Da smo svjesni svoga Islama!*

Dieses im Vergleich zu Ćatić' anderen Werken ungewöhnlich programmatische Gedicht griff die bereits bekannten Schlagwörter der Modernisierungsbewegung im gleichen Stil wie Safvet Bašagić *Prosvlov* (1905, 11f.) auf. Das „Aufwachen“ aus dem „Schlummer“, bzw. hier: „Träumchen“, in dem sich das bosnisch-herzegowinische Volk, besonders die muslimischen Gemeinschaft befand, zieht sich wie ein roter Faden durch den Aufbau des Gedichtes. Die ehemals stolze *umma*, die „strahlte wie eine Fackel“ während der Blütezeit Bagdads und Cordobas, habe sich durch „Nachlässigkeit“ in die heutige Situation gebracht und schränke sich dadurch selber ein. Doch nun, „wie eine neue Sonne“, erscheine *Gajret* am Horizont, die Stiftung, die muslimischen Schülern und Studenten Stipendien für ihre weitere Ausbildung verlieh. *Gajret*, das im Bosnischen zumeist als „pomoć“ (Hilfe) bezeichnet wird, bedeutet wörtlich aus dem Türkischen (*gayret*) übersetzt Mühe, Anstrengung oder auch Fleiß: Die Jugend, die sich nach Fortschritt sehne, habe es nun in der Hand, mit Fleiß die „Ödnis in einen Garten“, das „Gestrüpp in Blumen“ zu verwandeln und eine neue islamische Kultur zu erschaffen. Doch anders als ihre Großväter, war ihre Waffe, ihr Werkzeug, nun die Feder: „Trebamo perom dokazat', da smo unuci vjerni onih

junaka!“ In dem 1913 anlässlich der Eröffnung eines Waisenhauses für muslimische Kinder verfassten Gedicht *Islamsko sirotište* (Islamisches Waisenhaus, Ćatić 171), griff der Dichter die Motive erneut auf, besonders die „heiße Flamme“, das glühend „aus der Asche erwachsen“ und auch die Felder-Metapher:

*Kakve li liepe i radosne viesti,
Islamski genij sad nam evo javlja:
Došao dan je velikoga slavlja,
Kad žarki plamen narodne nam sviesti
Iz pepela se živ i snažan budi,
Da kaže svietu, e smo i mi ljudi.*

*Jest, mi smo ljudi, mi imamo volje,
Da ozareni njegovijem sjajem,
A zagrljeni bratskim zagrljajem,
Obrađujemo naše pusto polje,
Gdje raste korov, havdika i trnje,
Od umiranja gorčije i crnje.*

*Ta mi imamo, štono drugi nema:
Njive i šume, vakufe i kmete –
S tog usporedo s narodima svjema
Možemo stupat napram svoje mete
I podizat budućnost nam roda:
U kulturnom je napretku sloboda.
[...]*

I biće oni pravi muslimani,
 I biće naša oni moć i snaga,
 Sve plemeniti ljudi i valjani,
 Čuvari vjere i rodnoga praga,
 Što dom i Islam branit će znati
 I na žrtvenik vas im život dati.
 [...]

Neben diesen thematischen Arbeiten, die alle aus einem bestimmten Anlass geschrieben wurden – möglicherweise auch Auftragsarbeiten waren – gelang es Ćatić jedoch wie keinem anderen zeitgenössischen bosnisch-muslimischen Dichter, seine Lehren mit einem künstlerischen Anspruch zu verbinden. In *Lejlei-kader* (osmanisch: *leyle-i kader*, die „Nacht der Bestimmung“, 43f.) schilderte Ćatić die Nacht, in der sich Allah dem Propheten Mohammed offenbarte.

[...]

Na hiljade vjernih muslimana
 Na sedždu Mu skromno zemlji pada,
 Na hiljade pobožnijeh duša
 Njegovu se blagoslovu nada,

 Na hiljade u zanosu čeka,
 Da nebeska otvore se vrata:
 Ruhi-ekbar s Božjim melečima
 Da zasine ovog svetog sata!
 [...] (ebd., 44).

Der Dichter rückbesinnt sich hier auf die Anfangszeit des Islam als eine Religion der Schrift und des Wissens, auf jene Zeit, „kad' Bagdad s'jaše k'o jasna luča, Kordova, kao zvjezda sjajna“ (Gajret, 1903, 12). Doch Ćatić näherte sich dem Thema im Einklang mit seinem lyrischen Interesse über die Auseinandersetzung mit dem Koran als Buch, als schriftliche Überlieferung des Wortes Gottes. Im Gegensatz zum Christentum offenbarte sich Allah im Islam nicht in der Gestalt – im Fleisch – seines Sohnes, sondern in Form von Sprache – niedergeschrieben von seinem „Prophe- ten“, welcher, der Überlieferung zu Folge, weder lesen noch schreiben konnte. Gerade dieser Umstand, dass Mohammed kein Gelehrter war, sondern das Wort Gottes unmittelbar in die schriftliche Form übertrug, nährt bis heute das islamische Dogma des *Iğāz* (bzw. *idschaz al-quran*, arabisch: Unnachahmlichkeit), die unvergleichbare und unerreichbare „Schönheit des Korans“ (Mantovani 99f.), die sowohl Stil, als auch Inhalt und Form betrifft. Diesen Gedanken führte Ćatić weiter in *Muhamed* (Mohammed, 125) aus der Reihe *Religiozni soneti* (Religiöse Sonette, insgesamt elf Gedichte, 122f.). Hier widmete Ćatić jedes Sonett einer anderen bedeutenden Persönlichkeit (neben Mohammed und Omar auch Ibrahim, Moses und Jesus), zentralen Orten (so z.B. der Mekka-Quelle *Zamzam*) oder Ereignissen (u.a. der *Hiğra*), die eine besondere Bedeutung für den Islam haben (Mantovani 99) – in jener Form, von der sich die Westeuropäer während der Aufklärung abgewandt hatten, da sie sich eingeeengt und durch das enge Korsett in ihrer schriftstellerischen Freiheit beschränkt fühlten. Das über Mohammed beginnt wie folgt:

*Sirotan biaše on skroman i tih,
Al Bog mu svoju udahnuo mišo:
Kalemon tajnim u um mu upiso
Sveznanja svoga jedan velij stih.*

*Mudra mu knjiga bila svaka riječ,
 A svako slovo simbol svih ljepota –
 Šeri'at pun mu mladosti, života
 I mladost će mu do vijeka teć.
 [...]*

Ćatić setzte hier den Inhalt der Sure 96 („Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, den Menschen aus einem Blutklumpen erschaffen hat! Trag vor! Dein Herr ist edelmutig wie niemand auf der Welt, [er] der den Gebrauch des Schreibrohres gelehrt hat, den Menschen gelehrt hat, was er [zuvor] nicht wußte“) lyrisch um. Die Nähe der islamischen Religion zur Sprache und besonders auch zur Schrift, wie sie hier im Ursprung der Religion verwurzelt ist, war eines der eindrücklichsten und wirkungsvollsten Argumente der islamischen Modernisierer: Indem sie anhand des Korans zeigen konnten, dass der Islam aus der Schrift heraus entstanden war – und durch Allahs Fügung ein ehemals Ungelehrter zum Schriftkundigen und Boten Gottes Wort wurde – entkräfteten sie die häufig geäußerten Vorwürfe, dass die Muslime durch das Studium von (wissenschaftlichen) Schriften „fremde“ Einflüsse übernehmen und den Islam verwässern und schwächen würden. Denn Gott selber forderte seine Anhänger auf, das zu lernen, was sie vorher nicht wussten. Das Gedicht *Kuran* (Koran, 127) ist dementsprechend auch weniger eine Lobpreisung des Inhaltes, sondern der Form und der Poesie der Schrift:

[...]

S kojih med je tvojih rieči tek'o

O vječno slovo, Bog je tebe reko,

Da budeš luča vasionog svieta!

Abgerundet wurde dieser Zyklus durch das 1905 zur Eröffnung der islamischen Druckerei veröffentlichte, gleichnamige Gedicht *Islamska štamparija* (Die islamische Druckerei). In diesem beschrieb Ćatić, dass die „blutige Zeit des wütenden Kampfes“ nun vorbei sei und die „neuen Gedanken und neuen Grundsätze“ endlich im Land angekommen seien. Ćatić bezeichnete diese Zeit als „zoru mira, prosvjete i znanja“ und im „Laufe des großen Sommers“ des 20. Jahrhunderts werde dieses Werk abgeschlossen. Hierfür erscheine ihm am Himmel „etwas Helles wie die frühe Sonne“ und „verzaubere“ sein Herz: die islamische Druckerei, das „Werk glücklicher Tage“.

„Štamparija!“ oj koraka divna
 U napredak, moj premili rode!
 Koliko li za Te tečevina,
 Krasan simbol prosvjete – slobode!
 „Štamparija“ – Tvoj je novi dokaz,
 Da si udo kulturnoga sv’jeta.
 Oko nje su u kolo se svili
 Tvoji sinci – čelik rodoljubi
 Njoj se skladno njima se gubi,
 Ah, to svijetlo u Tvojim povjesti
 Njino ime zlatom će izvesti! –

So findet sich die Umsetzung des „*prodesse et delectare*“-Konzeptes auch in Ćatić Lyrik. Es ging dem Dichter hier jedoch in erster Linie um die Erweckung eines „ästhetischen Empfindens“ bei seinen bosnischen Mitbürgern, nicht so sehr um die didaktische Vermittlung des Korans oder der bosnisch-herzegowinischen Geschichte. Denn selbst in seiner religiösen Dichtung spielten „theoretische Betrachtungen ... eine eher

geringe Rolle“ (Braun 141). Dagegen versuchte er „von der äußeren Erscheinung her an das Wesen des Glaubenserlebnisses heranzukommen“ (ebd.). Davon zeugte auch Ćatić’ Versuch eine „reine“ bosnische lyrische Sprache zu entwickeln (vgl. Mantovani 49). In diesem Sinne lehnte der Dichter trotz seiner Ergebenheit für das Schöne und Künstlerische das Prinzip des *l’art pour l’art* der orientalischen Dichtung klar ab (ebd. 47), ein Paradoxon, das sich ebenso durch sein Leben zog wie der Zwiespalt zwischen den islamischen Traditionen auf der einen Seite und dem modernen Künstlertum auf der anderen (vgl. Mantovani 48). Vielleicht ist dies derjenige Aspekt seines Schaffens, in dem die Auswirkungen des Modernisierungsdiskurses am deutlichsten hervortreten. Denn der Islam bildete für Ćatić zwar die Grundlage der Moral – auch wenn er sie zumeist nicht erfüllen konnte. Darüber hinaus stellte er jedoch vor allem eine Quelle der Inspiration, ein künstlerisches Ideal, dar, das sich durch die Liebe zur Sprache auszeichnete und ihm den Rückzug in die mystische Religion ermöglichte – möglicherweise fiel ihm auch gerade deswegen die Entwicklung von der klassischen persischen und arabischen Dichtung hin zur *décadence* bzw. dem Symbolismus so leicht. Gerade in seiner religiösen Lyrik sind die Übergänge oft kaum zu unterscheiden: „Ist Ćatićs Sufi-Lyrik religiöse Lyrik oder ist sie Lyrik im Sinne des reinen Gefühlsausdrucks?“ (Mantovani 54). Doch vielleicht muss gerade am Beispiel von Ćatić diese Unterscheidung gar nicht getroffen werden. Tatsache ist, dass das Beispiel Ćatić zeigt, „daß die Wirksamkeit dieser neuen psychologischen Kräfte die alten Stimmungen und Methoden nicht unbedingt auszuschalten braucht“ (Braun, 147). Tatsächlich gelang es den beiden Dichtern Safvet beg Bašagić und Musa Ćazim Ćatić, Tradition und Moderne – zumindest eine Weile lang – miteinander zu verbinden. ♡

Literatur

- ALT, PETER-ANDRÉ (2001): *Aufklärung*. Stuttgart.
- BAŠAGIĆ, SAFVET BEG (1894): *Trofanda iz hercegovačke dubrave*. Zagreb.
- BAŠAGIĆ, SAFVET BEG (1905): *Misli i čuvstva*. Sarajevo.
- BAŠAGIĆ, SAFVET BEG (1912): *Bosniaken und Hercegovcen auf dem Gebiete der orientalischen Literatur*. Wien.
- BAŠAGIĆ, SAFVET BEG (1931): *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u turskoj carevini*. Sarajevo.
- BERGHAHN, KLAUS L. (1984): Das schwierige Geschäft der Aufklärung. Zur Bedeutung der Zeitschriften im literarischen Leben des 18. Jahrhunderts. *Aufklärung. Ein literarisches Studienbuch*. Hans-Friedrich Wessels (Hrsg.). Königstein, 32–65.
- BRAUN, MAXIMILIAN (1934): *Die Anfänge der Europäisierung im Kunstschrifttum der moslimischen Slaven in Bosnien und Herzegowina*. Leipzig.
- ĆATIĆ, MUSA ĆAZIM (1968): *Sabrana djela*. Tešanj.
- DURAKOVIĆ, ENES (Hrsg.) (1998): *Bošnjačka književnost u književnoj kritici*. Band 3 und 4. Sarajevo.
- DŽANKO, MUHIDIN (2006): *Safvet-beg Bašagić*. Sarajevo.
- GAZIĆ, LEJLA (2010): *Naučno i stručno djelo Dr. Safvet-bega Bašagića*. Sarajevo.
- GELEZ, PHILIPPE (2010): *Safvet-Beg Bašagić (1870–1934) – Aux racines intellectuelles de la pensée nationale chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine*. Paris.
- GRIMM, GUNTER E. (1984): Erfahrung, Deutung und Darstellung der Natur in der Lyrik. *Aufklärung. Ein literarisches Studienbuch*. Hans-Friedrich Wessels (Hrsg.). Königstein, 206–244.

- HADŽIOSMANOVIĆ, LAMIJA; Emina Memija (2001): *Bosnian Literature in Oriental Languages. Bosnien-Herzegovina: interkultureller Synkretismus*. Nirman Moranjak-Bamburać (Hrsg.). Wien et al., 221–238.
- HAJ, SAMIRA (2009): *Reconfiguring Islamic Tradition. Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford.
- HUFF, TOBY E. (1993): *The Rise of Early Modern Science. Islam, China, and the West*. Cambridge.
- JAKIŠA, MIRANDA (2009): *Bosnientexte. Ivo Andrić, Meša Selimović, Dževad Karahasan*. Frankfurt (Main).
- KARČIĆ, FIKRET (1999): *The Bosniaks and the challenges of modernity. Late Ottoman and Hapsburg times*. Sarajevo.
- KAZAZ, ENVER (1997): *Musa Ćazim Ćatić – književno naslijeđe i duh moderne*. Tešanj.
- KEMURA, IBRAHIM (1986): *Uloga Gajreta u društvenom životu muslimana*. Novi Sad.
- KOVAČEVIĆ, ANTO (1980): *Muza Ćazim Ćatić und seine Zeit*. Wien.
- KURZMAN, CHARLES (2002): *Modernist Islam. 1840–1940. A Sourcebook*. Oxford.
- LAUER, GERHARD (2005): *Lyrik im Verein. Zur Mediengeschichte der Lyrik des 19. Jahrhunderts als Massenkunst*. Bern et al.
- MANTOVANI, ROBERTO (1998): *Musa Ćazim Ćatić. Ein islamischer Autor der Literatur des Fin de siècle in Bosnien*. Frankfurt (Main).
- MARTUS, STEFFEN; SCHERER, STEFAN; STOCKINGER, CLAUDIA (2005): *Lyrik im 19. Jahrhundert. Perspektiven der Forschung*. Bern et al.
- MORANJAK-BAMBURAĆ, NIRMAN (Hrsg.) (2001): *Bosnien-Herzegovina: interkultureller Synkretismus*. Wien et al.

- PROHIĆ, OZREN (2005): *Izabrana djela. Safvet-beg Bašagić, Musa Ćazim Ćatić*. Zagreb.
- RIZVIĆ, MUHSIN (1971): *Behar*. Sarajevo.
- RIZVIĆ, MUHSIN (1973): *Književno stvaranje muslimanskih pisaca u Bosni i Hercegovini u doba austrougarske vladavine*. Sarajevo.
- SARIĆ, SAFET (2005): *Osman-Aziz*. Mostar.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE (1984): *Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen Poesie*. Wiesbaden.
- SIEGRIST, CHRISTOPH (1974): *Das Lehrgedicht der Aufklärung*. Stuttgart.
- TODOROVA, MARIJA NIKOLAEVA (2009): *Imagining the Balkans*. Oxford et al.

Summary

After the treaty of Berlin (1878), when the Ottoman Empire was replaced by the Habsburg monarchy to rule over Bosnia-Herzegovina, a small group of Muslim intellectuals called *napredni Muslimani* (progressive Muslims; Kemura 1986) publically discussed in numerous newspaper articles, religious tracts, essays, novels and poems the changes taking place.

After graduating from a dual education system (Islamic *madrasas* and public *Gymnasien*), the *napredni Muslimani* required to overcome the existing dichotomies like modern vs. traditional or civilization vs. savageness (see Haj 2009, 2) – in which the West always embodied the „progress“ and the Orient the mystical past. Instead, just like the reformers in other parts of the Islamic world, they wanted to modernise the Islamic community in Bosnia-Herzegovina. Within this discourse the literature experienced a renaissance. Especially the poem freed itself from oriental traditions and was embedded into the discourse of modernisation: poets were now experimenting with Western European poetic forms such as the sonnet, the ode and the anthem, and combined these forms with a modern, simplified literary language and South Slavic folk traditions.

Two poets came here to the fore: Safvet beg Bašagić and Musa Ćazim Ćatić created like no other contemporary Bosnian artist poetry that connected the „East“ and the „West“. However, both poets chose completely different approaches: Safvet beg Bašagić, an educator and historian, turned mainly to the didactic poem. In addition to the romantic depiction of the heroic past of the medieval Bosnia-Herzegovina, which should encourage the reader to imitate these glorious times, he wrote numerous poems to teach the Bosnian Muslim youth to follow the spirit of progress

with their „modern weapons“: the pen and the book instead of the sword and the battle field. Bašagić therefore included various aspects of the Islamic modernisation movement, such as the reinterpretation of the Koran according to the needs of the new time and the redesign of the Islamic education system for the sake of the cultural advancement of the Islamic nation.

Musa Ćazim Ćatić also wrote critical poems dealing with the present situation of Bosnia-Herzegovina. Being equipped with a greater linguistic interest than the scientist Bašagić, Ćatić however managed to combine old and new lyrical forms like no other. In his collection of poems (*Pjesme. Godine od 1900 do 1908*, published 1914), Ćatić – being influenced by more romantic and mystical ideas – further developed the enlightened approach, not via didactic poems, but by playing with oriental motifs and typical South Slavic elements such as the *gusla* (lute) and the *vila* (fairy). He recollected the early days of Islam as a religion of knowledge and scripture and approached, in a sonnet form, the concept of the *I’ğāz* (the incomparable and unattainable beauty of the Koran). His goal was to awaken an aesthetic sense within the Bosnian-Muslim community – including the development of a pure Bosnian-hercegovinan lyrical language.

Kristin Lindemann

was a student of South Slavic cultures and literatures in Halle (Saale), Sarajevo, St. Petersburg and Konstanz. Currently she works as a scientific assistant in the project „Slavia Islamica“, financed by the Center of Excellence Cultural Foundations of Social Integration, University of Konstanz. Her dissertation focuses on the impact of modernist Islam on the Bosnian Muslim literature at the end of the 19th century.

—————

**“Conversation is a link
between People” — the
Interaction of Language,
Religion and Regionalism
in Meša Selimović’s
Derviš i smrt and *Tvrđava*.**

—————

In the 1960s and 70s Bosnia and Herzegovina was a region in change. Several developments in the fields of politics, culture, language and media led to a new sense of regional self. At the same time a revival of Islam can be noted. The search of the region's position and further future while being part of socialist Yugoslavia was a challenging task and discussed on various fields. Literature was one of them. By using the examples of Meša Selimović's works *Derviš i smrt* (1966; engl. *Death and the Dervish*) and *Tvrđava* (1970; engl. *The Fortress*) this paper aims to explore how the interplay of language, religion and regionalism are transcribed in literature.

REGIONALISM, RELIGION, ISLAM,
LITERATURE, LANGUAGE, MEDIA, MEŠA
SELIMOVIĆ, BOSNIA, YUGOSLAVIA

В 60–70-х годах регион Боснии и Герцеговины сильно изменился. Ряд изменений в областях политики, культуры, языка и СМИ привели к новому осознанию собственной идентичности. Другой особенностью этого периода времени является возрождение ислама. Входя в состав социалистической Югославии, поиск своего места и путей дальнейшего развития региона был непростым заданием и, соответственно, обсуждался в различных сферах, в том числе в литературе. Используя примеры из работ Мешы Селимовича «Дервиш и смерть» (1966) и «Крепость» (1970) цель данной статьи исследовать как взаимосвязь исламской религиозной и славянской языковой культур открывает различные возможности восприятия региона и как соответствующие точки зрения запечатлены в литературе.

РЕГИОНАЛИЗМ, РЕЛИГИЯ, ИСЛАМ,
ЛИТЕРАТУРА, ЯЗЫК, СМИ, МЕША
СЕЛИМОВИЧ, БОСНИЯ, ЮГОСЛАВИЯ

1

To facilitate readability of the text, I will refer to "Bosnia and Herzegovina" as "Bosnia" and to "Bosnian and Herzegovinian" as "Bosnian".

2

The national affirmation of the Bosnian Muslims was initiated by the population census of 1961, when they were recognized as an ethnic group. For a detailed overview of this topic see Malcolm (230ff.).

LANGUAGE AND MEDIA IN BOSNIA AND HERZEGOVINA DURING THE 1960S AND 70S

The 1960s and 70s in Yugoslavia can be regarded as the country's Golden Age (Jović 2011, 129). Being part of the socialist bond and idea was for most of the regions an answer to the national question. But at the same time there was discontent, and tendencies of regionalism became apparent (Jović 2003, 160f.). This also applies for Bosnia and Herzegovina.¹ The period was essential for several developments: the national affirmation of the Bosnian Muslims, the discussion on language emphasizing the Bosnian idiom, the emission of the first Bosnian news broadcasting, and the publication of several novels featuring Bosnia and its language.

During this period the question of the position of the Bosnian people among the Yugoslav Federation came more and more to the fore and became ultimately the predominant subject in various fields. The most significant developments are certainly the national affirmation of the Bosnian Muslims in 1971,² as well as the discussions on the "Bosnian literary language" in the 1970s (Lovrenović 175). Ivan Lovrenović describes this phase as a cognizant "rebirth of the country", where the former south Slavic identity transformed itself into a Bosnian identity (171). In this context the importance of religion, precisely Islam, in the fields of culture and politics increased and was used as a characteristic trait for defining identity.

Islam is part of Bosnia since its belonging to the Ottoman Empire from 1463–1878 (Imamović 71). The developments in the 1960s and 70s generated questions on the origin of the Bosnian people, their status quo and future, which turned out as problematic (Buturović 42). The

role of religion in these proceedings was not only important in the fields of ethnic politics but also in language politics.

The problem of language in Yugoslavia was always present and complex. The majority of the population spoke Serbo-Croatian as their mother tongue. A uniform standardization of the language as well as the discussion on this topic were ignored for a long time. This was due to the fact that in socialist Yugoslavia officially there were no national problems anymore, whereby a correlation of language and nation already is indicated (Cvetković-Sander 33f.). Consequently, the phase after World War II was affected by an effort to create a uniform language standard. This discussion was heated up by Serbian philologists and culminated in the agreement of Novi Sad 1954, where a uniform literary language was compromised. This language was developed in dependence on the Croatian and Serbian idioms and had two manners of speaking—Ijekavian and Ekavian (34). The development of an own "Bosnian language" or at least "variation" was discussed in Bosnia on the political field—since 1970 e.g. by means of the so-called "Bosnian and Herzegovinian politics of literary language" (Lovrenović 175). The legitimation of the Bosnian idiom as a discrete variant next to the Croatian and Serbian was carried out in 1971 (Cvetković-Sander 38f.). The Bosnian idiom is characterized by Turcisms, which have their origin in the Ottoman period (Lovrenović 175). Thereby, the Turcisms historically have a religious connotation. However, in the language culture of Bosnia they are part of the everyday speech. Nevertheless as a characteristic for the local idiom their importance increased in the 60s and 70s.

Generally oral idioms and regional dialects have an old tradition in the Balkans, which is especially visible in the characteristic folksongs of this region (Žanić 17ff.; Jakiša 315f.). This tradition can be traced back

to the time of the folk singers, which became popular in the Yugoslav area at the beginning of the 19th century (Slapšak 359f.). The so-called *guslari* told epic songs accompanied by the rhythm of the *gusla*-instrument. These songs were made of various fragments of narratives. A singer might have needed a few years to include them with the help of repetition into his repertoire (Illich 36ff.; Lord 104). They were passed on only orally. Slapšak describes this oral tradition as the "base of all national constructs in the Yugoslav region" (Slapšak 359). By means of their regional reference a specific culture and language are stressed.

Alongside the developments in the language politics, language experienced a boom by the media: The economic crisis at the beginning of the 60s had required actions on the part of the government. Numerous reassignments and constitutional amendments fostered regionalization also in institutional ways (Hendrichs 439; Robinson 39). The local emission centers got more power and could decide on their program. This applies also for Bosnia. At the end of the 60s "RTV Sarajevo" had several local emissions—many times having regional topics. In 1971 even the first Bosnian news broadcasting "TV dnevnik" was broadcasted (Zlobicki 87).

In the recent past, European research pointed out a linkage between language and regionalism, especially by focusing on dialects and regional idioms. This coherence is evoked by the characteristics of language, which serves as a basis or a notable element for collectivization (Liebersson 5f.), by providing a subjectively felt unity of a group (Weber 21). In several regions across Europe (e.g. in Spain or Switzerland), language and idioms are central criteria of regional identification, in which processes such as emancipation or autonomy can manifest themselves (Gerhards 45). Current research in the field of media sug-

gests that this context got a new input by the distribution of television, by fostering oral idioms and regional dialects (Holly 1996; Ong 1987; McLuhan 2003). McLuhan points out this occurrence best by referring to England:

One of the most extraordinary developments since TV in England has been the upsurge of regional dialects. [...] Such brogues undergo continual erosion from literacy. Their sudden prominence in England in areas in which previously one had heard only standard English is one of the most significant cultural events of our time. Even in the classrooms of Oxford and Cambridge, the local dialects are heard again. The undergraduates of those universities no longer strive to achieve a uniform speech. Dialectal speech since TV has been found to provide a social bond in depth, not possible with the artificial 'standard English' that began only a century ago. (338)

Jointly responsible are the emissions of regional programs and the utilization of regional idioms, which have an impact on the use of language. In Switzerland e.g., the increased usage of regional idioms in the media evoked a public debate about language (Ricker-Abderhalden 166).³

My thesis is that, based on the example of the described linkage of orality and regionalism and the media developments in Bosnia, the oral idiom got a boost with the help of television and that this correlation is reflected in literary works of that time.

Literature observes discourses about culture, politics, and language and at the same time actively takes part in it. In the 60s and 70s several novels were published focusing on Bosnia as a region and featuring its language. These texts are marked by poetic strategies, showing an

3 For a more detailed illustration of the correlation of orality and television in Yugoslavia see Murašov 2012 and Winkler 2014.

intensified turning towards the Bosnian idiom. Furthermore some of the authors were involved in the literature-critical discussion of turcistic-islamic and consequently linguistic subjects.

Taking Meša Selimović's *Derviš i smrt* (1966, engl. Death and the Dervish) and *Tvrđava* (1970, engl. *The Fortress*), as examples, this paper is going to examine how the correlation of Islamic religious culture and Slavic language culture and orality are transcribed in the novels and which perceptions of the region are provided.

MEŠA SELIMOVIĆ'S DERVIŠ I SMRT AND TVRĐAVA

Meša Selimović's novels *Derviš i smrt* and *Tvrđava* were very popular in former Yugoslavia and were awarded with several prizes (Burkhart 44). They are part of an unfinished "Bosnian trilogy", whose story lines are located in Bosnia in the 17th and 18th century, in times of the Ottoman period (Pavešić-Hirschfeld 152f.). Selimović himself stated that the novels are related to each other (Halač 89); furthermore there are several analogies regarding the setting, period and other motives.

Derviš i smrt is a novel centered on the sheik Ahmed Nurudin, whose usual life is disturbed by the imprisonment of his presumably innocent brother Harun. Thrown out of his inner peace, where divine and profane justice correlate, Nurudin starts to plead for his brother. He tries to find out about the circumstances that led to Harun's detention. On his journey Nurudin encounters a system of injustice and corruption. This religion based regime, judging over right and wrong, arrested Nurudin's brother for revealing some intrigues of the establishment itself. Nurudin's faith is deeply shaken. Questioning his former, present and future life and faith he becomes a "mind in between, a man

that cannot recover his old self, but is not to become a new one either“ (Buturović 43).

In *Tvrđava* Ahmed Šabo, a war survivor, lost his family during his absence due to the plague. Feeling lost without home and destination he finds stability in his love to Tijana, a Christian. Similar to *Derviš i smrt*, the protagonist finds himself unexpectedly faced with the authorities: during a festivity Ahmed, under the influence of alcohol and provoked by other people, complains about society and the establishment. His subsequent punishment becomes manifest in the loss of his employment as a writer and the difficulty of finding a new engagement. He is expelled from society. Being spied on by the police informer Avdaga intensifies the menace of his existence. Eventually Ahmed finds his place outside of society in the milieu of the oppositional student and agitator Ramiz. After the imprisonment of Ramiz into the fortress Ahmed too gets involved into the intrigues of the system.

POWER IN THE RELIGIOUS SETTING

By writing a historical novel placed in Bosnia during the Ottoman period Selimović puts Bosnia into focus and responds on the region's situation during the time the novels were written. He thereby is enabled to reflect on the rediscovering of Bosnian identity and to broach the issues of religion and language and the belonging to socialist Yugoslavia. Not only does the Ottoman setting facilitate the comparison on Bosnia's situation in the Socialist state, it also provides the possibility to address the Islamic issue.

The role of religion is very depicting in the novels. The quotes of the Koran in *Derviš i smrt* which are introducing every chapter are very

striking examples for how religion is framing the novels on a structural level. But also through the settings, subjects and protagonists presented in both novels, the impact of religion becomes apparent. What is striking is its relatedness to power. Power in the novels is linked to Islam, which is shown in the constant conflict of the protagonists with the judicial system, which is Islam based. In the context of power and religion the role of the written language is important:

The Ottoman state was characterized by an organized political system, in which the written language was a significant aspect. Because of its dimension, the centralistic administration needed an enormous amount of correspondence (Faroqhi 113). Most people, as Mula Ibrahim's writing office demonstrates (*Tvrđava*: 22ff.), did not know how to write. But life itself was transcribed into the writing form. The instrument of the written language decisively explains the establishment of the Ottoman state. In this context the written language is constantly symbolically and characteristically exposed as power (Murašov 2002, 181ff.).

MYSTICISM AND THE SOUND OF SILENCE

A different view on religion is provided by the existence of Mystical topics and experiences in the novels. Mysticism, the "consciousness of the One reality—be it called Wisdom, Light, Love or Nothing" (Schimmel 2011, 4) is of great significance, especially in *Derviš i smrt*. Numerous references and conversations of the literary characters attend to it. Ahmed Nurudin belongs to the order of the Mevlevi. This order was generated in the 13th century in Anatolia in the Ottoman Empire. The order is famous for its cultivation of music and poetry. It was generated under the influence of one of the most popular Islamic mystics—Jalaluddin Rumi. Around the same time another famous mystic lived,

Ibn Arabi. He is primarily known for his extensive literary works and his teachings of the „unity of being“ (Schimmel 1990, 102ff.). During a conversation between Ahmed Nurudin and Mula Jusuf in *Derviš i smrt* Ibn Arabi is mentioned:

«Bio sam u Sinanovoj tekiji. Abdulah-efendija je govorio o spoznaji.» «Abdulah-efendija je mističar. On pripada bajramijskom redu.» «Znam.» «Šta je govorio?» «O spoznaji.» [...] «Zapamtio sam stihove koje je tumačio.» [...] «To su Ibni Arebini stihovi. Govore da je spoznaja božje mudrosti moguća samo odabranima, samo rijetkima.» (Selimović 1975, *Derviš i smrt*: 41f.)

Ibn Arabi in general is regarded as a representative of pantheism (Schimmel 104). Pantheism regards the world as divine and sees God as the totality of all that exists (Vondung 27). With reference to Ibn Arabi a connection of mysticism and nature is given. On the one hand this correlation is highlighted in the repeated mention of the garden and the nature in the tekke, on the other hand, and primarily, with reference to its silence, which presents itself as the silence of all people and things. Towards the end of *Derviš i smrt* the importance of nature becomes very clear:

Potom sam se spustio u šumu, udarao čelom u koru stabala, razbijao koljena o kvrgave žile, zaustavljao se u raširenim rukama žbunja, grlio se s bukvama, i smijao se [...]. [...H]odao ravnom obalom i gazio u riječni plićeak, ulazio i izlazio, kao pijan, omamljen tihim gregorom brzaka [...]. [...N]ada mnogom žubori matica, oko mene zelenkasta tišina, lelujava trava mi se omotava oko nogu, lelujav sam i ja, kao vlat, ribice mi ulaze u usta i izlaze kroz uši, rakovi se hvataju štipaljka za moje

nožne prste, o bedro se lijeno češe velika spora riba. Mir. Svejedno.
(*Derviš i smrt*: 459)

Ahmed Nurudin experiences a fusion with nature through total silence. He unifies with everything around him. The sample text shows that religion in the sphere of Mysticism creates a sense of community. The linkage of Mysticism to silence and nature in the novels is illustrated. The creating of a sense of community through the unspoken word stands in contrast to the writing-based Islam presented in the novels. The community is constantly preferred over the political system. Selimović refers to the relationship between people or the individual and the state (Wachtel 11).

REDISCOVERING BOSNIAN HISTORY BY THE SOUND OF LANGUAGE

Similar to the sound of silence the sound of language acts as an indicator for creating a sense of community. In *Derviš i smrt* "conversation is a link between people": "Razgovor je spona među ljudima, možda i jedina" (*Derviš i smrt*: 326). This sentence can be read as a metaphor for Bosnia's belonging to Yugoslavia. It addresses the state's federal principle and linguistic union through the south Slavic language.

In *Derviš i smrt* Harun, living in the far-out Stambul, remembers his home country by hearing "his" language: "Tada je čuo Dubrovkinju i njenog muža, pored jednog bazara, govorili su njegovim jezikom. Nikad mu se ljudski jezik nije učinio ljepšim, niti mu je iko bio miliji od te vitke žene gospodskog izgleda i debelog dubrovačkog trgovca." (*Derviš i smrt*: 341)

Especially in the foreign land the most beautiful language is the South Slavic, Yugoslavian one. In the distance where all regional linguistic differences become smaller, a common linguistic identity and belonging presents itself.

Another example can be found in *Tvrđava*, when the rich man Šehaga lies on the deathbed in the foreign Venice and in the last moment before his death asks his assistant Osman Vuk to speak to him:

*«Želio je da pjevam naše pjesme, pjevao sam. Želio je da govorim naše riječi, govorio sam. Ne znam više.» [...] Osman me pogledao. Klimnuo sam glavom: govori, šta bilo! [...] «Jedan, dva, tri, četiri, pet...» Nešto kao olakšanje prešlo je preko blijedih obraza, sjenka tužnog zadovoljstva pokrila je samrtničko lice, a ispod spuštenog očnog kapka kliznula je suza. Još je bio živ, još je držao Osmanovu ruku, još je želio to govorenje, tu skrivenu ljubav. [...] U Šehagi se javila potreba za zavičajnom toplinom, ovdje u tuđini [...]. (Selimović 1975, *Tvrđava*: 409)*

Selimović emphasizes the beauty of the spoken word. But as shown, it is the beauty of the South Slavic, Yugoslav word. This language is connected with warmth, humanity, and home. Thereby Yugoslavia can be annotated with these attributes. By putting the characters in foreign lands, a perspective of home is provided, which is connected to the South Slavic culture.

Relating to Yugoslavia in the 1960s and 70s Selimović creates a community of the sound of language. He thereby not only addresses discussions on language and the boost the oral idiom got by means of the media but also broaches the issue of regionalization in Bosnia.

CONCLUSION

In the midst of the regional changes in Bosnia regarding the ethnic and later national affirmation of the Bosnian Muslims as well as the discussion on language, Selimović chooses Bosnia and Herzegovina in the Ottoman period as the setting of his novels. He thereby creates a metaphorical image of Bosnia, which reflects the region's situation in times of socialist Yugoslavia.

Selimović addresses the subject of Bosnia without detaching it from Yugoslavia, but integrates it, by means of the sound of the language, into the South Slavic region. Both, the region's Islamic religious culture and the Slavic language culture correlate and reflect an area of conflict between the Bosnia's own search for a new path and its belonging to the Yugoslavian bond. Against this background the role of orality in the novels can be regarded as very substantial. By emphasizing the oral idiom the author reflects on the growing popularity of the spoken word in the 1960s and 70s, which was reinforced by the discussions on the Bosnian language and the boost it got by means of television. ♡

Literature

- BURKHART, DAGMAR, 1999: Schriftlichkeit – Mündlichkeit. Am Beispiel des bosnischen Prosaautors Meša Selimović“. In: *Europäische Ethnologie und Folklore im internationalen Kontext. Festschrift für Leander Petzoldt zum 65. Geburtstag*. Ed. Ingo Schneider. Frankfurt am Main et al.: Lang. 41–54.
- BUTUROVIĆ, AMILA, 1996: National Quest and the Anguish of Salvation: Bosnian Muslim Identity in Meša Selimović's *The Dervish and Death*. *Edebiyât* 7, no. 1. 41–57.
- CVETKOVIĆ-SANDER, Ksenija, 2005: Sprachpolitik im sozialistischen Jugoslawien. Der Fall Bosnien und Herzegowina. In: *Sprache und Kultur in Südosteuropa*. Ed. Boris Neusius. München: Forst. 29–46.
- FAROQHI, SURAIYA, 1995: *Kultur und Alltag im Osmanischen Reich: vom Mittelalter bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts*. München: Beck.
- GERHARDS, JÜRGEN, 2010: *Mehrsprachigkeit im vereinten Europa. Transnationales sprachliches Kapital als Ressource in einer globalisierten Welt*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- HALAČ, NERMINA, 2001: Zur Semiotik des Raumes in Meša Selimović *Derviš i smrt* und *Tvrđava*. In: *Bosnien-Herzegowina: Interkultureller Synkretismus*. Ed. Nirman Moranjak-Bamburać. Wien/München: Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien. 89–113.
- HENDRICH, IRENA, 1975: Presse, Rundfunk, Film (Massenmedien). In: *Südosteuropa-Handbuch. Band 1: Jugoslawien*. Ed. Klaus-Detlef Grothusen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 439–457.

- HOLLY, WERNER, 1996: Mündlichkeit im Fernsehen. In: *Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Fernsehen*. Ed. Bernd Ulrich Biere/Rudolf Hoberg. Tübingen: Narr. 29–40.
- ILLICH, IVAN, 1984: *Schule ins Museum. Phaidros und die Folgen*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- IMAMOVIĆ, MUSTAFA, 2007: Bosnien-Herzegowina bis 1918. In: *Der Jugoslawienkrieg. Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen*. Ed. Dunja Melčić. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. 67–88.
- JAKIŠA, MIRANDA, 2009: *Bosnientexte. Ivo Andrić, Meša Selimović und Dževad Karahasan*. Frankfurt am Main: Lang.
- JOVIĆ, DEJAN, 2003: Yugoslavism and Yugoslav Communism. From Tito to Kardelj. In: *Yugoslavism. Histories of a Failed Idea: 1918–1992*. Ed. Dejan Djokić. London: Hurst. 157–181.
- JOVIĆ, DEJAN, 2011: Reassessing Socialist Yugoslavia, 1945–90. The Case of Croatia. In: *New Perspectives on Yugoslavia. Key Issues and Controversies*. Ed. Dejan Djokić/James Ker-Lindsay. London/ New York: Routledge. 117–142.
- LIEBERSON, STANLEY, 1970: *Language and Ethnic Relations in Canada*. New York et al.: Wiley.
- LORD, ALBERT BATES, 1991: *Epic Singers and Oral Tradition*. Ithaca et al.: Cornell University Press.
- LOVRENOVIĆ, IVAN, 1998: *Bosnien und Herzegowina. Eine Kulturgeschichte*. Wien/Bozen: Folio.
- MALCOLM, NOEL, 1996: *Geschichte Bosniens*. Frankfurt am Main: Fischer.
- MCLUHAN, MARSHALL, 2003: *Understanding Media. The Extensions of Man [1964]*. London: Routledge.

- MURAŠOV, JURIJ, 2002: Zu Ivo Andrić's „Na Drini ćuprija“. Eth(n)ischer Sprachkörper und ästhetische Konstruktion. *Die Welt der Slawen* XLVII. 181–192.
- MURAŠOV, JURIJ, 2012: TV and the End of Grammar-based Politics. Tuđman and Izetbegović. In: *Balkan Memories. Media Constructions of National and Transnational History*. Ed. Tanja Zimmermann. Bielefeld: Transcript. 227–231.
- ONG, WALTER, 1987: *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- PAVEŠIĆ-HIRSCHFELD, Sanja, 1991: Meša Selimović. In: *Kindlers Neues Literatur Lexikon* 15. München: Kindler. 152–153.
- RICKER-ABDERHALDEN, Judith, 1986: Mundart oder Schriftsprache? Von den Sprachschwierigkeiten in der deutschen Schweiz. *Die Unterrichtspraxis* 2. 162–177.
- ROBINSON, GERTRUDE, 1977: *Tito's Maverick Media. The Politics of Mass Communications in Yugoslavia*. Urbana/Chicago/London: University of Illinois Press.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE, 1990: *Der Islam. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- SCHIMMEL, ANNEMARIE, 2011: *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- SELIMOVIĆ, MEŠA, 1975: *Sabrana dela 1: Derviš i smrt*. Beograd: Sloboda.
- SELIMOVIĆ, MEŠA, 1975: *Sabrana dela 2: Tvrđava*. Beograd: Sloboda.
- SLAPŠAK, SVETLANA, 1997: What are Women Made of? In: *Writing New Identities. Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe*. Ed. Gislea Brinker-Gabler/Sidonie Smith. Minneapolis et al.: University of Minnesota Press. 358–373.

- VONDUNG, KLAUS, 2007: Von der Naturmystik zur Biomystik.
In: *Biomystik. Natur – Gehirn – Geist*. Ed. Christoph F. E. Holzhey.
Paderborn/München: Fink. 23–39.
- WACHTEL, ANDREW, 2010/2012: Citizenship and Belonging: Literary Themes and Variations from Yugoslavia. *CITSEE Working Paper Series 2010/2012*.
- WEBER, MAX, 1980: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- WINKLER, KATRIN, 2014: Medien und Regionalismus in Jugoslawien: TV und regionale Konzepte in der Fernsehzeitschrift 'Studio'.
In: 'Brüderlichkeit' und 'Bruderzwist'. *Mediale Inszenierungen des Aufbaus und des Niedergangs politischer Gemeinschaften in Ost- und Südosteuropa*. Ed. Tanja Zimmermann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (In press).
- ZLOBICKI, BRANKO, 1976: 1945–1975. *RTSA. Građa za monografiju*. Sarajevo: Radiotelevizija.
- ŽANIĆ, IVO, 2007: *Flag on the Mountain. A Political Anthropology of the War in Croatia and Bosnia-Herzegovina 1990–1995*. London: Saqi.

Резюме

В первой главе представлены общие сведения о языковой ситуации и расхожие практики СМИ в Боснии в 60–70-х гг XX века. К наиболее важным изменениям в регионе в 70-х гг относятся официальное признание боснийских мусульман и зарождение дискурса о «боснийском литературном языке». В этом контексте особое место принадлежит религии как важному элементу в определении не только этнической, но и языковой политики. Проблема языка на территории Югославии адресована в соглашении, подписанном в Нови-Сад в 1954, и признании боснийской идиомы отдельным вариантом наряду с хорватским и сербским в 1971.

Вторая часть первой главы статьи посвящена взаимосвязи языка и регионализма. Стоит отметить, что эта связь значительно усилилась с распространением телевидения. Это подкреплено предположением, что телевидение способствует развитию устной идиомы и регионального диалекта. Для подтверждения этого взаимовлияния в статье процитирована выдержка из работы Маршалла Маклюэна «Понимание медиа: Внешние расширения человека», которая демонстрирует как телевидение в Англии содействовало развитию и популяризации местных диалектов.

Я считаю, что данная взаимосвязь также имела место в Боснии и что стимулирование устной идиомы посредством СМИ запечатлено в литературных текстах, опубликованных в то время. Целью статьи является доказательство этого тезиса, используя примеры из романов Меши Селимовича «Дервиш и смерть» и «Крепость».

После краткого изложения содержания романов фокус следующей главы направлен на такие темы как власть и религия.

Возможность прочтения романов как аллегория на Югославию 60–70-х гг отображена в выборе автора Боснии во времена Османской империи. Выбор именно этого периода истории также позволяет сфокусировать внимание на роли религии. Основанный на письменности ислам, который предстает в романах в основном в юридическом и религиозном контексте, прочно связан с властью. Постоянные конфликты протагонистов с властями символизируют отношения между индивидом и социалистическим государством.

В следующей части работы контрастно показано, что религия в мистической ее сфере, напротив, создает чувство общности. В романах подчеркивается связь мистического с тишиной и природой. В «Смерти и Дerviше», например, Ахмед Нурудин испытывает слияние с природой через абсолютную тишину. Он и все вокруг него становится единым целым. Создание чувства общности посредством несказанного слова контрастирует в романах с основанным на письменности исламом.

Последняя глава посвящена взаимосвязи языка и общества. На примерах из романов показано как автор использует звук несказанного слова как связующий элемент. Кроме того, устный язык играет важную роль в развитии и сохранении чувства общности. Таким образом, Селимович рефлектирует и фиксирует в своих романах стимулирование устной идиомы в 60–70-х гг и отображает ситуацию Боснии в Югославии.

Katrin Winkler

was a student of Eastern European studies in Konstanz and Zagreb. Currently she works as a scientific assistant in the project "Slavia Islamica", financed by the Center of Excellence Cultural Foundations of

Social Integration, *University of Konstanz*. Her dissertation focuses on the revival of Islam by means of television and literature in Bosnia and Herzegovina during the 1960s–80s.

■

**Islam und Christentum
zwischen Ablehnung
und Verflechtung.
Der Franziskaner-Zyklus
von Ivo Andrić gelesen im
Kontext seiner Dissertation**

■

Seit den frühen sechziger Jahren war Ivo Andrićs Rezeption seitens bosnischer Muslime eine schwierige Angelegenheit. Diese Situation ist nach dem Zerfall Jugoslawiens eskaliert. Seither gilt Andrić als Verkörperung des Hasses gegen den Islam. Im ersten Teil meines Textes stelle ich zentrale Momente der Polemik dar, kommentiere sie und versuche sie zu entschärfen. Im zweiten baue ich gegensätzliche Position auf. Am Beispiel von Andrićs Dissertation, die ich im Kontext seiner literarischen Texte lese, zeige ich, wie sich die Anschuldigungen des Muslimhasses auf der Ebene des Ästhetischen effizient entkräften lassen. Die Metapher „Scheidewand“, die in der Dissertation verwendet wird, ist in der Literatur durch die Metapher der „Schwelle“ ersetzt, was eine Lektüre auf den Spuren der „Postcolonial Theory“ ermöglicht.

ISLAM, CHRISTENTUM, BOSNIAKEN,
FRANZISKANER, GESCHICHTE,
MYTHOS, SCHWELLE

Since the early sixties the reception of Ivo Andrić's work on the part of Bosnian Muslims was a difficult matter. This situation escalated after the breakup of Yugoslavia. From this period on, Andrić is the embodiment of hate against Islam. In the first part of my text I represent the most important moments of polemics, comment on them and try to defuse it. In the second one I establish a contrary position. Following Andrić's dissertation, which I read in the context of his literary work, I show how to efficiently rebut the allegations of Muslim hatred on the level of the aesthetics. The metaphor "partition wall" used in the dissertation is in the literature substituted by "threshold". This substitution allows a reading on the path of post-colonial theory.

ISLAM, CHRISTIANITY, BOSNIAKS,
FRANCISCANS, HISTORY,
MYTH, THRESHOLD

1 Als besonders notorisch hat sich Nezim Halilović gezeigt, der Imam der König-Fahd-Moschee in Sarajevo. Seine Bezeichnung von Andrić als „Tschetnik-Ideologe“ ist nur der Gipfel der unter-schwelligeren Tendenz, ihn in zeitgenössischen Auseinandersetzungen anachronistisch zu positionieren.

2 Als Ausgangspunkt dieser Kritik ist der Text „Na Drini ćuprija i Travnička hronika od Ive Andrića u svjetlu bratstva i jedinstva“ von Šukrija Kurtović zu bezeichnen. Er wurde im Jahre 1961 in der Emigrantenzeitschrift *Bosanski pogledi* in mehreren Fortsetzungen veröffentlicht. Es ist kein Zufall, dass diese Veröffentlichung mit der Verleihung des Nobelpreises an Andrić koinzidiert. Der Preis war den Bosniaken von Anfang an ein Dorn im Auge, die ihn als eine ideologische, sogar verschwörerische Leistung seitens des Westens angesehen haben. Mit ihm, so der Tenor, sollte die Assimilierung und damit verbunden die Säkularisierung der muslimischen Einwohner Bosniens vorangetrieben werden. Wie man sich vorstellen kann, wurde Kurtovićs Text im sozialistischen Jugoslawien verboten. Seine Wege im Untergrund sind immer noch unerforscht, aber es ist davon auszugehen, dass er den umstrittenen Beitrag „Bosanski duh u književnosti, šta je to?“ von Muhamed Filipović aus dem Jahr 1967 auf entscheidende Art und Weise beeinflusst hat. Dort wird Andrić nicht explizit erwähnt, aber schon seine Auslassung aus einem Text, der den Korpus der kanonischen bosnischen →

1.

Es gibt eine Frage, die das moderne Bosnien und die Herzegowina mehr als alle anderen betrifft: die Stellung Ivo Andrićs in der Literatur und Kultur des Landes. Für Unbeteiligte und Außenstehende wäre schon ein kurzer Blick auf die hitzigen Diskussionen, die um den Schriftsteller auf allen gesellschaftlichen Ebenen geführt werden, kaum verständlich. Auf der einen Seite steht die restlose und undifferenzierte Vereinnahmung, auf der anderen die vehemente und genauso unberechtigte Ablehnung. Seine Zugehörigkeit zum Korpus der nationalen Literaturen wird auf der einen Seite zur Chefsache erklärt, während auf der anderen die Imame beim Freitagsgebet immer wieder die Schäden, die er der bosniakischen Nation zugefügt habe, betonen und thematisieren.¹ Zu diesem Zwecke bedienen sie sich der „Forschung“ der intellektuellen Eliten, die seit Jahren versuchen Andrić als eine Figur des Hasses gegenüber allem Bosnischen zu beschreiben.² Es scheint, als ob eine ernst zu nehmende Literaturwissenschaft sich offensichtlich nicht „vor Ort“ mit dem einzigen jugoslawischen Nobelpreisträger beschäftigen könnte. Alle Stimmen der Vernunft (und die gab es gelegentlich) sind schon von vornherein dazu verurteilt, überhört oder – noch schlimmer – stigmatisiert zu werden. Eben deshalb ist ein Blick von außen in dieser Zeit

besonders angebracht. Nicht wegen Bosnien und der Herzegowina, sondern wegen Andrić selbst, der viel Besseres verdient hat, als unkritisch glorifiziert oder feindlich destruiert zu werden.

Solche Ansätze gibt es seit einiger Zeit in der deutschen Slavistik.³ Es scheint mir wünschenswert, diese Richtung fortzusetzen und manche neue These oder auch Themencluster vorzuschlagen, die zu einem tiefergehenden Verständnis des Werks von Andrić, insbesondere seiner Einstellung zum Islam, beitragen könnten. Deshalb habe ich den wenig gelesenen, kommentierten und analysierten Franziskaner-Zyklus als Haupttext gewählt, welchen ich im Kontext von Andrićs Dissertation *Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Einwirkung der türkischen Herrschaft* lesen möchte. Aber es ist zuerst notwendig, sich mit den bosniakischen Negierungen und Ablehnungen von Andrić auseinanderzusetzen, um eine Perspektive zu gewinnen, von welcher aus es sinnvoll ist, eine produktive Lektüre zu entwickeln. Deshalb werde ich zuerst einen Text von Rusmir Mahmutćehajić lesen und dann einen Überblick über zwei Aufsätze aus dem Sammelband *Andrić i Bošnjaci* geben, die sich mit der Dissertation beschäftigen. All diese Beispiele der Anti-Andrić-Strömung innerhalb der bosniakischen Literatur- und Kulturwissenschaft sollen im Hinblick auf seine angeblich verstellte Darstellung

→ Literatur mitbilden möchte, ist vielsagend. Erst die Unabhängigkeit Bosniens und Herzegowinas hat das Verbot der kritischen Stimmen gegen Andrić gelockert. Die umfangreiche Monographie *Bosanski Muslimani u Andrićevo svijetu* von Muhsin Rizvić (das Buch wurde 1996 posthum veröffentlicht) sollte als ein definitiver Beweis dienen, dass Andrić nur Negatives über Bosnien und die bosnischen Muslime zu berichten gehabt habe. In die gleiche Richtung geht der kleinere, aber sehr breit rezipierte und mehrfach abgedruckte Text „Andrićevo djelo u tokovima ideologije evrocentrizma“ von Esad Duraković aus dem Jahr 1997. Als Endversion kann diejenige aus dem Buch *Prolegomena za historiju književnosti islamsko-orijentalnog kruga* (2005, S. 198–219) betrachtet werden. Außerdem befindet sich der Text in dem Sammelband *Andrić i Bošnjaci*, auf den ich später näher eingehen werde. Schon aus diesen Ausführungen wird sichtbar, inwiefern diese Problematik mit einer literaturpolitischen Brisanz regelrecht aufgeladen wird. Die Texte werden nicht mehr als literarische Texte wahrgenommen, sondern in ein fremdes Feld übersetzt, wo sie nun gegen sich selbst argumentieren können. Deshalb verwundert es nicht, →

→ dass sich viele Kritiker von Andrić schon im Voraus selbst als „Nichtliteraturkenner“ bezeichnen und einen Freiraum für die Politisierung der Literatur schaffen.

3
Vgl. z.B. Lachmann 2001, Jakiša 2009, Murašov 2002.

4 Das Aporetische war schon in der ersten Namensgebung für die Bosniaken, die offiziell im sozialistischen Jugoslawien Anfang der Siebziger erfolgte, enthalten. Um sie von der religiösen Bezeichnung „muslimani“ (Muslime) zu trennen, akzeptierte man eine Kompromisslösung, die vorsah, den Namen der Nation mit großem Anfangsbuchstaben, Muslimani, zu schreiben. Erst mit dem Krieg in den Neunzigern griff man auf die alte (allerdings nie in nationalem, sondern in territorialem Sinne benutzte) Bezeichnung „Bošnjaci“ (Bosniaken) zurück. Dies ist auch heutzutage der (obwohl umstrittene) offizielle Name der Nation.

5 Darüber ausführlicher in Beganović 2011.

6 Sowohl Mahmutćehajić als auch andere „Kritiker“ von Andrić übersehen, dass er sich von eben diesen Beschuldigungen abgegrenzt hat. All seinen „bosnischen“ Büchern wurde ein Wörterbuch als Anhang beigelegt, in dem fremde und weniger bekannte Wörter erklärt sind. Diesem Anhang wurde eine Bemerkung vorgestellt, die lautet: „Nazivi Turci i turski upotrebljeni su često u toku priča i za bosanski muslimanski →

der islamischen Religion untersucht werden. Erst danach werde ich eine andere Lesart anbieten, die zeigt, wie einseitig, kurzsichtig und ideologisch sie ausgerichtet sind – gerade das, was sie dem einzigen jugoslawischen Literaturnobelpreisträger vorwerfen.

Im Zentrum all dieser Texte steht eine tiefgreifende Aporie,⁴ die sich aus dem komplizierten Nation-Building-Prozess der Bosniaken herleitet. Die Frage ist: Inwiefern kann man aus einem religionsgeprägten Zustand (Islam) eine nationale Identität formieren? Die zwei schwer zu vereinbarenden Ausgangspunkte werden zueinander geführt durch eine komplexe und gelegentlich widersprüchliche Argumentation, die im späten zwanzigsten Jahrhundert auf den rassistisch oder sogar rassistisch geprägten Diskurs des neunzehnten zurückgreift.⁵ Um Bosniaken eine feste nationale Identität zu geben, ist es notwendig, diese Spaltung zwischen Religion und „Rasse“ zu überwinden bzw. sie in eine harmonische Synthese zu überführen. Gerade an diesem Punkt setzt Mahmutćehajićs Kritik an Andrić an (2013). Seines Erachtens ist er unfähig (oder nicht willens), die slawischen nichtchristlichen Bewohner Bosniens mit dem Islam zusammenzuführen. Für ihn bleiben sie, nach Mahmutćehajić, ausschließlich Türken,⁶ deshalb fremd, deshalb letztendlich freigegeben für die Vertreibung und – in letzter Konsequenz – für den Genozid. Hier ein Beispiel, wie er die Rolle von Andrić bezüglich der unheilvollen Entwicklung im Bosnien der Neunziger definiert: „[T]his article deals with the taboo regarding Ivo Andrić's art as a storyteller, a taboo that insulates it from the many instances where it has been used to support falsehood and insult, and persecution and killing have resulted. We call this Andrićism, for it is so widespread and pervasive that without a name it will remain elusive“ (2013, 2). Schon aus diesem kurzen Zitat wird ersichtlich,

dass Mahmutćehajić eine ideologische Abrechnung mit Andrić betreibt. Sein Neologismus „Andrićismus“ bleibt trotz anders gelagerter Behauptungen genauso undurchsichtig wie der namenlose Zustand, dem er ein Ende bereiten möchte. Durch diese Drehung erhält seine Argumentation etwas, das am besten als eine Note des Persönlichen zu bezeichnen wäre. Diese Strategie funktioniert im Rahmen von Ausführungen, die sich immer mehr von dem literarischen (oder historischen) Text entfernen und die Person seines Autors als eine über alles erhabene Instanz betrachten. Andrić ist gleichbedeutend mit „Andrićismus“ und vice versa. Von dieser Position bis zur Benutzung der Argumentation ad hominem ist es kein weiter Weg und Mahmutćehajić zögert nicht, ihn zu beschreiten. Etwas später werde ich zeigen, welcher Mitteln er sich dabei bedient. Zuerst möchte ich seinen eigenen, sozusagen positiven, Standpunkt erhellen. Er versucht auch eine eigene Philosophie anzubieten, die als theoretische Grundlage für die Abrechnung mit Andrić wirksam sein soll. Diese eigene Philosophie Mahmutćehajićs wurde von der sog. Philosophia perennis geprägt und gebildet. Die schon längst verworfene, seltsame Mischung aus Philosophie, Mystik und Prophezeiung, die uns über „ewige Wahrheiten“ belehren will, überlebt in den Nischen des Neothomismus und zunehmend, wie man es am Beispiel Mahmutćehajić sehen kann, in der islamischen Theologie. Gerade in diesem theologischen Moment befindet sich etwas, was ich vorläufig nicht besser als Missverständnis bezeichnen kann. Mahmutćehajić entwickelt eine streng theologische Konstruktion mit starken Elementen des Mystizismus und zieht daraus abwertende Schlüsse, die Andrićs Kunst, Poetik sowie letztendlich sein Verständnis von Kultur und Geschichte betreffen. Dabei versucht er auf der Ebene des Ästhetischen zu argumentieren. Hier ist ein Beispiel dieser Analyse:

→ svet, naravno ne u rasnom i etičkom smislu, nego kao pogrešni ali tada uobičajeni nazivi.“ Es ist natürlich schwer, diese Abgrenzung zu übersehen, wie Mahmutćehajić es tut. Durch die Unterschlagung von Argumenten des fremden Textes entsteht eine Position, die sich nicht mehr gegen Vorwürfe der Einseitigkeit verteidigen muss. Sie bleibt bestehen in ihrer angeblichen moralischen Aufrichtigkeit.

Our position in the world can never be isolated from its three expressions – fear/will, love and knowledge. Ignorance is the cause of fear; and where there is fear, there is desire. Fear is the response to the unknown, which includes beauty and ugliness, good and evil, life and death. Hesitating between beauty, goodness, and life on the one hand and ugliness, evil, and death on the other, which means the inability to choose that which favours happiness and counters misfortune, prompts us towards the reason and purpose of our being in the world. Our will constantly separates us from non-Peace and directs us towards the All-peaceful, but the All-peaceful is the Principle that manifests itself in an incessant flux of the whole and of individual things. We desire to know the All-peaceful in the visible and the unseen. Everything that is beautiful and good is His manifestation, and so we love him. The choice of beauty and goodness is appealing, but insufficiently known to be firmly attributed to anything manifested by him. Hence we yearn to know what we know, and to love what we know. [...] In the modern sentimental states in which will is exalted above love and knowledge, aesthetic contemplation, our attitude towards beauty as the condition of knowledge, becomes both curious and disturbing. The assertion that aesthetic condition reigns supreme appears simply outrageous. (12)

Es handelt sich hier um einen Versuch, die ästhetische Position an das Göttliche anzudocken und sie dementsprechend unschädlich zu machen. Das Ethische und das Ästhetische sind eng verknüpft. Eine Ästhetik des Hässlichen etwa, die an sich ein *sine qua non* des Modernismus ist und deshalb ein zentrales Moment der Poetik von Andrić darstellt, wird pauschal als schädlich verworfen. Ihr wird eine normative und präskriptive Poetik gegenübergestellt, die sie neutralisiert, sich aber gleichzeitig aufdrängt. In ihrer Ausschließlichkeit wirkt sie

konservativ und anachronistisch. Muss ein Kunstwerk tatsächlich das Gute und das Schöne voraussetzen? Und ist es so abscheulich, dass eine „aesthetic condition“ herrscht? Mit den Erfahrungen der Moderne, aber auch mit den Erfahrungen von traumatischen Ereignissen – vor allem dem Holocaust – ist die Diskussion, die Mahmutćehajić führen möchte, obsolet und unproduktiv.

Gerade deshalb entlarvt sich die Polemik dabei als eine Pseudopolemik, weil sie auf zwei unterschiedlichen und inkompatiblen Ebenen geführt wird: Hier ein Theologe, dort ein Agnostiker, wie man aus Mangel an adäquaten Termini sagen kann.⁷ Diese beiden Positionen sind nicht zu vereinbaren, wobei die eine, agnostische, nicht einmal mehr die Möglichkeit hat zu antworten, denn – wie man weiß – ist Andrić seit fast vierzig Jahren tot. Deshalb ist es auch notwendig, ihn gegen solche Anschuldigungen zu verteidigen.

Die gespaltene Lage, in welche sich Mahmutćehajić selbst hineinmanövriert, wird sichtbar, wenn man einen Zwiespalt in seinem inkohärenten Text diagnostiziert. Er sieht sich gezwungen, eine eigene Position zu verfassen und von dieser her Andrić anzugreifen. Das Problem ist nur, dass eben diese Position mystisch-theologisch aufgebaut ist und tendiert dazu, jeden, der ihr nicht folgt, zu diskriminieren. Oben habe ich gezeigt, wie sich um die Beziehung zwischen Ethik und Ästhetik eine kreisende Beweisführung entwickelt, die sich als eine konservativ-anachronistische aufbaut und realisiert. Jetzt werde ich zeigen, wie sich die Theologie in dem Bereich bewegt, den ich vorher als literaturpolitisch abgesteckt habe. Ich gebe nur einen Bruchteil von Mahmutćehajićs eigentümlichem Diskurs wieder, so dass deutlich wird, in welche Richtung er abzielt:

7 Mahmutćehajić übersieht wie selbstverständlich die „religiöse“ Phase von Andrić, welche am besten in der lyrischen Prosa von *Ex Ponto* und *Nemiri* zu sehen ist. Warum sollte er das auch tun? Zumindest ein Teil seines quasi toleranten Diskurses wäre damit zu Bruch gegangen. Zur Religiosität in den zwei genannten Büchern vgl. Crnković 1995.

A name for this relationship between ourselves as the people of peace and the Principle as All-peaceful, through being-at-peace, can be found in every language and age. This mutuality may be given shape through various individuals who are thereby prophets or messengers of All-peaceful. Though being-at-peace is part of both Judaism and Christianity, the Arabic noun Muslim, denoting a person who is at or finds and spreads peace; Islam, denoting the state of being-at-peace; and al-Salam, meaning God as the All-peaceful, are now understood mainly as defining a specific community that gives form to this perennial aspect of humanity through bearing witness to Prophet Muhammad. These are those who do so in every people and every tradition, and to deny them as a possibility, to attempt to disempower them, is anti-Muslimhood. (4)

Diejenigen, die diese Einstellung nicht verinnerlichen können, sind die Säkularisierten – Menschen, die von der Idee der Nation geleitet sind. Ivo Andrić ist einer von ihnen, vielmehr ist er ein maßgeblicher Träger dieser Idee, die im südslawischen Raum als jugoslawische erscheint, aber mit der großserbischen gleichzusetzen wäre. „Andrić reveals himself here as a man of modern ontology. His moral responsibility is inseparably linked to the nation, and as a result, only with the nation right or wrong does he realize his humanity, and hence his art“ (20). Und ein Stück weiter wird in einer affektgeladenen Passage gezeigt, inwiefern sich diese von der Nation bestimmten Menschen von der Wahrheit und damit von der Güte entfernt haben. Ihre ethische Haltung ist dementsprechend nicht vorhanden, sie sind in den Horror Vacui der Gottlosigkeit versunken:

What horror is not generated in that rupture between responsibility to the truth and responsibility to the nation? Can the human soul be

realized in the face of the nation, the tyranny of the quantifiable, amid clamour, confusion and chaos? If one is with the nation, there can be no responsibility towards God as the judge before we each stand, with every atom of good and every atom of evil we have committed. Andrić's tale is like Shatov's... (20)⁸

Hier kann man immer noch davon ausgehen, dass Mahmutćehajić zumindest den Schein der Objektivität wahren möchte. Trotzdem sind die Angriffe auf die Person von Andrić nur leicht versteckt und für das geübte Auge unübersehbar. Die Interpretationen entfernen sich immer mehr von Andrićs Texten und orientieren sich an seiner angeblichen psychologischen Charakteristik. Man ist versucht, die Motivation für seine Handlungen zu suchen. Sie ist aber nicht ableitbar aus schriftlichen, nicht einmal aus mündlichen Zeugnissen, sondern entspringt Mahmutćehajićs Einbildungskraft. Wieder ein Beispiel:

It matters little what scholar might find in the quest for answers to what Andrić's possible reasons might be for imagining almost all his Turks, who are routinely equated with Bosnian Muslims, as something that their true heirs do not and cannot recognize. Is this the result of Andrić's painful struggle with his own ego and the design to contain it and embody it in that imagined enemy? Or perhaps a simple calculation that this image would help him to get the position he sought in the mosaic of Serbian national teleology? Or again, was it perhaps about his belief that the expectations of the Yugoslavs could be met only by embracing the messianic role of the Serbian national elite in achieving the end of history? (6f.)

8 Es ist merkwürdig, wie Mahmutćehajić eine fiktionale Figur immer wieder mit einem realen Menschen verwechselt. Dostoevskijs „negativer Held“ avanciert zum Pendant des bosnisch-jugoslawischen Schriftstellers, als ob das eine Selbstverständlichkeit und nicht eine unzulässige Vermischung von Unvereinbarem wäre.

Mahmutćehajić stellt drei Fragen, die alle rhetorischen Charakter haben und die Antwort auf alle drei soll positiv ausfallen. Zusammengefasst sollen sie eine plastische Darstellung von Andrić liefern. Einmal geht es um psychische Belastung (den Kampf mit dem eigenen Ego); zweitens sei Andrić ein Schmeichler gewesen, heuchlerisch dazu bereit, für seine Karriere auch unmoralische Handlungen in Kauf zu nehmen; drittens habe sich Andrić an der Apokalypse berauscht, die allerdings nur in elitären Kreisen zu suchen wäre. Das alles wird ohne einen einzigen Beweis ausgeführt. Wie war das Ego von Andrić? Wo finden sich Belege für seinen Karrierismus? Wer waren die serbischen Apokalyptiker? Hier gähnt nur eine Leere, die sich hinter allgemeinen Plätzen versteckt.

Aber wie wird der entscheidende Weg zum Genozid begangen? Das ist der wichtigste Moment, der von der theologischen Kritik in die Richtung der Denunziation eines Autors führt. Um seine Schlussfolgerung zu untermauern, verfolgt Mahmutćehajić eine doppelte Strategie. Einerseits bedient er sich eines Umwegs. Andrić wird nicht sofort als Muslimhasser gebrandmarkt. Ihm wird latenter Antisemitismus unterstellt. Dabei verfährt Mahmutćehajić besonders dreist. Zunächst redet er von einer allgemeinen christlichen Abneigung gegenüber den Juden: „In the prevailing Christian views of the messianic legacy, and this construct of the enemy as a collective need, Jews are guilty beyond all forgiveness, for they do not recognize the Messiah of the Christians. It is they who killed him, though their holy scriptures provide every reason, in the Christian reading, for recognizing him“ (29). Gleiches gilt aber auch für die Muslime, deren Religion später entstanden ist: „The followers of the Prophet Muhammad are to blame for what they do, for from the Jewish and Christian perspective, the

one to whom they bear witness is not what the Muslim think and say he is“ (29). Deshalb seien diese zwei Religionsgruppen inakzeptabel für die Christen und würden von ihnen verfolgt – mit dem Ziel der absoluten Vernichtung. In einer seltsamen Drehung interpretiert er Agambens Lektüre des Terminus Muselmann,⁹ als ob die in Auschwitz ermordeten Juden tatsächlich Muslime wären. Das ermöglicht ihm, den letzten Schritt zu unternehmen, nämlich die bosnischen Muslime als Opfer des Genozids zu identifizieren, der ihm zufolge schon seit zweihundert Jahren sukzessiv ausgeübt wird. Andrić sei derjenige, der zum Genozid angestiftet und ihn später gerechtfertigt habe. In diesem Kontext erscheint der Schlüsselsatz als eine moralische Abwertung seines Autors und nicht von Andrić selbst:

9
Vgl. Agamben 2003.

Ivo Andrić lived at a time when the bridge over the Drina became the site of execution of Muslims in World War II. The executioners were motivated by their mythical images of Turks, in whom they saw not human souls but their ‚false prophet‘. All things Muslim were equated with those imaginary Turks. While Bosnian Muslims were being slaughtered on the bridge in Višegrad and their bodies tossed in the river Drina, Andrić was at work in his studio in Belgrade, composing his novel Na Drini ćuprija (Bridge over Drina). (33f.)

Die Unterstellung ist ersichtlich: Während seine Landsleute anderen Glaubens regelrecht geschlachtet wurden, saß Andrić bequem in Belgrad, den an ihnen verübten Genozid ideologisch vorbereitend und rechtfertigend.

Ex negativo sind die Muslime Opfer, weil sie die anderen, die Türken, sind. Ex positivo sind sie Opfer, weil sie die Vermittler zwischen Osten

10

Den Mythos von der bosnischen Toleranz hat Riccardo Nicolosi überzeugend dekonstruiert. Vgl. Nicolosi 2012.

11

Hier Mahmutćehajić Übersetzung ins Englische: „There was a time for Muslims when the threshold of the house represented the major transition to otherness. I have written a lot about Muslims, but I have refrained from touching on their private life, relationships within family and so on. I simply wasn't competent to do so; I knew their life only as far as the courtyard, and beyond that, nothing.“ Es wird ersichtlich, dass die Übersetzung, sowohl inhaltlich als auch stilistisch, manipuliert wurde. Schon der erste Satz ist vielsagend: Andrić erwähnt nirgendwo „otherness“, sondern redet von „Fremdheit“. Im letzten Satz wurde der Turzismus „jok“ (eine Negation) mit „nothingness“ übersetzt. Dadurch geht die typisch orale Färbung der Sprache – so charakteristisch für Andrić – verloren. Das Orale findet sich auch in Jandrićs Buch. Darin werden die Unterhaltungen, die der Autor immer wieder mit Andrić geführt hat, wiedergegeben. Andererseits dürfte es kein Zufall sein, dass die meisten →

und Westen sind und man ihnen diese Rolle aberkennen oder sie gar vollkommen negieren will. Als Mittler sind sie die Vermittler der Toleranz.¹⁰ Eben deshalb sollen sie ausgerottet werden. Für den Westen sind sie gerade in dieser Rolle regelrecht unerträglich. Sie zeigten, dass es auch anders gehen kann. „They are the perpetual scapegoats, for they are not what their neighbours wished them to be“ (36). Diese prekäre Lage der Muslime erreicht ihren unheilvollen Gipfel in dem Schicksal der Bosniaken als den Menschen, die direkt an der Grenze zwischen zwei Welten existieren und deshalb als ideale Opfer für den genetisch bedingten Hass ihrer Nachbarn erscheinen. Um ein sinnvolles Zusammenleben zu gestalten, braucht man Kenntnisse von den Anderen. Diese Kenntnisse von den Muslimen besitzen die christlichen Einwohner Bosniens nicht. Mahmutćehajić extrahiert einen Satz von Andrić aus dem Kontext und verwendet ihn als pars pro toto: „Nikad kod muslimanskog sveta nije bilo veće tuđine od kućnog praga. Ja sam o Muslimanima mnogo pisao, ali sam se čuvao da ne diram u njihov intimni život, odnose u porodici i slično. Ja jednostavno za to nisam bio sposoban, njihov život poznat mi je samo do avlije, dalje – jok“ (Jandrić 1977, 287).¹¹ Die falsche Lektüre ist mit Blindheit und dem unbedingten Willen zur Denunziation verbunden. Es wird vergessen, dass es sich hier um ein für Andrić typisches Understatement handelt. Sehr wohl wusste er von dem privaten Leben aus muslimischen Haushalten zu berichten, sehr wohl hat er das auch getan. Davon soll im zweiten Teil dieses Textes auch die Rede sein. Was er nicht wollte, war eine Grenze des Anstands zu überschreiten, die so typisch für die multikulturelle Gesellschaft war und es immer noch ist: Ich darf nicht über jene Dinge reden, die nach allgemeingültiger Ansicht die Sphäre des Intimen verletzen. Andererseits geht es hier um eine historische Tatsache: Muslimische Häuser waren vor der Säkularisierung

für Andersgläubige geschlossen. Die Häuser von modernen Muslimen waren Andrić natürlich bekannt. Oder will Mahmutćehajić sagen, dass diese Häuser wieder geschlossen werden sollten? Jedenfalls bleibt er eine Antwort schuldig. In diesem Sinne erweist sich Andrić als viel toleranter im Vergleich zu Mahmutćehajić, der sich in den Wirren des Wir-Diskurses ununterbrochen verliert, der nicht dazu fähig ist, ein komplexes Bild der Wirklichkeit zu entfalten, das die engen Grenzen seines „Kollektivs“ überschreiten könnte. Seine Argumentation gegen Andrić erscheint letztendlich als die Widerspiegelung seiner selbst, seine angebliche Gelehrsamkeit als ein Um-sich-werfen mit leer gewordenen theologischen Phrasen.

→ „Argumente“ Mahmutćehajićs gerade diesem Buch entstammen – einer Sammlung von Gesprächen, die keineswegs von Andrić selbst beglaubigt wurde. Man muss Ljubo Jandrić vertrauen, aber warum sollte man das?

2.

An diesem Beispiel zeigt sich, inwiefern die Polarisierung zwischen Islam und Christentum eigentlich außerhalb der Texte von Andrić konstruiert und dann in einer nicht legitimen interpretatorischen Geste auf sie interpoliert wurde. Um zu sehen, wie dieses Verfahren der Verzerrung und Unterstellung an einem Material funktioniert, das weniger aus der Luft gegriffen ist als dasjenige von Mahmutćehajić, werde ich einen kurzen Blick auf zwei Aufsätze aus dem Sammelband *Andrić i Bošnjaci* werfen. Es sind „O doktorskoj disertaciji i nekim diplomatskim spisima Ive Andrića“ („Über die Dissertation und etliche diplomatische Schriften Ivo Andrićs“) von Safet Bandžović und „Hljeb od javorove kore. Ogljed o Andrićevoj doktorskoj disertaciji“ („Brot aus Ahornrinde. Versuch über Andrićs Dissertation“) von Vedad Spahić. Bandžović ist Historiker und sein Aufsatz versucht sich in der Interpretation von etlichen Momenten der Biographie von Andrić (2000). Er verzichtet dabei nicht darauf zu psychologisieren. Vielmehr tut er

12
Das Zitat von Dimitrijević entstammt dem Text in Dimitrijević 1991, 131.

genau das und verortet gewisse moralisch zweifelhafte Aussagen in den zutiefst verunsicherten und gestörten Bereichen seines Geistes. Nach Bandžović ist Andrićs Leben geprägt durch seine Ängstlichkeit. Dafür findet er Beweise in den Berichten von Zeitgenossen wie Krleža oder Đilas. Dementsprechend ist Andrić ein Feigling, der aus Opportunismus diese Schriften verfasst hat, die seinem ethischen Habitus letztendlich widersprochen hätten. Die Dissertation und die diplomatischen Memoranda sind ebensolche Schriften. Dabei hütet sich Bandžović davor, eigene Urteile zu fällen. Seine Sätze sind immer Übertragungen der Aussagen von Autoritäten. Wenn er über Andrićs diplomatische Schriften redet, redet er mehr über die berüchtigte Schrift des Historikers Vasa Čubrilović als über Andrićs Memorandum, in dem die Vorschläge für eine Aussiedlung der albanischen Bevölkerung aus dem Kosovo in die Türkei enthalten sind. Auch der Schluss des Aufsatzes ist wieder untermauert durch die Autorität Kosta Dimitrijevićs: „Po istraživanjima Koste Dimitrijevića, koji se čudio koliko se Andrić trudio kao član SK i Savjeta federacije da sve aminuje što su mu govorili političari, on nije imao ni u dubokim godinama smelosti da otvoreno nastupa i da bude velik kao njegovo književno delo“ (45).¹² Nur an einer Stelle erscheint das Phantomwort „Genozid“, wobei uns verborgen bleibt, um was es tatsächlich geht. Über die Dissertation schreibend, sagt Bandžović: „Objašnjavajući uzroke genocidnih radnji, Andrić na prvo mjesto stavlja materijalne pokretačke snage...“ (34f.). Welche „genozidalen Handlungen“? Der Autor bleibt eine Antwort schuldig, aber es ist ausreichend, das Wort „Genozid“ zu verwenden. Gleichgesinnte wissen, worum es geht. Argumente sind nicht notwendig.

Das gleiche Verfahren entdeckt man auch bei Vedad Spahić. Der historische Diskurs wird hier durch den literaturwissenschaftlichen

ersetzt. Er liest die Dissertation und stellt sie der Literatur gegenüber. Seine Kritik ist an diejenigen gerichtet, die Andrićs Werke als Zeugnisse der Geschichte lesen. In diesem Zusammenhang ist es egal, ob sie sie positiv (serbische oder jugoslawische Seite) oder negativ (bosniakische Seite) beurteilen. Aber seine auf den ersten Blick objektive Strategie erfährt sofort eine Negierung und zwar in der Wortauswahl. „[I]deje u Andrićevom pripovjednom svijetu i ideologija disertacije jesu iste onoliko koliko su isto živi čovjek i njegov leš. Za leš ne možemo reći da ne postoji, ali on nema nikakvu funkciju, osim što je predmet truhljenja i nestajanja. Jednaka sudbina namijenjena je šovinističkoj ideologiji disertacije“ (48). Spahić gibt an, dass er die Pseudowissenschaft der Dissertation von den hochwertigen Erzähltexten trennt. Aber diese Trennung dauert nicht allzu lange. Spahić betont, dass die Schlussfolgerungen der Dissertation eine Abwertung des Islams bedeuten. Die christliche Kultur des bosnischen Mittelalters wurde gewaltsam ersetzt durch den von außen oktroyierten Islam, der von einem asiatischen Kriegsvolk nach Bosnien gebracht wurde. Dieses hat die ganze bestehende Gesellschaft samt ihren Werten zerstört und eine fremde Religion als tragende Kraft installiert. Obwohl, wie schon erwähnt, die Dissertation ein rein ideologischer Text sei und die Prosa die in ihr enthaltenen Ideen wesentlich transformiert und ästhetisiert, negiert Spahić sich selbst schon im folgenden Aufsatz:

Islam je, slijedimo li Andrićevu logiku,¹³ donio mrak i izobličio koptski Egipat, hrišćansku Siriju, Palestinu, Vizantiju, Španiju... Pokušaj utapanja ove insinuuacije u književni oblik otkrivamo najizravnije u pripovjetkama Mustafa Madžar i Za logorovanja. Oba glavna junaka, teške psihopate, jedan seksoman, drugi pedofil, svršeni su medrese.

13
Es versteht sich von selbst, dass die Fakten in dieser denunziatorischen Literaturwissenschaft verdreht wurden. Diese „Andrićeva logika“ ist nirgendwo in der Dissertation zu finden.

14

Vgl. S. 49: „Recepioni-
stički pristup u Rizvi-
ćevoj studiji *Bosanski
muslimani u Andriće-
vom svijetu* (Sarajevo
1995) i još izrazitije
u tekstu Esada Dura-
kovića *Andrićevo djelo
u tokovima ideologije
evrocentrizma* (Znakovi
vremena 2, Sarajevo
1997), uz sve vrijed-
nosti što ovi radovi
posjeduju, redukovan
je potpunim negira-
njem autonomnosti
pripovjednog svijeta
i utilitarističkim po-
imanjem književnog
djela kao instrumenta
ideološke utakmice
među antagoniranim
civilizacijama.“

15

„Fragmentarne
varijante uz Andriće-
vu tezu“ (1982). Die
Fragmente sind phi-
lologisch zumindest
unsauber vorbereitet.
Es gibt keine Angabe
über die Quelle. Man
weiß nicht, ob sie auf
deutsch oder serbo-
kroatisch geschrie-
ben wurden. Wenn
serbokroatisch, dann
ist fraglich, warum in
der ekavischen Vari-
ante, weil Andrić zu
dieser Zeit Ijekavisch
geschrieben hat usw.

*Andrić, sukladno proklamiranoj ‚kritici posledica‘, sugerira da čovjek
ovog podneblja što više usvaja islamsko učenje to se više psihički
deformiše. (54)*

Die Ideologie ist eindeutig in den literarischen Text eingeflossen. Die subtile Figur von Mustafa Madžar – mit seiner ganzen Melancholie und dem unübersehbaren Crossover zwischen Ost und West, Islam und Christentum – wird nun als degeneriert, psychopathisch dargestellt. Spahić macht genau dasselbe wie jene Literaturwissenschaftler, deren Kritik an Andrić wegen Positivismus zu kurz ausfällt.¹⁴

Aber das ist nicht alles. Er nimmt ein Fragment, das im Begleitmaterial zu der Dissertation veröffentlicht wurde¹⁵ und betrachtet seine Verwendung im literarischen Text *Mara milosnica*. Es handelt sich um die folgende Geschichte, die Andrić erzählt wurde: „U Ovčarevu kod Travnika sam čuo priču o jednoj starici koja je za jedne gladne godine, pod Turcima, hranila svoju unučad hlebom od javorove kore. Deca su plakala i nisu htela da jedu taj hleb, ali ona bi im ga drobila na komadiće i kašikom gurala u čorbu i pokazivala: ‚Ovako Turčin u pak’o tone.‘ U toj zabavi deca bi se oduševila i pojela i onako tvrđ hleb“ (Andrić 1982, 254). Spahić liest diese Geschichte allegorisch und schließt daraus, dass Andrićs Dissertation eben „Brot aus Ahornrinde“ und seine Prosa dieses Brot, dass in die Suppe getunkt und dadurch genießbar geworden sei. „Ali udrobljen hljeb, makar bio i od javorove kore, nije što i suh“ (63). Das ist seine Schlussfolgerung. Sie wackelt schon in dem Moment, in dem man sich überlegt, dass das Fragment überhaupt nicht aus der Dissertation stammt. Wenn die Dissertation selbst nicht zur Veröffentlichung bestimmt war, wie kann man dann denken, dass dies ein Fragment sein könnte? Und weiter: Wie kann man eine Lesart anbie-

ten, in der sich ein ethnologischer Diskurs mit einem literarischen vermischt? Davon abgesehen: Wie kann man die Worte einer einfachen Frau vom Land mit denjenigen von Andrić gleichsetzen? Ist es nicht das, was Radovan Karadžić tut, wenn er Andrićs Geschichte *Pismo iz 1920* als Zeugnis des angeblich ewigen bosnischen Hasses missbraucht? Offensichtlich haben sowohl die Dissertation als auch Andrićs Prosa viel mehr anzubieten als dieses ewige Gezerre um seinen angeblichen Antiislamismus und seinen serbischen bzw. jugoslawischen Nationalismus. Deshalb werde ich im zweiten Teil meines Aufsatzes versuchen, eine andere Lektüre anzubieten, die das Politische nicht ablehnt, es aber gleichzeitig als nicht eindeutig und einseitig akzeptiert.

3.

Der Franziskaner-Zyklus wurde zu Lebzeiten von Andrić nie als eine Einheit veröffentlicht. Der Name wurde ihm in einem Akt der versuchten Vereinheitlichung gegeben. Es handelt sich um zehn Geschichten,¹⁶ die miteinander sowohl thematisch als auch zeitlich verbunden sind. Dazu würde ich auch den kurzen Roman (oder die lange Erzählung) *Der verdammte Hof* zählen. Diese elf Texte bilden ein Korpus, das Andrićs Poetik zum Vorschein bringt, diese aber auch gleichzeitig, in Dialog mit der politisch-ideologisch umstrittenen Dissertation, zusätzlich beleuchtet. In diesem Kontext erscheint der Zyklus als idealer Ausgangspunkt für die Thematik, die mich hier interessiert, nämlich die Beziehung zwischen Islam und Christentum in Andrićs Werk. Man kann darin die ganze Problematik in nuce betrachten, genauer kristallisieren hier zentrale Momente, in welchen sich die komplexe Verschlingung zumindest ein bisschen entflechtet.¹⁷ Eine wichtige Bemerkung von Miranda Jakiša verleiht dieser Konstellation zusätz-

16

Es sind die folgenden Geschichten: *U musafirhani* (1923), *U zindanu* (1924), *Isповijed* (1928), *Kod kazana* (1930), *Napast* (1933), *Trup* (1937), *Čaša* (1940), *U vodenici* (1941), *Šala u Samsari-nom hanu* (1946) und *Proba* (1951). In der kanonischen Ausgabe der Gesammelten Werke befinden sie sich in Band 6, der den Titel *Žed* (Durst) trägt.

17
Ivan Lovrenović bemerkt zu Recht, dass sich im Bosnien des ausgehenden 17. Jahrhunderts komplexe historische und kulturelle Prozesse abwickelten, und verweist darauf, dass „historijsko-interesni korijeni međusobnih etnokonfesionalnih antagonizama koji se u sve jačem intenzitetu javljaju osobito u drugom razdoblju turske vlasti — onome od kraja 17. stoljeća, odnosno nakon sloma turske ofenzive prema centralnoj Evropi i povlačenja Turske iz prekosavskih, prekodunavskih i prekodinarskih zemalja, kada Bosna postaje, i za cijela naredna dva stoljeća ostaje *serhat* Otomanskoga Imperija u Evropi. Historijski objašnjiv, tu je sadržan i korijen muslimanske omraze spram kršćanskog/hrišćanskog elementa, i korijen recipročnoga antiturskog i antiislamskog raspoloženja; tu leže i korijeni nepovjerenja i sukobljenosti na relaciji između pravoslavnoga i katoličkog svijeta“ (2008, 6).

18
Es ist z.B. die zentrale These von Radovan Vučković. „Drugo, da je to, i pored naučnih pretenzija, pre svega literarno delo, pisano književnim stilom i emotivno nadahnu-to u sintetičkim zaključcima“ (113). Es ist unklar, wie →

liches Gewicht. Sie stellt fest: „In der Zusammenstellung bosnischer Eigenheiten der Landschaft, Mentalität, des Wetters und der Architektur (in der spezifischen Bosnientopik der Bosnientexte also) wird ersichtlich, dass Andrić als Bosnienerzähler dem teilnehmenden, aber dennoch distanzierten Ethnographen ähnelt“ (43). Ebendiese ethnographische oder, genauer gesagt, pseudo-ethnographische Position wurde in der bisherigen Forschung nicht genügend berücksichtigt. Die Dissertation, das gilt es stets zu betonen, ist ein nicht besonders guter wissenschaftlicher Text. Das hat immer wieder zu der Behauptung geführt, dass es kein solcher, sondern ein literarischer sei.¹⁸ Das ist natürlich falsch. Andrićs fragliche Befunde sind damit nicht zu retten. Sie sollen in ihrem Kontext untersucht werden. Erst dann kann die dort verwendete Wissenschaftsrhetorik als ein Zeichen der Zeit ihres Entstehens verstanden werden.

Im Unterschied zu den literarischen Werken Andrićs, auf die ich an späterer Stelle eingehen werde, arbeitet die Dissertation in dichotomisch geprägten Kategorien. Die eine schließt die andere aus. Dadurch entsteht eine antagonistische Dialektik, die aber in den Prosawerken durch metaphysischen Pessimismus ersetzt wird. Hier ein Beispiel aus ihrem „historischen“ Teil:

In einem ungleichen und sehr erbitterten Kampfe gegen den Katholizismus, hat das Patarenentum zwischen Bosnien und der westlichen Welt jene Felsenwand zu errichten begonnen, die im späteren Verlaufe von dem Islam weiter aufgeführt und zu einer solchen Mächtigkeit erhöht wurde, dass sie auch heute noch, wiewohl sie längst zerfallen ist, in einer dunklen Scheidelinie nachwirkt, die nicht ohne Anstrengung und Gefahr überschritten wird. (Andrić 1982, 38)¹⁹

Die Metaphorik konzentriert sich auf das Bild der „Felsenwand“, ihres „Zerfalls“ und auf die Spuren, die trotzdem sichtbar geblieben sind, in Form einer „Scheidelinie“. Diese Konstruktion, die sich auf historiographische Werke aus dem 19. Jahrhundert stützt, will beweisen, dass ein Bruch in der bosnischen Kultur entstanden ist, der es dem Land bis zu Andrićs Tagen nicht erlaubte, sich klar zwischen Orient und Okzident zu entscheiden. Dies aber hindert Andrić nicht daran, eine klare Position, zumindest was die Wortwahl betrifft, zu beziehen. „Paktieren mit den Türken“ war in Bosnien der Normalfall und „in dieser Hinsicht *versündigten* sich im gleichen Maße der Adel, die Könige und das Volk“ (42).

Die Sünde ist vor allem als eine Aufgabe an ein „nach Glauben, Geist und Rasse fremdes Eroberervolk“ (52) zu verstehen. Ein Teil der Bevölkerung hat, „um seinen Besitz zu retten die Religion der Eindringlinge“ angenommen. Dadurch wurde eine Trennlinie gezogen. „Diese Scheidewand hat den serbokroatischen Rassen- und Sprachenkomplex in zwei Teile geteilt, ihr Schatten, in dem sich die grauenvolle Geschichte von vier Jahrhunderten abspielte, musste auf den Landschaften zu ihren Seiten bis in eine ferne Zukunft lasten“ (52). Erstens ist hier ein von der Idee der Rasse geprägter Diskurs zu betrachten. Was im 21. Jahrhundert abwegig klingt, war in der Zeit der Entstehung der Dissertation gängiger Stil in der wissenschaftlichen Kommunikation. Die Idee der Rasse hat ihren schlechten Beigeschmack erst mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten und der ihr folgenden Realisierung des rassistischen Diskurses im Bereich des Alltagslebens erhalten. Zweitens war es ein für die unitaristischen Strömungen nach der Vereinigung Jugoslawiens typischer Diskurs. In ihm geht eine geographische und historische Tatsache unter: Wenn ein Außenstehender Andrić hier liest, kann

→ Vučković diese Schlüsse zieht. Er führt auch keine Beispiele für den „literarischen Stil“ und die „emotionale Inspiration“ an. Da die Dissertation auf Deutsch geschrieben wurde (wo diese Elemente eindeutig nicht sichtbar sind), bleibt zu fragen, ob er sich auf die Übersetzung von Zoran Konstantinović bezieht, die unter Umständen ein verzerrtes Bild des Textes bieten könnte.

19
Das Original wurde nie publiziert. Die Dissertation wurde 1924 in Graz verteidigt.

20
In der englischsprachigen postkolonialen Theorie hat sich der Begriff „liminality“ etabliert. „This term derives from the word ‚limen‘, meaning threshold, a word particularly used in psychology to indicate the threshold between the sensible and subliminal, the limit below which a certain sensation ceases to be perceptible [...] The importance of the liminal for the post-colonial theory is precisely its usefulness for describing an ‚in between‘ space in which cultural change may occur: the trans-cultural space in which strategies for personal or communal self-hood may be elaborated, a region in which there is a continual process of movement and interchange between different states“ (Ash-croft 2000, 130).

21
Die früh verstorbene Nirman Moranjak-Bamburać hat in mehreren Texten, die nie als ein vollendetes Buch zusammengestellt wurden, diverse Eigenschaften der bosnischen Kultur und Literatur unter die Lupe genommen. Ihre Forschung ist gekennzeichnet durch die Einführung der postkolonialen Theorie in bosnische Studien. Als paradigmatisch ist der Text „On the Problem of Cultural Syncretism in →

er nur zu dem Schluss kommen, dass die christlichen Länder Kroatien und Serbien nur durch das muslimische Bosnien voneinander getrennt seien. Dieses „Dazwischen“ gilt es zu beseitigen und die Balance wird wiederhergestellt. So entlarvt sich die Dissertation als eine Projektion der „Nation-Building“-Ideen aus dem 19. in das 20. Jahrhundert. Die Metapher der „Scheidewand“ allerdings ist eine andere – eine, die wir heute in Anlehnung an die postkoloniale Theorie so gerne benutzen: nämlich diejenige der „Schwelle“.²⁰ Während die Scheidewand eine scharfe, unüberbrückbare Trennung indiziert, bedeutet die Schwelle zumindest die Möglichkeit, ja sogar die Wahrscheinlichkeit eines Übergangs. Sie wird zum Begriff der Synthese, zum Inbegriff einer synkretischen Kultur, die Nirman Moranjak-Bamburać als das Paradigma der bosnischen Kultur verstehen möchte.²¹

Wo bleiben dann die Franziskaner? Hier muss ich meine allzu verführerischen Ausführungen von den allgemeinen Implikationen der Dissertation einschränken und das Interesse auf das konkrete Thema fokussieren. Und das ist die Darstellung des Ordens in dem wissenschaftlichen Werk und in der Literatur. Schon die Idee der vollständigen Entchristianisierung Bosniens während der osmanischen Herrschaft wird aporetisch in dem Moment, in dem die Rolle der Franziskaner in ihrem gesellschaftlichen Leben in Betracht gezogen wird. Deshalb würde ich dafür plädieren, dass ihre Tätigkeit eben der Ort ist, an dem Andrićs Ausführungen zweifelhaft werden, an dem sich die Metapher der „Scheidewand“, der „rupture“, in diejenige der „Schwelle“ auflöst. Andrić folgt dem wissenschaftlichen Irrtum des 19. Jahrhunderts, demzufolge die Franziskaner nach Bosnien kamen, um die Patarenen auszurotten. In der feindlichen Umgebung Bosniens richteten sie sich rasch ein und entwickelten Eigenschaften, die „sehr stark den Eigen-

schaften ihrer Landsleute und Glaubensgegner“ ähnelten. „Diese Eigentümlichkeiten (waren) der Drang nach geistiger Unabhängigkeit, eine gewisse Exklusivität und Neigung zur Xenophobie.“ Dadurch entstand „eine ans Martyrium grenzende Selbstverleugnung“ (124). Diese blieb nicht ohne Folgen: Die Franziskaner unternahmen nach Andrić nicht genügend Anstrengungen, um die Volkskultur vor der Ausrottung zu retten – ganz im Gegenteil hätten sie dazu beigetragen, Volkslieder und Erzählungen aus der entstehenden Hochkultur zu tilgen. Er erkennt einen ständigen inneren Kampf im Orden selbst, um das „Völkische“, das er mit dem „Nationalen“ gleichsetzt, vom „Fremden“, das für ihn wiederum von dem Lateinischen bzw. Italienischen durchdrungen ist, zu befreien. Die Franziskaner leben also tatsächlich „zwischen“ den Welten, die sich nicht nur dichotomisch, sondern auch polyvalent organisieren. Ihre Tätigkeit im 19. Jahrhundert führt dazu, dass Bosnien immer mehr den Anschluss an die westliche Welt verliert. Die Beziehung von Franziskanern und Osmanen bleibt in der Dissertation fast zweitrangig. Sie wird nur als ein Antagonismus verstanden, ohne dass Andrić eine gegenseitige Durchdringung von zwei auf den ersten Blick vollkommen fremden Kulturen in Betracht ziehen würde. Obwohl er in einem anderen Kontext den Begriff „Hybridisierung“ benutzt,²² ist er nicht dazu fähig, diese produktive Bezeichnung auf die Vermischung von Islam und Christentum anzuwenden, die besonders in der von Turzismen gesättigten Sprache der Franziskaner am stärksten zur Vorschein kommt.

Es lässt sich zusammenfassend sagen, dass Andrićs Position schon in der Zeit ihrer Entstehung wissenschaftlich obsolet war. Sie war vor allem eine Kompilation aus vorherigen historischen Arbeiten. Was allerdings nicht zu übersehen ist, ist eine ideologische Stellungnahme,

→» Bosnia and Herzegovina“ zu betrachten.

22

„Um aber in der Lage zu sein, in den breitesten Schichten des Volkes im Geiste des Islams erzieherisch zu wirken, musste sich die muslimische Geistlichkeit in Bosnien der serbo-kroatischen Sprache bedienen, wobei sie, aus religiösen Gründen und aus Mangel an Ausbildung in der eigenen Sprache und Schrift das arabische Alphabet anwendete. So entstand die hybride Dichtung in Bosnien.“ (188).

23
 In der Fußnote schreibt Andrićs Erzähler: „Za turskih vremena, manastiri su morali da ukonačuju Turke koji bi se uvračali. Događalo se da bi se poneki nasilni Turci zadržavali dugo u manastiru, pili i terevenčili. Da bi očuvali propisani red i tišinu manastirsku, fratri su obično pored manastira zidali jednu poveću a odijeljenu sobu za te goste. Ona se zvala *musafirhana*“ (Andrić 1976, 9).

die etliche Komponenten der bosnischen Kultur hervorhebt, während andere verschwiegen werden. Die krasseste Diskrepanz ist diejenige zwischen dem ausdrücklichen Lob der eher serbisch-orthodox geprägten Volksliteratur (besonders die epischen Lieder werden hervorgehoben), während die gleichen Leistungen auf der muslimischen Seite keine Erwähnung finden. Aber man muss immer wieder betonen, dass es sich dabei um eine kontextbezogene Situation handelt, nämlich die Entstehung des neuen jugoslawischen Staates. Gerade deshalb erscheint es als notwendig, die Dissertation im Zusammenhang mit dem „Franziskaner-Zyklus“ zu lesen, einem literarischen Text, der die gelegentlich rigiden (aber nie „turkophoben“ im Sinne von Fremdenhass) Postulate des „programmatischen“ Textes in Frage stellt.

4.

Die Schwelle wird explizit in der Geschichte des Zyklus *U musafirhani* von 1923 thematisiert. Man kann sagen, dass sie erst im ästhetischen Text wirksam wird. Für eine polarisierende Formulierung, wie man sie in der „Scheidewand-Metapher“ entdecken kann, gibt es in Andrićs Literatur keinen geeigneten Ort. Sie wird dort in Verbindung mit einem wichtigen Topos aus der bosnischen Kulturgeschichte gebracht. Die Franziskaner nämlich waren verpflichtet, die „Türken“ in ihren Klöstern als Gäste zu empfangen. Um das direkte Vordringen der Andersgläubigen auf sakralen Boden zu verhindern, wurden außerhalb der Klöster eigens für diese Zwecke spezielle Gästehäuser (*Musafirhana*) gebaut.²³ Die Metapher des Übergangsraums wird buchstäblich in den Ort der Begegnung eingeschrieben. An dieser Schwelle findet einer der zahlreichen erfolglosen Versuche statt, Menschen aus der einen in die andere Kultur zu übersetzen. Die Geschichte handelt von solch einem Raum,

in dem sich zwei „Türken“ befinden. Einer von beiden ist krank und wird von seinem Freund im Gästezimmer des Klosters zurückgelassen. Es ist kein Zufall, dass gerade Fra Marko, ein nicht durch große Intelligenz glänzender Franziskaner, jenen kranken Türken zur Konversion bewegen will. Fra Marko bewegt sich in einem engen intellektuellen Raum, der durch seine Unfähigkeit, den Unterschied zwischen Islam und Christentum zu akzeptieren, abgesteckt wird. Er geht davon aus, dass der andere „nicht weiß“, aber auch nicht fühlt. Als Nichtwissender und Nichtfühlender ist er nur durch eine kombinierte Wirkung von Überzeugungsarbeit und emotionalem Appell zu bekehren. Fra Marko bittet und drängt, wobei er sich dem seiner Meinung nach stärksten Symbol des Christentums – dem Kreuz – bedient. Sein Versuch scheitert – was zu erwarten gewesen war – und der Kranke spuckt auf das Kreuz, das der Mönch vor ihn hält in der Hoffnung, er möge die Zaubersformel „Spasitelj, u pomoći nam bio!“ (1976, 18) aussprechen und das Kreuz küssen. „Turčinovo se lice jedva primjetno pokrenu, kapci mu zatrepšaše, a usnama je micao kao da bi htio nešto da izgovori, onda napući usne i sa velikim naporom – pljunu. Pljuvačka mu se cijedila niz bradu“ (18). Damit wird nicht gesagt, dass Kommunikation an dieser Schwelle nicht stattfindet: Ganz im Gegenteil, die „Türken“ und die Franziskaner führen einen regen Austausch. Gleichzeitig reden sie aneinander vorbei. Die Verständigung ist eher sprachlich möglich; eine kulturelle, insbesondere, wenn sie mit der Religion – das heißt: tief ideologisch untermauerten Werten – zu tun hat, bleibt auf der Strecke. Der große Übertritt kann sich nicht realisieren lassen.

Eine andere Geschichte, deren Protagonist Fra Marko ist, zeigt das Scheitern auf wesentlich radikalere Art und Weise. Es ist *Kod kazana* von 1930. In ihr spitzt sich die Auseinandersetzung zwischen dem Träger des christlichen Gedankenguts und dem islamischen Machthaber

24
Hier meine ich, dass Fra Marko, obwohl groß und stark, physisch nicht imstande ist, den Türken zu opponieren. Seine Ausrüstung ist nicht ausreichend und seine psychische Konstitution erlaubt ihm nicht die Grenze zu überschreiten und den Tod des anderen in Kauf zu nehmen.

25
Es ist ein Narrativverfahren, das Andrić im *Verdamnten Hof* zur Virtuosität aufbauen wird. Der Erzähltext wird dort als eine kaum zu lösende, schlangenartige Bewegung von unterschiedlichen Geschichten aufgebaut, die so ineinander verwoben sind, dass eine Entflechtung letztendlich zur Zerstörung des Texts selbst führen würde.

zu. Durch Fra Markos Figur wird die Komponente der Allgemeingültigkeit der christlichen Werte ausgespart und auf eine Figur übertragen, die eher den Stereotypen von Bosniern (Eigensinn, Trotz, Zurückgebliebenheit, Mündlichkeit usw.) entspricht als einer Einschreibung in die Werte des Okzidents. Kurzum: Der Franziskanermönch eignet sich kaum als Gegner von zwei betrunkenen Janitscharen.²⁴ Die Geschichte selbst ist äußerst komplex. Eine Verknappung des Erzählten führt dazu, dass auf nur sechzehn Seiten drei unterschiedliche Erzählstränge untergebracht sind. Die Rahmenerzählung berichtet – was bei Andrić oft der Fall ist – über einen Bosnier in der fremden Welt (Fra Marko in Rom). Diejenige, die den Ring zwischen Außenrand und Kern bildet, erzählt von einem katholischen Mädchen, das einen „Türken“ heiraten will und dafür zum Islam konvertieren muss und die dritte ist diejenige, die das Zentrum der erzählten Welt bildet. Sie entwickelt sich „kod kazana“ und legt über die Auseinandersetzung von Marko und den „Türken“ Rechenschaft ab. Aus dieser Erzählkonstruktion wird ersichtlich, dass die letzten beiden Teile diejenigen sind, die sich mit dem „clash of civilizations“ beschäftigen. In der ersten Erzählung spielt sich der Konflikt innerhalb der katholischen Gemeinde selbst ab.

Narratologisch wird das dadurch ermöglicht, dass sich mithilfe einer zunehmend aufgebauten Nähe zum Zentrum des Geschehens eine Spannung entwickelt, die die regelmäßige Aufteilung der Geschichten sowohl motiviert als auch determiniert.²⁵ Das junge Mädchen soll, wenn nötig auch mit Gewalt, davon abgebracht werden, einen Muslim zu heiraten. Nachdem alle Versuche gescheitert sind, ihr diese Idee auszureden, bleibt dem Guardian nichts anders übrig, als Fra Marko zu beauftragen, sie auszupeitschen. Die Szene hat etwas Zweideutiges in sich: Während Fra Marko seine Peitsche benutzt, muss er das

Mädchen halten und berührt sie dabei an den Brüsten. Das erotische Ereignis zwingt ihn, mit den Schlägen aufzuhören. Noch zugespitzter wird die Situation durch ein klares Bejahen, als sie gefragt wird, ob sie freiwillig konvertiert. „S drage volje“, ist die eindeutige Antwort. „Kad su je pitali hoće li ovog Turčina za muža, položila je samo ćutke svoju malu ruku na njegovu mišicu i gledala pravo fratra i kadiju kao da čeka drugo pitanje, jer ne razumije kako mogu da je pitaju tu najjasniju i najveću stvar na svijetu“ (1976, 53). Wo bleibt hier die angeblich scharfe Trennung von Orient und Okzident, die betont, potenziert, vollzogen in der Annahme der religiösen Geste, in einer Unterscheidung zwischen Islam und Christentum, verkörpert wäre? Alle Teilnehmer der Szene, auch nicht präsenste und nicht repräsentierte „Türken“, akzeptieren die hybride Lösung, die eine Vermischung der Kulturen eindeutig zulässt. Das Mädchen selbst lehnt es ab, ihrem zukünftigen Ehemann den gewalttätigen Teil ihrer Geschichte mitzuteilen. Die Ausübung der körperlichen Macht bleibt damit denjenigen, die etwas dagegen unternehmen könnten, weithin verborgen. Das heißt, dass ein Teil vom Mädchen nicht konvertiert ist, eine totale Vereinheitlichung wurde nicht vollzogen, es selbst bleibt an der Schwelle und ihr Mann wird genauso zum Teil der vermischten Welt. Zwar wird nun der Islam zu ihrer dominanten Religion, aber die Spuren des Christentums kann man nicht ausschließen, tilgen; auch kann man sie nicht leugnen. Der Erzähler, der das Benehmen des Mädchens deutet, bleibt neutral und vermeidet jegliche Bewertung. Der einzige, der eine Einigung ablehnt, ist Fra Marko. Er ist derjenige, der die Scheidewand aufrechterhält und die Schwelle nicht zulässt: „A sve to zajedno kazivalo mu je samo jedno: kako je moćno zlo, nerazumljivo, kako može da bude hrabro, ponosito, i kako ga ima svuda, i ondje gdje se čovjek najmanje nada“ (53). Die Geräusche des Hochzeitfests, die Fra Marko wahrnimmt

und die ihn zu trüben Gedanken verleiten, beziehen sich direkt auf seinen Gemütszustand – Indikator dafür ist das Personalpronomen im Dativ „mu“, ihm. Man kann mir vorwerfen, dass die vorherige Konversion – vom Islam zum Christentum – gescheitert und die jetzige erfolgreich verlaufen ist, was als eine axiologische Stellung der oberen Erzählinstanz zu deuten wäre. Diese Position ist aber nicht haltbar. Die Figur von Fra Marko ist in ihrer Unzuverlässigkeit, ja in ihrem Selbstzweifel, so stark dichotomisch geprägt, dass sie keine mit denen des Autors gleichgesetzten Werte tragen kann. Sie bleibt eingesperrt innerhalb seiner Welt und ist nicht dazu fähig, eine generalisierende Funktion zu übernehmen.

Das Gleiche kann man über den letzten Teil der Geschichte sagen. Obwohl dieser Teil eine Zuspitzung zum Vorschein kommen lässt, variiert er in einer extremen Version die isotopische Matrix. Fra Marko brennt Schnaps und die „Türken“ kommen zu Besuch, um sich auf Kosten des Klosters zu betrinken. Einer von ihnen ist so angetrunken, dass er Fra Markos Arbeit zunichte macht. Er reagiert verärgert darauf, der Türke zieht seine kurze Flinte und erschießt – in einem kontingenten Akt – den Mönch. Ist er motiviert durch den Hass zwischen Orient und Okzident? Das würde ich wieder bezweifeln. Es gibt zwar Elemente, die auch diese Deutung unterstützen würden, aber die Intoleranz ist wieder auf die Figur Fra Markos konzentriert. Das macht den „Türken“ überhaupt nicht sympathischer, ganz im Gegenteil. Aber der Erzähler selbst zieht sich aus der Handlung zurück und überlässt den Figuren kommentarlos das Feld. Eine zentrale Stelle wird dabei dem „Mehmedbeg Biogradlija, istinski janičar i ratnik“ (55) zugewiesen. Diese Figur ist eine verkörperte Widersprechung von Mahmutéhajićs Thesen über Andrić als Bosnien- und Islamhasser.

Die Stimme des Erzählers kürt ihn zu einer beneidenswerten Persönlichkeit, die ihren Ruhm auf dem Schlachtfeld erreicht hat. Aber das ist eine primäre Ebene der Glorifizierung. Auf der sekundären und wichtigeren konstituiert sich Mehmedbeg als eine von Affekten bestimmte Figur. Nicht nur, dass er ein wahrer Krieger ist. Er zeichnet sich vielmehr auch durch sein emotionales Leben aus, das als paradigmatisch für ganz Bosnien, zumindest in Andrićs Poetik, gelten kann. Das Affektive, das ihn bestimmt, lässt sich schwer in Worte fassen. Es ist durch den leicht modifizierten und für die bosnische Kultur durchaus charakteristischen Begriff der Melancholie – natürlich in der Form von *sevdah* – am besten beschrieben.²⁶ Ihr erstes Zeichen ist das komplexe Widerspiel von Mehmedbegs athletischer Physis und seinen zerfallenen, ungesunden Gesichtszügen: „Pored rakije, Mehmedbeg se truje esrarom i makovim zrnom koje uzima u madžunu od urmi ili pomorandžine kore. Od toga mu ruke podrhtavaju i lice užutilo; to blijedo lice sa opuštenim očnim kapcima čudno odudara od atletskog tijela.“ (56). Die Diskrepanz der zwei Gesichter von Mehmedbeg ist motiviert durch eine traurige Liebesgeschichte. Sie wird nicht thematisiert, nicht reflektiert, nicht in Worten ausgedrückt. Über sie wird in einem oral-performativen Erzählmodus berichtet. Alles wird in die Ausrufe des Janitscharen gepresst: „Ej, pope, pope...“ (56).²⁷ Die Geschichte von der schönen Witwe, in die Mehmedbeg mutmaßlich verliebt ist, bleibt verschleiert hinter der Beschreibung ihres Hauses, das kein Tor für Brautwerber hat. Vorherige und zukünftige Ereignisse werden dabei ausgespart. Was bleibt, ist eine ewige Gegenwart. Wir dürfen nur vermuten, dass Mehmedbeg selbst einer dieser abgelehnten Brautwerber ist und auch, dass ihn die Ablehnung der schönen Witwe in den melancholischen Zustand versetzt.

26
Schauen wir, was Tatjana Jukić dazu kurz, aber pointiert zu berichten hat: „Najzad, kad već govorim o više nego brojnim meandrima crne žuči od antičke humoralne patologije naovamo (kroz cijeli srednji vijek i kasnije), za studiju koja se poziva na granice pamćenja hrvatske književnosti bez sumnje je simptomatičan onaj meandar koji od grčkih izvora kreće prema njihovim arapskim tumačenjima. Ondje je arapski izraz za „crno“ ili „melankolično“ postao izraz za strast (*saudá'u* i *saudáwi al - mizág*), tojest u turskome i perzijskome, *sewdá*, čuvstvo, strast. Otud tek je korak do generičke melankolije *sevdaha* i *sevdalinki*: melankolije kao pretpostavke žanra“ (2011, 49). Die spezifisch bosnische Melancholie findet ihren Ausdruck in diesem ganz bestimmten Affekt. Unter dem Namen *sevdah* ist er als allgemeines Kulturgut in allen drei Konfessionen präsent.

27
Der gleiche Ausruf wird zwei Seiten später wiederholt.

Trotz aller Ablehnung des „Türken“ und der Welt, die er verkörpert, kommt es bei Fra Marko, während er Mehmedbeg betrachtet, zu einem Moment der Erleuchtung, der an eine Epiphanie ähnelt. Er erinnert sich an seine Tage in Rom, wo er Theologie studiert hat. Er sieht – und man muss hier sehr aufmerksam mit dem Textuellen umgehen – dass der „Türke“ ihn an eine heilige Figur erinnert: „[S]ve ga je podsjećalo na nešto uzvišeno: na glavu jednog sveca koju je vidio na slici u nekoj od rimskih crkava. Ma koliko da se branio od toga griješnog poređenja koje ga je zbunjivalo, ono se vraćalo i nametalo neodoljivo kao napast. To je glava nepoznatog svetitelja, mučenika: isti zanos, isti sjaj očiju i izraz uzvišenog bola“ (58). Der Erzähler übernimmt hier den theologischen Diskurs. Er schlüpft gleichzeitig in das Unbewusste Fra Markos, der sich gegen den Angriff von höchster Häresie nicht wehren kann: Ein „Türke“ im Rausch wird gleichgesetzt mit der Figur der höchsten Schönheit und Erhabenheit, die ihn mit den Momenten seiner persönlichen christlichen Erleuchtung verbindet. Die Grenze zwischen den beiden Religionen wird getilgt, die materielle Schwelle abgeschafft und realisiert als Ort der Begegnung zweier Welten, die sich keineswegs fremd sind. Was sie vereint, ist diffuse und undefinierbare Melancholie.

Folgerichtig ist dann die definitive Auseinandersetzung zwischen Fra Marko und dem zweiten „Türken“ – Kezmo – der einen Gegenpol zum herrlichen Mehmedbeg darstellt. Wie paradox es auch klingen mag, aber der zweite – der wilde und unraffinierte Kezmo – stellt eine Parallele zu Fra Marko dar. Deshalb ist es auch notwendig, dass sich der Melancholiker zurückzieht und den Platz für zwei verwandte Seelen freigibt. Dass Kezmo den Fra Marko erschießt, ist eine logische Lösung des Konflikts, der sich weniger um die verfeindeten Religionen abwickelt und eher zwei Menschen zeigt, in deren Vorstellung die Welt ein

Ort der Gewalt ist. Der einzige, aber entscheidende Unterschied ist, dass Kezmo tatsächlich ein Recht auf Gewaltanwendung hat, Fra Marko hingegen nicht. Deshalb kann er den Mönch ungestraft umbringen. Es bleibt ein Gefühl der Ungerechtigkeit, das aber hier nicht maßgebend ist, zumindest nicht, wenn man in Kategorien des dichotomisch geprägten und vereinfachenden „clash of civilizations“ denkt.

Der Beweis dafür findet sich in der entscheidenden Wendung der Geschichte. Denn die Lösung des Konflikts zwischen Fra Marko und den „Türken“ verlagert sich auf die Ebene des Konflikts zwischen Fra Marko und der Obrigkeit im Kloster selbst. Diese Geschichte erweist sich als paradox auf zwei Ebenen. Erstens ist es die offensichtliche Nutzlosigkeit des Aktes, eine Opferung, ohne dass man das höhere Ziel erreicht hat. Zweitens stirbt Fra Marko de facto erst, nachdem er von den anderen Mönchen kalt und gefühllos zu Grabe getragen wurde. Die Erinnerung an ihn stirbt, noch bevor er selbst erkaltet ist. Sein Tod wird schriftlich festgehalten in von Fra Ivan Subašić verfassten Worten, die kaum Zuneigung zeigen, die auf Latein geschrieben sind und dadurch in krassem Gegensatz zu Fra Markos Natur stehen. Der Kommentar des Erzählers ist dementsprechend bitter: „I kako pokojnik nije imao nikakve časti ni položaja u redu, niti je bio učen, ni mnogo pobožan, ni imao nekih naročitih sposobnosti, Subašić dodade samo: Requiescat in pace!“ (61).²⁸ Es entsteht ein Bild, das durch die vielen Blickpunkte, die auf es gerichtet sind, relativiert wird und das keine eindeutige Position des Bewertens zulässt. Die Leser wissen letztendlich nicht, ob der betrunkene „Türke“ Kezmo als ein Paradigma des „Türkentums“ gehandelt hat. Es ist unklar, ob er stellvertretend für alle bosnischen Muslime stehen kann, genauso wie unklar bleibt, inwiefern die Mönche, die Fra Marko auf eine Art und Weise isoliert

28

Es ist hierbei hinzuzufügen, dass der einzige Mönch, der die Rolle Fra Markos in der Welt des Klosters zu fassen vermochte, der alte und zerbrechliche Fra Stjepan Matijević ist. Neben die trockenen Worte Fra Ivans schreibt er dazu: „Ovaj je volio manastir kao svoju dušu. Da se zna.“ (62) Unüberhörbar ist hier die Stimme des allwissenden Erzählers, der im Rest der Geschichte verborgen war. Als ob sich Andrić selbst nach dem verloren gegangenen goldenen Zeitalter gesehnt hätte.

29
Über die historische Figur von Fra Grgo vgl. Lovrenović, 1982.

30
Aber nicht nur das. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen war er hauptberuflich Diplomat im Dienste des Königreichs Jugoslawien.

haben, Vermittler der guten, christlichen Werte sind. Andrićs Skeptizismus und Pessimismus gewinnt hier die Oberhand. Man kann mit den Worten Renate Lachmanns, die sich zwar auf den Roman *Na Drini Ćuprija* beziehen, aber eine allgemeine Gültigkeit vorweisen, schließen: „Aus dem Verknüpfungsgedanken von Orient und Okzident, den der serbische Wesir in Stein hatte ausführen lassen, sind etliche ‚Knoten‘ gelöst und die Fäden im Muster der kulturellen Textur, die er gewirkt hat, gelockert. Der Erzähler macht keine Anstalten, sie neu zu knüpfen, und er verzichtet darauf, ein irgendwie geartetes Muster in Aussicht zu stellen. Der Raum, in dem Erzählen erinnernde Bestätigung einer Gemeinschaft war, ist verschwunden“ (2001, 69).

Ich möchte noch einen letzten Text aus dem Franziskaner-Zyklus in Betracht ziehen. Dabei sind nicht annähernd alle Interpretationsmöglichkeiten erschöpft, aber es scheint mir, dass in diesem letzten Beispiel die Verflechtung von Islam und Christentum ausreichend bewiesen werden kann. Es handelt sich dabei um „Proba“, eine Geschichte, die eine fiktive Episode aus dem Leben Fra Grgo Martićs erzählt.²⁹ Fra Grgo, einer der einflussreichsten Franziskaner überhaupt, war auch als Bischof von Sarajevo tätig. Die Geschichte bezieht sich auf die Organisation eines Empfangs für die wichtigsten Vertreter der Sarajevoer Gesellschaft und die Mitglieder des diplomatischen Corps in der damaligen Hauptstadt der osmanischen Provinz. Sie wird durch ein Dilemma bestimmt, das in der Auswahl der Mönche für die Teilnahme an dem Empfang liegt. In den diplomatischen Zügen Fra Grgos ist unschwer eine Seite von Andrić zu erkennen, die sehr oft auf den Ausgleich gerichtet war.³⁰ „Die Probe“ ist dann dreifach zu verstehen: Einmal organisiert er die Sitzung, um eine „Probe“ für die Hauptveranstaltung zu halten; zum anderen ist sie als eine interne Befragung

der Qualitäten der Franziskaner, die man dann in Beziehung zu den osmanischen Machthabern, aber auch zu der heranrückenden österreichischen Macht, deren Einfluss in Bosnien immer spürbarer wird, gebrauchen wird, zu verstehen. Und drittens geht es Fra Grgo darum, einen Test zu machen, um die Beteiligten auf mögliche Entgleisungen zu prüfen und dementsprechend diejenigen auszuschließen, die durch unbedachte Äußerungen Schaden verursachen könnten. Die zentrale Figur ist Fra Serafin, ein trotz seines engelhaften Namens äußerst weltlichen Sachen zugeneigter Frater. Nach Überredungsversuchen, deren Eifer eher der Erfüllung von Konventionen geschuldet ist, ist er damit einverstanden, die anderen Teilnehmer der Sitzung zu belustigen. Seine Tour de Force ist gleichzeitig ein Lob auf die bosnische Mündlichkeit, die in der Kunst des Reinlegens (oder des Erzählens über das Reinlegen) gipfelt. Wieder spielt die Geschichte der Konversion eine wichtige Rolle. Ein gewisser Rasimbeg hatte Serafin überreden wollen, den islamischen Glauben anzunehmen und alle möchten nun diese Geschichte zum wiederholten Male – wie es für mündliche Kulturen typisch ist – anhören. Serafin weigert sich zunächst³¹ („Nemoj da mi diraš u Rasimbega, pokoj mu lijepoj duši po njegovom zakonu. Nije bilo onakog čó’jeka nadaleko i neće ga biti skoro“ (1976, 91)), aber diese Weigerung stellt sich bald als Schauspielerei heraus. Rasimbeg hatte Serafin gedrängt, zum Islam zu konvertieren, weil er so schön singen könne, und als Antwort erzählt Serafin ihm eine Geschichte über einen fiktiven Traum, in dem Jesus sich ihm gezeigt hat. Es ist wichtig, dass die Konversionsanwerbung im Traum stattfindet. Er ist der Zustand zwischen zwei Welten, zwischen Wirklichkeit und reiner Fiktion und eignet sich dadurch als eine Schwelle, was seine zweite Eigenschaft zum Vorschein bringt: Er ist fähig, sich die Allegorie als die Form des Erzählens anzueignen. Als solcher erscheint Fra Serafins

31 Die Weigerung ist wieder ein typisches Merkmal des mündlichen Erzählens, deren Widerpart die Überredung bildet. Zwischen beiden entwickelt sich jene Spannung, die sich in der Spannung beim Erzählen selbst widerspiegelt.

32

Vgl. die etwas anders gelagerte Interpretation von Kristijan Gučanin: „Hierbei wird die Aussöhnung oder ‚Neutralisierung‘ der Dualität in einen extradiegetischen, metaphysischen Raum (Traum) verlagert und bekommt dadurch etwas Unwirkliches, fast schon Utopisches, indem Jesus selbst als Vermittler herangezogen wird. Die religiöse Dichotomie Bosniens bleibt dabei weiterhin bestehen. Obwohl Seraphin als ein personifiziertes Beispiel des bosnischen Synkretismus gesehen werden kann und sowohl christliche wie auch islamische Elemente in sich vereint, bleibt er eine ‚sonderbare Ausnahmeerscheinung‘, die letzten Endes nicht vollkommen geduldet wird.“ (2012, 27)

Traum als idealer Moment für eine allegorische Beschreibung der milden Zusammenkunft zwischen zwei Religionen auf bosnischem Boden. Jesus erscheint dem Fra Serafin und sagt ihm, dass er schon viel von ihm gehört habe, besonders viel über seine weltlichen Zuneigungen und die dadurch verursachte Vernachlässigung der Religionsausübung. Das alles sei immer noch hinnehmbar. Aber in dem Moment, in dem er gehört habe, dass Serafin dazu geneigt sei, seinen Glauben zu wechseln, müsse er intervenieren. Das ist eine Schwelle, die man nicht übertreten darf. Dort hört der Spaß auf. Der Mönch lebt sowieso wie ein „Türke“. Er singt ihre Lieder und ist, wenn nicht in seinem Habit, wie sie gekleidet. Warum wolle er dann zum Islam übertreten? Er solle bleiben, wie er sei: Ein Wesen, das die Grenze zwischen den Welten ohne Kummer überschreiten könne. Erst in diesem Zusammenhang entfaltet er seine Rolle des Vermittlers, des, wenn man so will, Tricksters. Die Pointe der Rede von Jesus ist: „I ovako nit si Turčin ni pravi fratar, nit možeš biti, pa kad si taki, i kad te zemlja drži i trpi, bolje ti je ostati napola Turčin među fratrima, negoli biti napola fratar među Turcima“ (93). Fra Serafin ist, und das ist nicht nur die Meinung Jesu, herausragendes Beispiel der synkretischen Vermischung der Kulturen.³²

Nach diesen Ausführungen wird klar, inwiefern die Beschuldigungen Andrićs als Bosnienhasser unbegründet sind. Er ist ein Mensch, der sich virtuos zwischen den Welten bewegt, der es aber gleichzeitig ablehnt, sich einzuordnen. Es ist nicht möglich, die Stimme seiner Figuren als seine eigene zu erkennen. Zu geschickt ist seine Kunst, zu tief sind seine Kenntnisse der bosnischen Kultur, aber auch der Geographie oder Geschichte, als dass sie sich nur in einem Sinn deuten lassen könnten. Es lässt sich zusammenfassend sagen, dass er in seinem Wirken eine doppelte Strategie verfolgt. Während er als „Wissenschaftler“

(und darunter verstehe ich vor allem – Diplomat, Politiker, Ideologe) eine kausale Rhetorik entwickelt, die auch eine lineare Geschichte der Entwicklung beglaubigt, entzieht sich der Literat dieser Einseitigkeit und führt das Publikum in eine Welt der Kontingenz, in der andere Regeln das Spiel dominieren. Die ästhetischen Texte, die auf den ersten Blick als funktional für den „Nation-Building“ Mythos wirken könnten, entlarven sich beim tieferen Einblick als etwas, was ihn untergräbt, was ihm gegenüber subversiv wirkt. Die Nationaldiskurse werden in ihnen von einer existentiellen Problematik überlagert. Deshalb sind sie auch für jede Identitätsbildung ungeeignet. Die Identitäten, sowohl kollektive als auch individuelle, verpuffen und lösen sich auf. Andrić lässt sie als uneindeutig, schwer festlegbar erscheinen. Die Folge dieser Erzählstrategie ist, dass letztendlich die Politisierung, das Politische fiktiv wird, dass es durch die Macht der ästhetischen Texte aufgelöst wird. Natürlich ist auch hier keine eindeutige Position festzustellen: Der literarische Text beinhaltet, sehr oft durch einen „zuverlässigen“ Erzähler vermittelt, auch eindeutige Stellungnahmen; die Dissertation entzieht sich der Rigidität ihres Autors und entgleist ins Konfabulieren, manchmal sogar ins rein Fiktive. Als Autor der Schwelle bleibt Andrić ausweichend, schwer zu fassen. Es ist unmöglich, ihn festzunageln, für eine eindeutige Stellungnahme zu gewinnen. Damit erinnert er an das Land, dessen angeblicher Hasser er sein sollte. ♡

Literatur

- AGAMBEN, GIORGIO 2003: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge. Homo sacer III*. Frankfurt am Main.
- ANDRIĆ, IVO 1976: *Žeđ*. Belgrad.
- ANDRIĆ, IVO 1982: Die Entwicklung des geistigen Lebens in Bosnien unter der Einwirkung der türkischen Herrschaft. *Sveske zadužbine Ive Andrića*. Belgrad. 12–237
- ASHCROFT, BILL et al. (Hg.) 2000: *Post-colonial studies. The Key Concepts*. London.
- BANDŽOVIĆ, SAFET 2000: O doktorskoj disertaciji i nekim diplomatskim spisima Ive Andrića. *Andrić i Bošnjaci. Zbornik radova – bibliografija*. Tuzla. 31–45.
- BEGANOVIĆ, DAVOR 2011: Postapokalypse im Land der, guten Bosnier'. Kulturkritik als Quelle des kulturellen Rassismus. *Bürgerkriege erzählen. Zum Verlauf unziviler Konflikte*. Ferhadbegović, Sabina und Weiffen, Brigitte (Hg.). Konstanz. 201–224.
- CRNKOVIĆ, GORDANA 1995: Ex Ponto and Unrest. Victimization and ‚Eternal Art‘. *Ivo Andrić revisited: The Bridge Still Stands*. Vucinic, Wayne S. (Hg.). Berkeley. 63–81.
- DIMITRIJEVIĆ, KOSTA 1991: *Vreme zabrana*. Belgrad.
- GUČANIN, KRISTIJAN 2012: Die Kontroverse um Ivo Andrić und sein Motiv der scheinbaren Unvereinbarkeit zwischen islamischen und christlichen Welten. Zürich: unveröffentlichte Hausarbeit.
- JAKIŠA, MIRANDA 2009: *Bosnientexte. Ivo Andrić, Meša Selimović, Dževad Karahasan*. Frankfurt am Main et. al.

- JANDRIĆ, LJUBO 1977: *Sa Ivom Andrićem*. Beograd.
- JUKIĆ, TATJANA 2011: *Revolucija i melankolija. Granice pamćenja hrvatske književnosti*. Zagreb.
- LACHMANN, RENATE 2001: Das mnemonische Moment in Ivo Andrićs „Na Drini ćuprija“. *Wiener slawistischer Almanach, Sonderband 52. Bosnien-Herzegovina: Interkultureller Synkretismus*. Moranjak-Bamburać, Nirman (Hg.). Wien, München. 43–69.
- LOVRENOVIĆ, IVAN 1982: *Književnost bosanskih franjevac*. Sarajevo.
- LOVRENOVIĆ, IVAN 2008: Ivo Andrić, Paradoks o šutnji. *Novi izraz*, 39. 3–44.
- MAHMUTĆEHAJIĆ, RUSMIR 2013: Andrićism. An Aesthetics for Genocide. *East European Politics and Societies*. Online first version of record – Jul 30, 2013. 1–49.
- MORANJAK-BAMBURAĆ, Nirman 2001: On the Problem of Cultural Syncretism in Bosnia and Herzegovina. *Wiener slawistischer Almanach, Sonderband 52. Bosnien-Herzegovina: Interkultureller Synkretismus*. Moranjak-Bamburać, Nirman (Hg.). Wien-München. 5–42.
- MURAŠOV, JURIJ 2002: Murašov, Jurij: Zu Ivo Andrić's „Na Drini ćuprija“. Eth(n)ischer Sprachkörper und ästhetische Konstruktion. *Die Welt der Slawen*, XLVII. 181–192.
- NICOLOSI, RICCARDO 2012: Nicolosi, Riccardo: Dialogische Toleranz? Die Erfindung Bosniens in den 1990er Jahren im Zeichen osmanischer Idealisierung. *Jugoslawien – Libanon. Verhandlung von Zugehörigkeit in den Künsten fragmentierten Kulturen*. Jakiša, Miranda und Bellan, Monique (Hg.). Berlin. 47–70.
- o.V. 1982: Fragmentarne varijante uz Andrićevu tezu. *Sveske Zaduzbine Ive Andrića*, 1. 251–258.

SPAHIĆ, VEDAD 2000: Hljeb od javorove kore. Ogljed o Andrićevoj disertaciji. *Andrić i Bošnjaci, Zbornik radova – bibliografija*. Tuzla. 46–63.

VUČKOVIĆ, RADOVAN 1994: Značaj disertacije za genezu Andrićevog književnog dela. Nachwort in: Andrić, Ivo: *Razvoj duhovnog života u Bosni pot uticajem turske vladavine*. Belgrad. 113–158.

Summary

Ivo Andrić is probably the most important Yugoslav author. His international reputation is constructed and then consolidated with the Nobel Prize in literature in 1961. Exactly this reputation was the reason for a one-sided reading of his works – especially the novel *Bridge over Drina* – by some Bosnian Muslim intellectuals, notably Šefkija Kurtović who criticized Andrić for his allegedly biased representation of Bosnia and its Muslim inhabitants. This critic was possible only in emigrant circles. Socialist Yugoslavia did not allow any attack on its canonised author, particularly the one which would touch upon carefully built national balance in Yugoslavian multinational society. Only the breakup of the land, followed by different wars for its heritage, made this criticism possible, even desirable. A series of articles appeared in diverse publications and it continues till these days. In the first part of my article I locate some of these texts and put them in the context of general Andrić-hatred. Particular interest is dedicated to the newest text “Andrićism. An Aesthetics for Genocide” by Rusmir Mahmutćehajić. He accuses Andrić directly as a precursor of genocide committed on Bosnian Muslims. I can prove that his argumentation is personal, without support in any textual element. After that I examine two more texts. One of them is written by the historian Safet Bandžović and the other by the literary scholar Vedad Spahić. I show how their approach to Andrić is biased, too. Only after that it seems possible to develop a positive research strategy able to deal with a priori hostile attitude towards the great Yugoslav author. In order to do this I take Andrić’s dissertation into account first. It is a controversial text at least. In cautious analytic paces I try to free it from the ideological

and political burdens inflicted upon it later and read it in the context of its time, as one text that follows the ideology of Pan-Slavism in its Yugoslav variant. In such constellation it appears as a supplement to the literary text, first and foremost the loose short stories collection which was christened *Franciscan Cycle* only later. My suggestion is that Andrić's dissertation as well as his sporadic oral statements could be interpreted right if brought into a mutual dialog with all of his novels and stories dealing with Ottoman history of Bosnia. If we proceed this way we could see that the text seeming to be functional in the nation-building process appears as something that undermine it and, on the contrary, the literary texts that appear elusive are ideologically determined through the position of omniscient narrator. Andrić is the author of threshold who remains difficult to grasp in any form of unambiguousness.

Davor Beganović

Geboren in Jugoslawien. Promotion in Konstanz. Diverse Lehrtätigkeiten in Konstanz, Zürich, Wien, Berlin und Tübingen. Z. Zt. Lektor für Bosnisch/Kroatisch/Serbisch in Tübingen. Veröffentlichungen: Monographien: Pamćenje traume. Apokaliptička proza Danila Kiša (2007), Poetika melankolije. Na tragovima suvremene bosanskohercegovačke književnosti (2009) und Protiv kanona. Nova crnogorska proza i okamenjeni spavač (2011). Herausgeberschaften: mit Peter Braun Krieg sichten (2007); mit Branislav Jakovljević: Radomir Konstantinović – Iskušavanje granica (2013).



The inner orient in Slovene literature



By closely reading and contextualizing Vladimir Bartol's novel *Alamut*, the paper approaches Slovenian orientalism and the figuration of an 'inner orient' in the beginning of the 20th century. Deriving from orientalist findings, as well as the Western imagination and philosophical thought encouraged by the historical sect of the so-called Assassins, the analysis will focus on textual strategies of self-othering in its relation to European modernity.

VLADIMIR BARTOL, ALAMUT,
'INNER ORIENT', ORIENTALISM,
(SELF-)OTHERING, SELF-SACRIFICE,
TEXTUAL PERFORMANCE,
METATHEATRE OF DRUGS,
PSYCHOLOGICAL EXPERIMENT

Предметом исследования статьи, на примере разбора и контекстуализации романа Владимира Бартола „Аламут“ является словенский ориентализм и конфигурация „внутреннего Востока“, сформировавшиеся в начале XX века. Анализ опирается на ориенталистские сведения, а также на западное творчество и философскую мысль, вдохновленные подлинной сектой так называемых ассасинов, и фокусируется на текстуальных стратегиях самоиначтения в его связи с европейским модернизмом.

ВЛАДИМИР БАРТОЛ, АЛАМУТ,
„ВНУТРЕННИЙ ВОСТОК“,
ОРИЕНТАЛИЗМ, (САМО)ИНАЧЕНИЕ,
САМОПОЖЕРТВОВАНИЕ,
ТЕКСТУАЛЬНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ,
МЕТАТЕАТР НАРКОТИКОВ,
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ЭКСПЕРИМЕНТ

1 Cp. <http://outnow.ch/specials/2004/fatihakin>. For the first part on love, titled *Gegen die Wand* (*Head-On*), Akin was awarded the Golden Bear in 2004.

2 The German edition followed the French translation from 1988. The first translations had been into Czech (1946) and into Serbian (1954). In 2005, *Alamut* was dramatized by Dušan Jovanović (*1939) for SNG drama theatre of Ljubljana in cooperation with the Salzburger Festspiele.

3 André Clavel: Ben Laden mode d'emploi. In: *L'Express*. http://www.lexpress.fr/culture/livre/alamut_817384.html (22 November 2001). This quotation was printed on many, including the Slovene editions. Cp. Bartol 2007 [back of book]. The novel is hereafter referred to with title plus page number.

4 For the recent international reception of the book before 9/11, see Košuta 1991.

5 Note also the sympathy of Muslim Bosnia for Germany because of the Nazi-Arab collaboration and the subsequently launched SS Handžar Division.

In 2004, the Turkish-German film director Fatih Akin intended to name one part of his trilogy on love, death, and the devil “Alamut”.¹ This was probably inspired by an eponymous novel published by the Slovenian writer Vladimir Bartol in 1938. Almost forgotten in Slovenia, the book, however, gained attention after 9/11, and was soon translated into German in 2002 and English in 2004, among other languages.² The commentators’ messages were clear: “If Osama bin Laden did not exist, Vladimir Bartol would have invented him.”³ “Alamût” (meaning eagle’s nest in Arabic) was the name of the mountain fortress of a Persian sect of Isma’ilis (as in Daftary’s book title) known as the Assassins. They appeared in the eleventh century, in 1092 to be precise, when the group occupied the Alamut stronghold in northern Persia (present-day Iran) under the command of their leader Hasan ibn al-Sabbah or Sayyiduna (our lord). The sect’s military elite, the fedayeen, were known for their political assassinations. “Alamut”, if spelled in Arabic, without short vowels, is identical with the word “al-mawt” – meaning “death”. Although Akin abandoned his plan several years later, this coincidence in timing sheds some light on certain mechanisms, if not on fashions of reception of novels such as Bartol’s.⁴

When *Alamut* was published in 1938, it was too exotic in regard to both its setting and psychoanalytic approach to receive much attention. Later, against the background of Bartol’s notes to the second edition (Bartol 1958, VIII), it was perceived as a sophisticated allegory and foreshadowing vision of the totalitarian regimes that emerged in Europe in the 1930s: Hitler encroaching on Yugoslavia’s borders with his fanatic SS corps,⁵ Stalin attacking suspected enemies of the nation, and Mussolini subjugating a third of the Slovenians and a large proportion of the Croats. Bartol, himself a Slovenian, was born in 1903 in a village near Trieste (and died in Ljubljana in 1967). Trieste,

at the time the largest Slovenian city and main port of the Austro-Hungarian Empire, was annexed to Italy after the First World War. The Slovenian inhabitants were subjected to violent Italianization, with, for instance, their cultural centre being destroyed by arson in 1920. Not surprisingly, Bartol sympathized with the TIGR (Trst-Istra-Gorica-Rijeka), a militant Slovenian anti-fascist underground resistance group formed in the 1920s, which carried out several bomb attacks in the city centre of Trieste, resulting in two show trials against Slovenian activists in 1930 and 1941. Among those accused was Zvonko Jelinčič, a co-founder of TIGR and a fellow student of Bartol's at the University of Ljubljana. Both studied with the Slovenian philosopher and mountaineer Klement Jug (1898–1924), whose teaching (e.g., on Nietzsche) and world view had great intellectual impact on the younger Slovenian generation of the interwar period. This background gives reason for a more national reading of Bartol's historical novel.⁶

In the first decades of the twentieth century, the Balkans saw a number of assassinations, the most prominent of which were the assassination of the Austrian Archduke Ferdinand in Sarajevo in 1914 by Gavrilo Princip, a member of the *Young Bosnia* (*Mlada Bosna*) youth organization who was trained for the terror act by the Serbian secret society *Unity or Death* (*Ujedinjenje ili Smrt*), also known as the *Black Hand*, and the assassination of the Yugoslavian king Alexander I. in Marseille in 1934 by a Bulgarian terrorist known as Vlado Chernozemski, a member of the *Internal Macedonian Revolutionary Organization* (VMRO) who at that time was in the service of the Croatian Ustaša organisation (UHRO), training its members at camps in Italy and Hungary. Bartol was living in Belgrade in the period surrounding the king's assassination, working as an

⁶ Cp. Hladnik 2004; Bartol 2007, 383–390 (a comment on Michael Biggins's afterword to his translation of Bartol's novel: *Against Ideologies – Vladimir Bartol and Alamut*).

7 Literary historians try to integrate this “most un-Slovene of all Slovene novels” nevertheless into the canon (cp. Paternu 1991) or stress the importance of historical novels for nation-building processes, and repeat allusions to small Slovenia as a fortress that is threatened by its neighbours (cp. Hladnik 2005).

8 With “inner orient” I refer to historical connotations to the highest supervising ranks in the secret society of Freemasonry, as well as to Hugo von Hofmannsthal, who in a 1926 speech called upon the legacy of classical antiquity, which is represented as “*unser wahrer innerer Orient, offenes, unverwesliches Geheimnis*”, and as “*eine mit Leben trachtige Geisteswelt in uns selber*” (Hofmannsthal 1980, 13–16) and the new theoretical attempts to classify modes of self-orientalisation (cp. Rohde 2005).

9 Cp. Maria Todorova, who distinguishes “Balkan Otherness” from Said’s Oriental Other in her book *Imagining the Balkans* (Todorova 1997).

editor at the *Slovenian Belgrade Weekly*. These anarchist events are likely to be viewed as a major clue to Bartol’s political allegory on terrorism and self-sacrifice.

The novel *Alamut* will be my starting point for approaching the *Slavia Islamica* from its northwestern edge. Interestingly enough, the question of Bartol’s modern encounter with the ancient Orient did not play any significant role in the discussion that began in the 1990s,⁷ only recently being considered in a sociological approach related to Edward Said’s concept of orientalism (see Komel 2012). In my paper, I will argue that through the interaction of modern aesthetic and religious discourses as well as psychological and philosophical ones, Bartol transformed the fears experienced by the Europeans in their day and their fascination with the other into a provocative textual frame of an *inner orient* – a figure of occidental self-othering *par excellence*.⁸

ORIENTAL CONTEXTS

The fashion of turqueries, which spread through Europe after the Ottoman predominance faded, also prevailed in the area of today’s Slovenia (see Koter 2009). At that time, transients and travellers from the West frequented the Balkans. In travelogues, Bosnia was pictured as an otherness within Europe (see Hadžiselimović 1989), and the Balkans as a bridge and crossroad to the Orient.⁹ Noteworthy in this context are also the books published by the nineteenth-century explorer, soldier, writer, translator, and Islam sympathizer Richard Francis Burton (1821–1890), whose final destination had been the city of Trieste. There, in the position of the British consul, he had time for translating and publishing *The Book of the Thousand Nights and a Night* (1885), *Supplemental Nights* (1886–98), *The Perfumed Garden of the Shaykh Nefzawi*

(1886), and *The Kasidah* – a poem composed earlier on his return from a pilgrimage to Mecca in the early 1850s and presented as a translation, although it more likely was Burton's own interpretation of Sufi thought. All of these texts stimulated the intellectual minds of his time.

Around 1900, Muslim Bosnia, the close – but still *outer Orient* for the Slovene, was moving closer, step by step: The occupation of Bosnia by the Austro-Hungarian Empire in 1878 and its annexation in 1908 saw the orientalisised Bosnia undergo a process of modernisation and westernisation, respectively (cp. Gordec 102), although the new administration showed a surprising tolerance towards local traditions and Sufism. Later, in 1918, the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes was founded (renamed Yugoslavia in 1929), where the Bosniaks or Bosnian Muslims made up the fourth-largest ethnic group – a constellation in which Serbs and Croats claimed particular interests in the Bosnian territory. It was during the interwar period that the first Muslims – although few in number – arrived mainly from Bosnia to settle in Slovenia. Thus, we suggest that Bartol's oriental imagination introduced a twofold cultural encounter with both the Muslim world and Islamic thought into Slovenian literature.

In the late nineteenth, early twentieth centuries there is evidence of a new curiosity among the South Slavs for their Slavic Muslim surroundings. A prominent example is *Pisma iz Niša o Haremima* (1897, Letters from Niš on Harems), published by the Serbian traveller and polyglot Jelena J. Dimitrijević (1862–1945). In the *Letters*, she draws on her experiences and talks with her Muslim hostesses to reveal previously secret information about this concept of Islamic culture in a semi-fictionalised historical narrative that is set about fifty years before her own birth in the South-Serbian city of Niš, when it was still part of the Ottoman Empire (see Hawkesworth 1999). It appeared

10
The first travelogue from the Balkans and Turkey was written by the Slovene Benedikt Kuripečič, who as an interpreter accompanied diplomats serving Ferdinand I to Istanbul and chronicled this journey in *Itinerarium Wegrays Kün. May pot-schafft gen Constantino-pel zu dem Türkischen Keiser Soleyman* (1531).

11
This topic was popularized in 1864, when Josip Jurčič published *Jurij Kozjak, slovenski janičar* among his Walter-Scott-like historical novels.

12
For the distinction between frontier and erudite orientalism, see Baskar 2005. Aškerc's oriental repertoire ranged from Buddhism, Judaism, and Zoroastrianism to Confucianism (ibid.: 5).

some years after a fictionalized story was published about a Slovene female who was captured in 1478 by the Turks during the besiegement of Villach. The woman was placed in the sultan's harem and forced to convert to Islam, but managed to escape seven years later to return to happiness in her homeland. *Miklova Zala: povest iz turških časov* (1884, German, *Die Zala vom Mikl-Hof*) written by the Slovenian pedagogue and author Jakob Sket (1852–1912) not only became very popular, but was also generally understood as a metaphor for the oppression of the Slovenian in Carinthia.

The Slovenian poet and Roman Catholic priest Anton Aškerc (1856–1912) travelled to Bosnia and Turkey¹⁰ and transmuted many of his experiences into verse and travel writing. He described – in harmony with the Habsburg ideology celebrating ethnic and cultural hybridity – the multiethnicity of Istanbul with particular enthusiasm and ethnographic curiosity. He was also motivated by the pan-Slavic spirit and the exoticism of the Balkans. His poetry collection *Balade in romance* (Ballades and Romances), published in 1890, (Aškerc 1968) includes “Čaša besmrtnosti” (1885, Cup of Immortality), a poem taking its standpoint from the 75th sura of the Koran and expressing great interest in the Janissary elite corps that served the Ottoman Empire (Janičar).¹¹ Earlier, he had enthusiastically reported to a friend about having seen how Slav Muslims bowed to Allah in a mosque in Sarajevo on his first trip to Bosnia, titling a poem drawing on this experience “V Husrev-begov džamiji” (1887, In the Husrev-Bey Mosque). Aškerc is an example of a distinctive change that took place in the oriental discourse of the Habsburg Monarchy's cultural elites regarding a former frontier orientalism.¹²

Thus, in 1927, at the time when Slovenian critic, translator, and politician Josip Vidmar (1895–1992) drew Bartol's attention to the legends

of the Assassins described by Marco Polo, the visual and textual imagination of oriental difference was part of current local discourses. Polo's account was based on stories he had gathered from hearsay in Persia just a few decades after the Mongols had annihilated the fortress of Alamut. He presented the Shi'ite-Islamic faction of the Nezâris as a band of drugged assassins led by a fanatical "Old Man of the Mountain". This version came to be given all the more credit when the French orientalist Silvestre de Sacy apparently confirmed it in 1809, making his point by emphasizing the fact that the word "assassin" in both French and English derives from the Arabic *hashashîshî*, which in the plural form is *hashîshiyîn*, meaning "hashish eater". The phenomenon of the fedayeen was interpreted as follows: The Assassins were small in number, which led them to develop sophisticated strategies for political assassination, with the masters using drugs to prepare their followers for absolute obedience. Another version – similar to, but more elaborated than Polo's account – was discovered in 1813 by the Austrian orientalist Joseph von Hammer-Purgstall at the Imperial Library in Vienna in the form of the Arabic novel *Sirat amir al-muminin al-Hakim bi-Amr Allah* (1430) (Daftary 118–120). These legends pertaining to the Assassins and artificial paradises became anchored in the occidental *imaginaire collective* as historical truth, as drugs and the notion of drug-induced freedom became part of conceptions of orientalism and aesthetic experience.

Bartol's philosophical-psychological approach to conspiracy and assassination exceeds echoing sources such as Niccolò Machiavelli's *Prince from 1532*, and links the Slovenian author – who had studied biology and philosophy first in Ljubljana and then at the Sorbonne in Paris in 1926–27 – to writers and thinkers like Friedrich Nietzsche, Fyodor Dostoevsky, and Sigmund Freud. The intertextual potential of

13
In this early poem, Poe referred to the intermediate world of the Arabic mythology: a world between heaven and hell, without both punishment and that blissful happiness which is promised for paradise. It is inhabited by two groups: those who live searching for “knowledge”, and those who are at a spiritual impasse and will never attain the absolute, cp. Kupfer 1996, 529f.

14
By Džemaludin-efendij Causević and the Hafiz Muhamed Pandže. Only recently, the Koran was translated into the Slovenian language: in 2003, Klemen Jelinič based his translation on the Bosnian text, and in 2004–05, Erik Majaron translated the Koran from the English edition.

15
However, Ivanov’s most comprehensive monograph on Alamut (*Alamut and Lamasar*) was published only first published in 1960, in Tehran. Confucianism (ibid.: 5).

Alamut includes not only Marco Polo’s travel-account but also Edgar Allen Poe’s poem “Al Aaraaf”¹³ from 1829 – with Bartol also referring to this place from Arabic mythology – and Charles Baudelaire’s *Artificial Paradises* as well as Omar Khayyám’s *Rubáiyát*, which he may have read either in Fitzgerald’s edition or the Bosnian translation by the poet and orientalist Sefvetbeg Bašagić (1870–1934) from 1920 and 1928.

Bartol is said to have studied historiographic sources as well as the Koran for his novel. If so, he probably consulted the Koran in the German translation. The first translation into Bosnian was published in 1937.¹⁴ He could have been familiar with the occidental authorities on Islamic studies, who in the early twentieth century were Russian orientalists: Vasilij Vladimirovič Bartol’d (also known as Wilhelm Barthold, 1869–1930), who at that time had published already three authoritative monographs on the history of Islam: *Islam* (1918), *Muslim Culture* (1918), and *The Muslim World* (1922); and his student Vladimir Alekseevič Ivanov (b. St. Petersburg, 1886, d. Tehran, 19 June 1970), whose lifelong interest was Ismā‘īli manuscripts, and who investigated Persian manuscripts from the Alamut and post-Alamut periods of Nezāri Ismā‘īli history that had been preserved in some districts of Badakšān (q.v.) in Russian Central Asia – a region now divided between Tajikistan and Afghanistan. The first Nezāri Ismā‘īli texts were published in 1922 and Ivanov went to Persia himself in 1928 to collect manuscripts for the Asiatic Society. On this occasion, he made the first of several visits to Alamut and other Ismā‘īli strongholds in northern Persia. Largely thanks to his pioneering research and numerous contributions,¹⁵ the Nezāri Ismā‘īlis of the Alamut period were no longer judged by serious scholars as a fanatical sect of drug-consuming assassins.

META-THEATRICAL ORIENTALISM

Starting in 1927, it took Bartol exactly ten years to finish his novel. The outcome blends *histoire* (the narration of the emergence of the Assassins, the Shi'ite-Islamic faction of the Nezâris) with textualized performance (the description of various aspects of the narrative's *mise-en-scène*) in an attempt to re-present the order's teachings, practice, and occult knowledge.¹⁶ Within the confines of the mountain fortress Alamut, the intellectual head and god-like master Hasan ibn al-Sabbah is modelling a state within the state according to his grand plan, which also foresees a paradise as pictured in the Koran, with the latter being a stage for experiments on the human psyche. The intention of this ingenious and ambitious architect and dramaturge is to train disciples to be reinspired by a belief in Mohammed, in paradise, and in their spiritual leader, who holds the key to a paradise he can make accessible to aspirants entirely at will. Illusionary power is gained by means of a (ritual) drug, with a theatric performance serving as a rite of passage for the fedayeen – the *Opfergänger* (Gelpke 275) or self-sacrificing ones. Based on strategies of disguise – simulation and dissimulation – the theatre's *procédé* questions the relationship of power to ethics as well as the legitimization of totality and the absolute. In order to pass his legacy on to two *deys*, ibn Sabbah divulges his conviction and goes about putting his plan into action. He escorts the two chosen men into a concocted paradise – a beautiful garden – clothed in magnificent costumes. His instructional speech to them in the garden functions as a prologue to the drama, introducing the coming proceedings and casting a godly spell on the entire situation:

16

Here, I come back to my former essay on Alamut (Petzer 2003).

Ibn Sabbah, our prophet and vicar, the Lord said. “Take a good look at our gardens. Then return to earth and build an exact replica of them behind your castle. Gather young beauties in them and in my name command them to behave as houris. Into these gardens you will send the most valiant heroes who have fought for the just cause. As a reward, let them believe that we have received them into our dwelling place. For it is given to no one, save the Prophet and you, to cross over into our domain during his lifetime. But because your gardens will be identical to ours, the visitors to them will be deprived of nothing, if they believe. When they die, a resumption of those joys will await them in our realm for all eternity”. (Alamut 180–181)

The scenario of the Prospero figure holding all strings to the plot in his hands follows the quinary partitioning, which had already been chosen by Seneca as a fixed structure for his revenge drama and which – taken up by Shakespeare – became part of the canon of forms. (In fact, ibn Sabbah himself compares the performance in process with a Greek tragedy.) In the first act, ibn Sabbah announces his decision to open the gates to paradise to the fedayeen. For their journey to paradise he will provide them with food and drink, with hashish and wine. In the second act, the fedayeen become actors on a stage they are unable to distinguish as either dream or (manipulated) reality. This act comprises the stay in an artificial paradise, the pleasures of carnal play with the houris, and the consumption of wine – until a second drug induces sleep and returns them to their master. The title chosen by ibn Sabbah for the third act is “The Awakening” or perhaps “The Return from Paradise” (Alamut 251). Throughout this act, the fedayeen proclaim their belief in the real existence of paradise and their blind obedience to the master. In doing so, they, at least in words, present evidence that

a change has take place within them, affecting their souls. Finally, in the fourth and fifth acts, the stage is translocated to the exterior. The theatre performance then becomes a rite of participation that will arouse and overwhelm the audience in a state of intense perception. Thus, the forth act becomes a public spectacle surrounding the experiment of altering human nature within the fortress. Two fedayeen commit suicide at the master's command – one by stabbing himself, the other by jumping to his death – to confirm their loyalty, their absolute obedience, and a conviction that is deaf to any reason. They are, in short, proof of a change in the human soul.

Ibn Sabbah's play as described in Bartol's novel surpasses the imagination of even the most inventive Greek playwright; it is a precisely calculated and frightening play, with no boundaries between actors and spectators. The fifth and last act stages ibn Sabbah's appearance in front of his followers and his proclamation that the waiting for the Imam Al-Madhi (who mysteriously disappeared and is expected to return¹⁷) should now be ended. Although ibn Sabbah had not declared himself an imam,¹⁸ he did confer the iman's authority on others on earth, through whom the divine mission – unquestionable in the eyes of his believers – is to be carried out. Through the imam, the divine truth becomes visible and is transformed into living evidence of God on earth. After the fifth act, Sabbah disappears from the worldly stage to devote himself to recording his doctrine, which in the form of the play text to the dramatic performance is actually his testament enacted.

The "theatre of drugs" during the first three acts is not addressed to a public of spectators, but is intended instead as to be an augmentation of consciousness. It represents a mirroring of the unconscious, of the human psyche. The drug consumers themselves should transform their environment into a theatrical space and shift their perception of reality

17

The 12th Imam, born in direct descent to the prophet's son-in-law, Ali, disappeared mysteriously in 868. The uninterrupted existential presence of the Imams is of most eminent importance to Shi'ites.

18

This was done by Hasan II., the fourth leader of the Assassins, shortly before the fall of the fortress of Alamut in 1256 and the burning of all original writings by the Nazâris, during the conquest by the Mongols.

19

Théophile Gautier gave this name to the circle that included Balzac, Flaubert, Nerval, and Moreau de Tours in his eponymous novel published in 1846. He had stimulated the circle's interest in hashish intoxication.

20

The central idea of which would comprise art, the artificial, the longing for an ideal world, and the quest for alternative realities, while the experience of intoxication is regarded to be the key to revelation.

in favour of the notion of possibility. Ibn Sabbah, as well, interprets the artificial paradise as the hallucination of a particular wish, an approach to the human psyche that can be linked to psychoanalysis and Sigmund Freud's *Traumdeutung* (1900), in particular. Life is a hall of mirrors full of illusions, and the theatre of drugs is a dreamt world, a stage with no borders between fiction and reality. On the question of when in life illusion begins, of when truth ends, ibn Sabbah answers:

Only our consciousness decides whether something is "for real" or just a dream. When the fedayeen wake up again, if they learn that they've been in paradise, then they'll have been in paradise! Because there's no difference between a real and an unreal paradise, in effect. Wherever you're aware of having been, that's where you've been. (Alamut 203)

Bartol's textual theatre is a theatre about the theatre of life, a "metatheatre" (Abel 1963) which – in contrast to tragedy – adheres to two guiding principles going back to Shakespeare and Calderón: "life must be a dream and the world must be a stage" (79). The theatricality seems to draw heavily on experiences with drug experiments in Europe in the nineteenth and early twentieth centuries; consider Thomas de Quincey's "Opium-eater", whom the drug leads into imaginary worlds of perception, or the *Club des Hachichins* in Paris,¹⁹ which postulated the juxtaposition of literary production and drug consumption as an aesthetic program, or Charles Baudelaire's *Artificial Paradises* (1860).²⁰ Baudelaire described the three phases of drug ecstasy – culminating in the joyfulness of the *kief* – as the *Théâtre de Séraphin*. "Those who have not been initiated into the drug experience imagine intoxication by means of hashish as a dream world, as an immeasurable theatre performed by tricksters and conjurers" (Baudelaire 23–55). Moreover,

the similarities between the stages passed through during drug ecstasy and a theatre performance when perceived under the influence of drugs makes it possible to order the different perceptions. Therefore, the stages during drug use are structured as a “staged play” (Marschall 1–9), just as in Bartol’s novel, through which the occult teachings and practice on the basis of the Holy Koran come to be represented as a “textual performance” (Lee 80) with a rather stereotypical stage decorated in accordance with Western imagination of Islamic order and the Koran’s paradise.

Although the use of drugs by the Nezâris is confirmed neither by Isma’ili nor by serious Sunni sources (Lewis 11–12, 112), let us suppose, nonetheless, that taking hashish to induce ecstatic visions of paradise before setting out to face martyrdom was practiced. The narcotic effects of hashish were no secret at that time and could have served as explanation for the mystery of the fedayeen. Condemning hashish on moral terms because it weakened the will, Baudelaire explains – in reference to the Assassins – the impropriety of hashish by pointing out the Assassins’ cult of Eros as exemplified by their adoration of the houris (cp. Baudelaire 68). For Baudelaire, the Assassin sells his soul in order to pay off the most exciting love services and the friendship of the maidens in Mohammed’s paradise, and buys the paradise for eternal bliss (cp. 82). However, as Baudelaire states, the brain and organism on which hashish has an effect induce only ordinary individual phantoms, which – even if increased in number and intensity – nonetheless always correspond to their source. The state of ecstasy achieved causes nothing extraordinary, for the power of imagination has already anticipated the ideal of ecstasy: in other words, the drugs evoke an “artificial ideal” (15), and the human cannot escape the fate of his or her physical and moral disposition.²¹

21

In Bartol’s novel, this is illustrated through the different reactions of the fedayeen. Although all of them had been submitted to a rigid training in the ascetic life and the teachings of the Koran, and their belief should already have been firm enough that the experience of a drug-induced paradise should only have enhanced it, there are very different reactions to this experience: One tried to fight off the hallucinatory phantoms falsifying reality around him. The second considered two possible explanations for his state: Either the paradise is the effect of the drug or the Isma’ili doctrine and Sabbah’s claim to hold the keys to paradise are proven. The third, however, who is already suspicious of the reports by those who have returned from “paradise”, rejected the illusion entirely. Enacted in the narration as the refusal to take the drug, this act symbolizes rather his lack of faith and immaturity (in line with Isma’ili doctrine), meaning, therefore, that his death is imminent.

22

What is more, Bartol also includes a legend that arose during the thirteenth century, linking Nizam al-Mulk with Hasan ibn al-Sabbah and Omar Khayyám, one of Persia's greatest astronomers, mathematicians, and poets. According to the legend, the three had been fellow students and contractually agreed that whoever of them achieved success first would help the others with their careers. The juxtaposition of these men is quite natural but very unlikely, for Nizam was about thirty years older than the other two. This legend, however, entered the Western imagination through the preface to Edward Fitzgerald's translation of to some of Omar Khayyám's *Rubáiyát*.

Finally, *Alamut* turns into a laboratory for experiments on the human psyche, a laboratory for producing a new human, and disciples loving death and following their leader in total obedience. (This scenario has been enacted on the political stage.) In Bartol's novel, the radical absoluteness of assassination is depicted in the example of the grand vizier of the Saljuq Sultan, Nizam al-Mulk, who was one of greatest ministers in Persian history and among the first of the Assassins' victims – because he regarded the Isma'ilis as an internal threat to the state and had called for military action against them.²²

The Oriental Syndrome

If all proceedings of the illusive paradise theatre are based on strategies of disguise, they subsequently compel us to question what can legitimise this totality and absoluteness. In *Alamut*, the figuration of the knowledge and power of a leader as demonic and charismatic ibn Sabbah, the lord of the Assassins, is ambivalent in the guise of his “blind” military elite, the faithful and valiant fedayeen. Nevertheless, there is a certain fascination for this praxis, suggesting that this characteristic ambivalence be regarded within a larger context of reception of the “free” Islamic thought in the Occidental philosophical tradition, which inspired a symptomatic romanticism towards the Arabo-Islamic Orient.

One major indication of this is the adoption of Nietzsche's view that perspective shapes perception, the only approach – according to Nietzsche's *Genealogy of Morals* – that can lead to a more objective understanding (cp. Nietzsche 124). Thus, the novel fuses the perceptions of initiates and outsiders, followers and enemies, and witnesses and more distant observers in presenting internal and external viewpoints. The figure of ibn Sabbah, the master of the Nezâris, the Old Man of the

Mountain²³, has archetypal features; to the outsider and uninitiated, he is an embodiment of Satan masquerading as God, pretending that his worldly paradise is the heavenly one. From an occidental perspective, he would be a political ideologist utilizing the paradise as a means to his ends, a seducer abusing the eternal longing of the human being for paradise, transforming the fedayeen into will-less instruments of his daemonic will to power.²⁴ And in this, the Assassins have deduced and defined anew the rules for conduct on behalf of a higher truth in politics, power, and morals. The truly daemonic is the fact that mystics utilize assassination as a political means in their attempt to combine esoteric spirituality with military methods (cp. Gelpke 292–293).

Nietzsche, in “What is the Meaning of Ascetic Ideals?”, the third essay of his *On the Genealogy of Morals* (1887), defines the assassins as an “order of free spirits *par excellence*” (Nietzsche 163). However, according to Nietzsche, nothing was really more alien to those so-called free spirits than freedom and their absolute belief in truth was unparalleled. For Nietzsche, the unconditional will to truth is the belief in the ascetic ideal itself, even if only subconsciously. It is the belief in a metaphysical value that presents a value of truth as it is inscribed into that ideal. The ascetic ideal stands above any philosophy – for truth equals being, the divine, God. As the expression of a certain form of will, the ascetic state is the will to nothing. While the lowest ranks of Assassins lived in a state of discipline such as no order has ever attained, the highest bore a burden founded in the symbolic axiom “Nothing is true, everything is allowed” (164),²⁵ which, according to some sources, may derive from the Kalif al-Hakim (996–1021). According to Nietzsche, this *secretum* would lead to the renunciation of affirmation as well as negation. For Bartol, it is the decision to ascend the Al Araf, which in Islamic mythology symbolizes the standpoint

23

The title “Old Man of the Mountain” was used only in Syria and among the Crusaders. “Old Man” is a literal translation of the Persian word *pīr* or the Arabic *shaykh*, “master”, common terms of respect among Muslims.

24

For Bartol’s concept of the daemonic, cp. his study on Goethe (Bartol 1932), where, as a catchphrase, he uses verses from Plato’s *Symposium* in which Diotima and Socrates discuss Eros as a “daemon” – a spirit-like man who fills in the space between God and man, so that the whole is bound more closely together.

25

This axiom is linked to the question of nihilism and to Fyodor Dostoevsky’s position that “if there is no God, than everything is permitted” in *The Brothers Karamazov* (1880).

of all those whose eyes have been opened, and all those who have the courage to act according to their knowledge: “Al-Araf is the balance of good and evil” (Alamut 337).

The Assassins, at least the initiated, seem to have terminated the escape from that dreadful labyrinth of our world with its main driving forces of error and illusion. According to Bartol’s ibn Sabbah, illusion should no longer be regarded as an evil for mankind, but as a necessity for living, to which one has to adapt sooner or later:

Delusion as one of the elements of all life, as something that’s not our enemy, as one of a number of means by which we can still act and push forward at all – I see this is the only possible view for those who have attained some higher knowledge. (Alamut 202)

The ecstatic obsession with which the Nezâri elite, the fedayeen, have pursued the annihilation of their enemy, sacrificing their own lives for the benefit of the community and the right belief, must appear incomprehensible to the outsider. This obsession, however, can perhaps be explained by the occult practices of the order. The readiness to self-sacrifice could possibly be grounded in the belief that physical death serves to purge, making it possible to enter a higher spiritual level.

Obviously, Bartol had in mind the poets and mystics who had acclaimed Eros and ecstasy to be the keys to the secret, for the prison of one’s own ego – founded in time and space – must first be overcome, before a glimpse of paradise can be had (Gelpke 277). This paradise is more than just the quintessence of perfection and vision of eternal harmony described in the Koran in words whose music exerts a never-heard, untranslatable spell. The paradise in Bartol’s imagination can thus be understood as a particular level of spiritual illumination that

is attained by particular people during their lifetimes, people who after their physical deaths simply enter a state of definite and absolute realization (Gelpke 291–292). Wine as the beverage for the chosen ones in paradise thus symbolises revelation, truth, and divine ecstasy. The images of worldly love and alcoholic consumption – activities traditionally forbidden in the Islamic world but nevertheless referred to by Islamic mystics – stand for Eros and drunkenness, divine love and ecstasy.

The Shi‘ite faith’s imam embodies a type of perfect master, whose spiritual authority is unanimously acknowledged. Accordingly, Bartol’s protagonist claims as the spiritual leader of the Assassins that he holds the keys to paradise. It is the master who provides the fedayeen access to secret knowledge, giving them the means to decipher the Koran’s mysteries and enigmas. Thus, intellectual knowledge, but also existential esoteric knowledge, is reserved exclusively for the initiated. The only method of imparting this latter form of knowledge is through a rite of passage – an archetypal concept of death and rebirth foreseeing a transition from one stage of being to another. The initiation rite serves to prepare a person for an ecstatic experience surpassing normal human limitations and for a mystical union with the divine. The highest goal of being is to free the self from physical dependence and to experience the ecstatic union with the ONE, i. e. God, who is beyond anything rational and is the source of the entire universe.

My analysis of literary frame and intertextual devices suggests that the quite common oriental frame of exoticism, mystery, and threat was scenery for the narrative foreground of intellectual exclusiveness as well as an agency of otherness within the Western culture around 1900. A more general reading of *Alamut* shows that its standpoint regarding contemporary discussions on the nexus of (higher or secret) knowl-

edge, power, and political praxis is ambiguous, twofold, and at least limited to the Western perception of the Orient. In the performative frame of Bartol's self-reflexive metatheatrical plot, oriental otherness is approximate to the inner orient of European modernity, not only in its dialectic approaches to the afterlife of antiquity, medieval thought, and religion – climbing up and defending a new Olympus of thought –, but – seen through a psychoanalytic looking glass – also to the emerging obsessions and visions mirroring the darker sides of its cultural subconsciousness that were unfolding their theatricality on both the artistic and political stages. ♡

Bibliography

- ABEL, LIONEL, 1963: *Metatheatre: A new View of Dramatic Form*.
New York: Hill and Wang.
- AŠKERC, ANTON, 1968: Izbrano delo: Lirika. Balade in romance.
Legende in parabole. Ed. Janko Kos. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- BARTOL, VLADIMIR, 1932: "Med človekom in bogom. Goethejeva
usoda ljubezen". *Ljubljanski zvon* 52. 257–266, 321–327.
- BARTOL, VLADIMIR, 1958: Po dvajsetih letih – Opombe k drugi izdaji
Alamuta. In: ders.: *Alamut*. Trst: Graphis. VI–XV.
- BARTOL, VLADIMIR, 2007: *Alamut*. Transl. from Slovenian with an
afterword by Michael Biggings. Berkeley and Seattle:
Scala House Press.
- BASKAR, BOJAN, 2005: The first Slovenian poet in a mosque: Oriental
travels and writings of the 19th. c. poet Anton Aškerc. Lecture.
Paris, 7–8 October, 2005. Paris: CNRS, EPHE, INaLCO.
- BAUDELAIRE, CHARLES, 1994: *Die künstlichen Paradiese. Die Dichtung
vom Haschisch* [1860]. German transl. by Hannelise Hinderberger.
Zurich: Manesse Verlag. 23–55.
- DAFTARY, FARHAD, 1994: *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*.
London: ib Tauris.
- GELPKE, RUDOLF, 1966: Der Geheimbund von Alamut – Legende und
Wirklichkeit. *Antaios* 8, no. 3. 269–293.
- GORDEC, GORDAN, 2004: Leben zwischen Mahala und Čaršija
– Toleranz in Sarajewo im Spannungsverhältnis von
Eigenständigkeit und Gemeinsamkeit. In: *Toleranz – Weisheit,
Liebe oder Kompromiss? Multikulturelle Diskurse und Orte*. Ed.
Sabine Hering. Opladen: Leske + Buderich. 93–110.

- HADŽISELIMOVIĆ, OMER, 1989: *Na vratima Istoka*. Sarajevo: Veselin Masleša. (Engl. transl., 2001: *At the Gates of the East: British Travel Writers on Bosnia and Herzegovina from the 16th to the 20th Centuries*. New York: East European Monographs, Boulder.)
- HAWKESWORTH, CELIA, 1999: A Serbian Woman in a Turkish Harem. The Work of Jelena Dimitrijević. *Slavonic and East European Review* 77, no. 1. 57–73.
- HLADNIK, MIRAN, 2004: Nevertheless, is it also a Machiavellian novel? – A review essay of Michael Biggings’s *Against ideologies*, *Slovene studies* 26, no. 1/2. 107–115.
- HOFMANNSTHAL, HUGO VON, 1980: Vermächtnis der Antike. Rede anlässlich eines Festes der Freunde des humanistischen Gymnasiums. In: ders.: *Reden und Aufsätze III: 1925–1929. Aufzeichnungen*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag. 13–16.
- KOMEL, MIRT, 2012: Orientalism in Bartol’s Novel *Alamut* – “Nothing is True, Everything is permitted”. *Annales, Series historia et sociologia* 22. no. 2. 353–366.
- KOŠUTA, MIRAN, 1991: Usoda Zmaja: Ob svetovnem uspehu Bartolovega Alamuta [The Dragon’s Destiny: The International Success of Bartol’s Alamut]. *Jezik in slovstvo* 36, no. 3. 56–61.
- KOTER, DARJA, 2009: Musical symbols in the turqueries in Slovenia: oriental artworks between reality and imagination. *De musica disserenda* 5, no. 2. 55–67.
- KUPFER, ALEXANDER, 1996: *Die künstlichen Paradiese. Rausch und Realität seit der Romantik. Ein Handbuch*. Stuttgart and Weimar: J.B. Metzler.
- LEE, ALISON, 1990: *Realism and Power. Postmodern British Fiction*. London and New York: Routledge.

- LEWIS, BERNHARD, 1968: *The Assassins. A radical sect in Islam*.
New York: Basic Books.
- MARSCHALL, BRIGITTE, 2000: *Die Droge und ihr Double: zur
Theatralität anderer Bewußtseinszustände*. Köln et al.: Böhlau.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, 1919: *The genealogy of Morals*. Transl.
by Horace B. Samuel. New York: Boni & Liveright.
- PATERNU, BORIS, 1991: Vprašanje recepcije Bartolovega Alamuta.
[The question of reception of Bartol's Alamut] *Pogledi na Bartola,
Revija Literatura, zbirka Novi pristopi*. Ed. Igor Bratož. Ljubljana:
Revija Literatura. 87–89.
- PETZER, TATJANA, 2003: Eros and Ecstasy: On the Enactment of
Sacrifice in Vladimir Bartol's Novel *Alamut*. In: *Slovenski roman.
Međunarodni simpozij. Obdobja 21- Metode in zvrsti*, Ljubljana,
5–7 December 2002. Ed. Miran Hladnik and Gregor Kocijan.
Ljubljana. 450–460.
- ROHDE, ACHIM, 2005: Der innere Orient. Orientalismus,
Antisemitismus und Geschlecht im Deutschland des 18. bis 20.
Jahrhunderts. *Die Welt des Islams* 45. no. 3. 370–411.
- TODOROVA, MARIA, 1997: *Imagining the Balkans*. New York: Oxford
University Press.

Резюме

Около 1900 года, в результате некоторых изменений на политической арене „ориентальные“ Балканы приблизились к Словении, что дало толчок для развития корреспондирующих дискурсов. Роман словенского писателя Владимира Бартола „Аламут“ (1938) рассматривается в качестве яркого примера возникшего интереса к исламской мысли, проходящего все же сквозь призму западного восприятия. Философско-психологический подход Бартола к мотивам заговора и убийства, а также проблематизация аксиомы ассасинов „ничто не истинно, а значит, все дозволено“, связывают его с такими писателями и мыслителями, как Фридрих Ницше, Федор Достоевский, Зигмунд Фрейд, а с эстетической точки зрения – с Шарлем Бодлером.

Бартол, отталкиваясь от достоверной восточной истории об ассасинах, употреблявших, как принято считать, наркотики, об искусственном рае за стенами горной крепости Аламут, о современных политических неурядицах и убийствах в королевстве Югославия и прочих странах Европы, отталкиваясь от эстетических, религиозных, психологических и философских дискурсов эпохи модерна, выдвигает на передний план неоднозначное сочетание тайного знания, власти и политической практики. Анализ литературной структуры и интертекстуальных переключений подводит к мысли, что довольно часто восточное обрамление экзотичности, таинственности и угрозы служит исторической декорацией для первостепенного нарратива, транслирующего интеллектуальную исключительность, равно как и мощь инаковости (otherness), присущие западной культуре рубежа XX столетия.

В перформативном обрамлении саморефлексирующей метатеатральной фабулы Бартола выявляется, что ориентальная инаковость задумана как „внутренний Восток“ европейского модернизма – не только в ее диалектическом подходе к наследию античности, средневековой мысли и религии, взбравшихся ввысь и защищающих новый Олимп мысли, но – взглянув в зеркало психоанализа – еще и в подступающих видениях и наваждениях, отражающих затемненные стороны ее культурного подсознания, которые разворачивают свою театральность как на художественном, так и на политическом уровнях.

Tatjana Petzer

is holding a Dilthey fellowship at the Center for Literary and Cultural Research, Berlin, and is a Senior Research Assistant at the Slavic Department of the University of Zurich. Her publications include, in German, the monograph History as a Palimpsest. Memory Structures in the Poetics of Danilo Kiš (2008), and, as co-editor, Names: Naming – Worshipping – Effecting. Positions in European Modernism (2009) and »Isochimenes«. Space and Culture in the work of Isidora Sekulić (2012). Currently, her research focuses on the epistemic history of synergy (<http://www.zflprojekte.de/synergie>).

**Medkulturnost v
literaturi: položaj islama
v sodobnem slovenskem
romanu po letu 1991**

Članek obravnava motivno-tematske in jezikovno-slogovne vidike pojavljanja islama v sodobnih slovenskih romanih po letu 1991. Pri tem ugotavlja, da se glede na ubesedene vrednostne opredelitve do islamske družbe oziroma kulture izrisujeta dve romaneskni liniji. Presojanje islamskega Drugega se namreč v romanih nekaterih avtorjev (M. Novak, M. Tomšič, G. Babnik, B. Kolar) povezuje z izrazito negativno tematizacijo elementov iz afriško-arabskega prostora, medtem ko drugi avtorji (A. E. Skubic, M. Sosič, G. Vojnovič, J. Snoj) postavljajo dogajanje v kontekst zgodovinskih izkušenj slovenskega naroda, ki služijo kot izhodišče za nevtralno opredeljevanje do muslimanske pojavnosti iz nekdanje večetnične jugoslovanske skupnosti.

SLOVENSKA KNJIŽEVNOST,
SODOBNI SLOVENSKI ROMAN,
INTERPRETATIVNA ANALIZA,
KONCEPTNI VIDIKI, TEMATIZACIJA,
ISLAM, MEDIKULTURNOST

The article deals with the motivic-thematic and linguistic-stylistic aspects of the presence of Islamic appearance dimensions in the contemporary Slovenian novels since 1991, thereby it is determined that, according to the novelized valuation judgments toward the Islamic society or culture, the two novelistic lines are inevitable delineated. Actually, in some of the authors' novels (M. Novak, M. Tomšič, G. Babnik, B. Kolar) the assessment of the Islamic Otherness is equated with extremely negative thematization of the elements from African-Arab area, meanwhile the other authors (A. E. Skubic, M. Sosič, G. Vojnovič, J. Snoj) set the novelistic events into the context of the Slovenian historical experience, which is serving as a base for a surprisingly neutral definition, meant for only that Muslim appearance, which derives exclusively from the former multiethnic Yugoslav community.

SLOVENIAN LITERATURE,
CONTEMPORARY SLOVENIAN
NOVEL, INTERPRETATIVE
ANALYSIS, CONCEPTUAL
ASPECTS, THEMATIZATION,
ISLAM, INTERCULTURALITY

1
Pomenske razlike med Drugim, drugačnim, tujim, drugostjo ipd. v kontekstu članka niso bistvenega pomena.

UVOD

Za učinkovito dojetje in celostno interpretacijo v članku analiziranih literarnih podob islama se zdi nujno izpostaviti dejstvo, da srečevanja slovenske družbe z islamskim Drugim¹ niso novejši družbeni pojav, temveč neizpodbitno zgodovinsko dejstvo. Zato bom sprva nekaj besed namenila orisu družbeno-zgodovinskih okoliščin, ki so botrovale postopnemu pronicanju islama na slovensko ozemlje.

Slovenska družba se je po pričevanju Anje Zalta (2005: 97) z islamom prvič srečala prek nasilnih turških vpadov. Prvi takšen napad se je odvijal leta 1409 v Metliki. Kasnejša obleganja slovenskega ozemlja s strani muslimanskih Turkov je mogoče razdeliti v tri obdobja, ki jih zamejujejo leta 1408 in 1483, 1491 in 1499 ter 1511 in 1559 (Voje 1996: 17–38). Še danes precej zakoreninjen in pogosto izrazito negativen pogled Slovencev na predstavnike islama se je v glavnem izoblikoval prav na podlagi omenjenih zgodovinskih dogodkov, ko je slovensko prebivalstvo na lastni koži izkusilo izrazito agresivne, krvoločne in neusmiljene uboje, požige in ugrabitve turških zavojevalcev (Zalta 2005: 97).

Če se na tem mestu nekoliko oddaljimo od dogajanja izpred več kot pol tisočletja, ko je bila slovenski družbi pripisana vloga »žrtve«, ki jo je v primerjavi z neizpodbitno turško premočjo pahnila v izrazito podrejen položaj, in se prestavimo v bližnjo preteklost, velja omeniti, da so muslimani v Sloveniji stalno in v večjem številu prisotni od tedaj, ko so se pričeli prebivalci nekdanjih jugoslovanskih republik intenzivneje preseljevati. Prihod večjega števila muslimanov na slovensko ozemlje se je zgodil po letu 1960, še v času nekdanje Jugoslavije, zaradi okrepljenega razvoja industrije, ki je zagotavljal nova delovna mesta.

Prav v tistem času, tj. leta 1967, je bila na Slovenskem osnovana tudi Islamska skupnost (Zalta 2005: 102). Kasnejši opaznejši val migrantov islamske veroizpovedi pa je bil tesno povezan z vojnama v Bosni in Hercegovini in na Kosovu (Kalčič 2007: 8–11).

Pojavne oblike islama v slovenski družbi oziroma kulturi, torej tudi literaturi, se pravzaprav ne bi smele preučevati ločeno od dogodkov, povezanih z balkanskimi vojnama in migracijami, ki so bile temeljni dejavnik za priseljevanje muslimanov na slovensko ozemlje. Prav to je namreč pripomoglo k razmahu številnih aktualnih stereotipnih dojemanj islama in muslimanov, o čemer celoviteje razpravljajo Polona Urh v svoji diplomski nalogi *Podobe islama v časniku Delo* (2003), Anja Zalta v študiji *Muslims in Slovenia* (2005) in Špela Kalčič v razpravi *Slovenski muslimani: kdo so, organiziranost in državnopravno normiranje v antropološki presoji* (2007). Njihova spoznanja pričajo, da so predsodki o muslimanih na Slovenskem precej sorodni neutemeljenemu načinu presojanja islama s strani drugih zahodnoevropskih in ameriških držav. Tovrstno pristransko dojetje vzhodnjaške islamske kulture, njenih običajev in religiozних načel se nadalje kaže kot nekakšna manifestacija zahodnega, na krščanstvu osnovanega sveta. Migracije muslimanov na Zahod namreč že vse od nekdaj vzbujajo precejšnje neodobravanje, zlasti zaradi predstav o njihovi nezaposljivosti, nezmožnosti asimilacije, socialne nemobilnosti, izgrediv, terorizma idr. (Zalta 2005: 102).

Drugost slovenskih muslimanov se prav tako vse bolj konstituira na razlikah med pripadniki katoliške in islamske veroizpovedi (Kalčič 2007: 9). Te temeljijo na orientalističnih predstavah o islamu in muslimanih; »slovenske« muslimane se namreč pogosto postavlja v časovno

oddaljeno preteklost turških vpadov ali pa v druge družbenopolitične in kulturnozgodovinske kontekste, kakršne posredujejo mediji, ki ob omembah muslimanov večinoma poročajo o konfliktih in nasilju (Kalčić 2007: 9).

Kar zadeva slovensko romaneskno ustvarjanje, se je izrazitejša literarizacija enega izmed vidikov islamske družbe oziroma kulture pojavila že leta 1938, in sicer v romanu Vladimirja Bartola *Alamut*. Roman pred bralca postavlja svet spopadov, manipulacij, verskega fanatizma, spletk in (samo)odrekanj, ki je napolnjen s številnimi medbesedilnimi postopki in navezavami. Osrednji funkciji njihove rabe sta oblikovanje prepričljive podobe učene islamske kulture in utemeljevanje samozadostnega političnega načrta, ki izvira iz brezobzirne želje po neomajni oblasti. Čeprav je zgodovinska težnja naprednejšega, močnejšega in razvitejšega Zahoda po prevladi nad Vzhodom v romanu upodobljena v zrcalni podobi, saj je tokrat Vzhod prikazan kot središče karizmatičnega voditelja in njegovega uspešnega plenilskega pohoda, ne gre prezreti, da so muslimanski možje navsezadnje predstavljeni kot vodljivi religiozni fanatiki in nosilci terorističnih (samomorilskih) dejanj, s čimer roman evocira in krepi zlasti negativne (a mišljenju sodobne družbe primerne) predstave o islamski družbi in njenih pripadnikih.

DVE LINIJI TEMATIZACIJE IN/ALI OPREDELJEVANJA DO ISLAMA V SODOBNEM SLOVENSKEM ROMANU PO LETU 1991

Analiziranje položaja muslimanskega Drugega in kontekstov njegovega pojavljanja se zdi še prav posebej pomenljivo raziskovalno izhodišče v okviru interpretativnoanalitičnega preučevanja sodobnega slovenskega romana po letu 1991. Kronološko določena prelomnica

namreč izpričuje čas slovenske družbeno-zgodovinske in kulturno-politične osamosvojitve ter obenem sovpada z zgodovinskimi trenutki, ko se je zaradi številnih in precej nehumanih vojn na Balkanu ter posledičnih valov migrantov kmalu na preizkušnji znašla tudi slovenska zmožnost ohranjanja medkulturne strpnosti in vzpostavljanja medkulturnega dialoga.

Ko si je slovenski narod po neprijetnem zgodovinskem izkustvu nasilne prevlade muslimanskih Turkov že precej opomogel, so ga pred drugim intenzivnejšim srečanjem z islamom docela ohromili lastni strahovi in negativna pričakovanja. Zato je bilo potencialno nepristransko dojemanje islamskega Drugega, ki se je tokrat približevalo v svoji »slovanski« podobi, onemogočeno že v samem izhodišču. V slovenski kolektivni zavesti so namreč glasno odmevala globoko zakoreninjena pristranska pojmovanja islamske veroizpovedi in njenih pripadnikov, izvirajoča iz časov davnih, zgodovinskih napetosti med slovenskim narodom in muslimanskimi zavojevalci.

Upoštevajoč omenjena družbeno-zgodovinska srečevanja slovenskega naroda z islamskim Drugim je torej mogoče utemeljeno sklepati, da je bilo glede na prevladujočo etnično in/ali nacionalno pripadnost posameznikov islamske veroizpovedi, ki so prišli na slovensko ozemlje, to v preteklosti izpostavljeno v glavnem dvema osrednjima konfrontacijama. Z ozirom na kolektivno izkustvo slovenskega naroda ju nadalje opredeljujem kot t. i. arabsko-turški in (jugo) slovanski val »prihoda« islamskega Drugega na slovensko ozemlje. Zanimivo je, da se tovrstna delitev muslimanskih akterjev ter iz nje izhajajoča dvojnost v presojanju in opredeljevanju do islamskih predstavnikov še posebej nedvoumno odraža v sodobnih slovenskih

2

Navedeni kriteriji za izbor že v izhodišču izključujejo primere literarnih potopisnih romanov s prevladujočim dokumentarno-kronikalnim slogom ubesedovanja snovi, kakršni so romana Sonje Porle *Črni angel, varuh moj* (1997) in *Barva sladke čokolade* (1998) ali roman Andreja Moroviča Tisoč in ena moč (2005), ki sicer vsebujejo motivno-tematske segmente prikazovanja islamske družbe oziroma kulture, a se v nasprotju z romanesknimi deli, osnovanimi na večji meri fiktivnosti, do njenih pripadnikov – najbrž tudi zaradi svoje avtobiografske zasnove – vrednostno ne opredeljujejo.

romanov po letu 1991, kar bo podrobneje predstavljeno in utemeljeno v nadaljevanju razprave.

Najprej je namreč potrebno natančneje zamejiti korpus obravnavanih romanov. Pri tem velja poudariti, da se bomo v razpravi posvetili izključno tistim novejšim romanesknim delom, ki jih poleg letnice izida, tj. leta 1991, povezuje zlasti konceptna raven ubeseditve prvin islamskega Drugega, ki se v izbranih romanah kaže kot še posebej ključni dejavnik za vzpostavitev njihove tematske in slogovne konsistentnosti.² Romani iz dosedanjega več kot dvajsetletnega obdobja literarnega ustvarjanja, ki ustrezajo predstavljenim kriterijem, so naslednji: Maja Novak: *Karfanaum ali As killed* (1998); Andrej E. Skubic: *Fužinski bluz* (2001); Marjan Tomšič: *Grenko morje: roman o aleksandrinkah* (2002); Marko Sosič: *Tito, amor mijo* (2005); Gabriela Babnik: *Koža iz bombaža* (2007); Boris Kolar: *Iqball hotel* (2008); Goran Vojnović: *Čefurji raus!* (2008); Jože Snój: *Balkan Sobranie: samovzgojni roman ali Ide Tito preko Romanije* (2012).

Povezava med romaneskno prostorsko zamejitvijo dogajanja in konceptno razsežnostjo tematizacije posameznih prvin islama v omenjenih romanih se nadalje izrisuje kot jasna ločnica, ki kaže na to, da se v enem segmentu dosedanjega sodobnega slovenskega romanesknega literarnega ustvarjanja (Novak, Tomšič, Babnik, Kolar) zgošča težnja po izrazitem problematiziranju negativnih stališč do muslimanskih posameznikov iz arabsko-afriškega prostora, medtem ko se v drugi skupini sodobnih slovenskih romanov (Skubic, Sosič, Vojnović, Snój) zrcali namera po presojanju muslimanskih predstavnikov iz držav nekdanje jugoslovanske skupnosti, ki pa so znotraj romaneskne pripovedi pogosto obravnavani z »bratskim« obzirom in prizanesljivostjo.

Tematizacija negativnih tendenc do islamskega Drugega iz arabsko-afriškega prostora

Prvo linijo sodobnih slovenskih romanov po letu 1991, ki jih na motivno-tematski in/ali slogovni ravni preveva še posebej očitno odražanje negativnih predstav o islamskem Drugem, krojijo romani Maje Novak *Karfanaum ali as killed* (1998), Marjana Tomšiča *Grenko morje: roman o aleksandrinhah* (2002), Gabriele Babnik *Koža iz bombaža* (2007) in Borisa Kolarja *Iqball hotel* (2008). Romane obenem povezuje romaneskna prostorska zamejitev, saj se dogajanje najpogosteje vrši v precej oddaljenih afriških in/ali arabskih deželah, ki so zaznamovane s puščavsko brezčasnostjo, zapeljivo mistiko in vitalnostjo lokalnih domačinov.

Prvi omenjeni roman, tj. roman Maje Novak *Karfanaum ali As killed* (1998), sodi v okvir kriminalnega žanra, pri čemer avtorica pripovedno perspektivo v pretežni meri omeji na prvoosebnega posrednika, ki ga zapolnjuje osrednji romaneskni lik Konstantin – Kosta. Nekdanji nadzornik gradnje štabnega poveljstva letalskih sil jordanske vojske na delovišču, imenovanem Karfanaum, nedaleč od jordanskega glavnega mesta, se v času pripovedovanja in zapisovanja preteklih dogodkov nahaja v preiskovalnem zaporu oziroma kazensko popravnem domu Dob. Tam je pristal zaradi obsodbe treh umorov, do katerih je po spletu pretkanih in s strani ljubezenskih doživetij spodbujenih dejanj ostalih članov odprave prišlo v daljni afriški pokrajini, kjer so se zaradi sobivanja slovenske in nedvoumno številčnejše arabske delovne sile med vpletenimi akterji na gradbišču vzhodno od Amana kmalu pričele porajati skorajda nepremostljiva medkulturna nesoglasja.

Kriminalna zasnova romana, podkrepljena s postmodernistično pluralnostjo dejanskega poteka dogodkov, je tako popestrjena z odzivi

3
 »Resno so se lotili žalovanja. Z dlanmi, zaobljenimi v skodelice, so s tal gradbišča zajemali pesek in si ga s prsti druge roke vtirali v lica. Nekdo je molil fatho, prvo suro. Iz spoštovanja do umrlega bi prav rad zapisal, da je zvenela mogočno, pa ni. Čarobno učinkuje le toliko časa, dokler ne pustiš prevesti besed. Alah je velik; pričam, da ni drugega boga kot Alah; pričam, da je Mohamed njegov prerok; delajte dobro; častite Alaha. To je vse, dame in gospodje. Kakorkoli obračaš, trivialna literatura. Je pa seveda res, da te fatha zarašpa po hrbtu, če jo poslušáš ukleščen med najmanj dvesto petdesetimi razžaljenimi muslimani. Vsem nam se je zdelo, da bodo prav kmalu zahtevali našo kri.« (Novak 1998: 69).

4
 »Začel se je ramadan. Muslimani od sončnega vzhoda do sončnega zahoda niso smeli jesti ne kaditi ne piti vode. [...] Najhujši so bili tisti, ki so se štel za kristjane. Kot zanalašč so hoteli jesti tudi podnevi. Sajed bég, svetovljan, je z jordanskih marlboro predsedal na ameriške, ki so v državo prišle s tihotapci. [...] Abu Rub se je postil do poldneva prvega dne. Potem je možko poslal k vragu duhovščino v Mekki ter Alaha in zdiral k Juditi po cigareto.« (Novak 1998: 79).

posameznikov na njihovo vrženost v središče klobčiča medkulturnih nasprotij, v ozadju katerega odzvanjajo družbeno-zgodovinske okoliščine slovenske osamosvojitve. Bivanje na jordanskem delovišču namreč spremljajo številni neizogibni birokratski zapleti pri sklepanju delovnih pogodb in podeljevanju delovnih viz za tujce, zaradi česar se dogajanje v Karfanaumu vse bolj preveša v simulakrum stanja, s katerim se je bila kmalu po upadu evforije primorana soočiti tudi novo nastala podalpska državnica.

V nezavidljivih bivanjskih pogojih se slovenski gradbinci dnevno soočajo z islamom, ki ga dojemajo kot sestavni del izključno arabske družbe oziroma kulture. Pri tem sami sebe dojemajo kot izrazito večvredne posameznike, kar izkazuje tako, da za svoje projektantske neuspehe vselej okrivijo lenobo, neproduktivnost in mestoma celo nesposobnost arabske delovne sile. V skladu s tem tudi skozi pripovedovanje Koste pronica manjvredno dojemanje muslimanskih pripadnikov, ki pravzaprav odraža mišljenje vseh na jordanskih prostranstvih živečih slovenskih gradbenih veljakov. Ti se obenem ponašajo še s pijančevanjem v t. i. Alahovi deželi, kjer alkohol seveda ni dovoljen. Njihovo izzivanje arabskega življa pa nadalje okrepi odlok, ki to prepoveduje, zaradi česar pričnejo slovenski delavci na predstavnike islamske družbe gledati kot na čudaške, labilne in nezrele subjekte, ki radi podlegajo raznovrstnim skušnjavam. O tem priča vzvišeno-ironični način pripovedovalčevega pričevanja o poteku žalovanja³ Arabcev in njihovem nespoštovanju ramadana⁴.

V primerjavi z romanom Maje Novak, ki je osnovan na ubesedovanju zlasti moških pogledov na srečevanja z islamskim Drugim, se v romanu Marjana Tomšiča *Grenko morje: roman o aleksandrinhah* (2002) srečamo

z neposrednim ženskim izkustvom bivanja v osrčju muslimanske skupnosti. Tomšičevo delo se zgošča okrog motivno-tematskih razsežnosti lepovidovskega hrepenenja po Drugem, ki zaznamuje življenjske zgodbe treh osrednjih protagonistk, Ane, Vande in Merice, ki se zaradi želje po večjem zaslužku odpravijo v Egipt. Tam naj bi jih čakala usoda slovenskih dojlj, t. i. aleksandrink, ali spremljevalk bogatih dam.

Tomšičeva romaneskna pripoved je večinoma tretjeosebna, pri čemer vključuje fokalizacijo, ki vrši s poglavji zamejene premike med posameznimi vpogledi v dojemanje osrednjih protagonistk. Njihove refleksije so udejanjene v dokaj pogostih pasusih notranjega monologa, s čimer v pripoved pronicajo subtilne prvoosebne izpovedi trpečih žensk, katerih žalostna usoda predstavlja motivno-tematsko in idejno opozicijo burnemu in kipečemu arabskemu svetu.

Čeprav se vse osrednje protagonistke na poti v pretežno muslimansko okolje nenehno srečujejo z islamskim Drugim in so z navadami njegovih pripadnikov že bolj ali manj seznanjene, se v njihove refleksije neredko vmešajo občutenja strahu, nezaupanja in občasno celo odpora do fizično in/ali nazorsko drugačnih aleksandrinskih prebivalcev. Verodostojnost romanesknega ubesedovanja raznolikih podob islama je ob tem izpopolnjena s preiščeno rabo jezikovnih oziroma slogovnih postopkov, med katerimi prednjači medbesedilno (citatno) sklicevanje na dele *Korana*, ki se jih pri svojem pozivanju iz minareta poslužuje mujezin.⁵

V nasprotju z aleksandrinskim življenjem Ane in Merice se skrivnostne plati islamskega Drugega dodobra naužije šestnajstletna Vanda, ki pristane v haremu, kjer se njene začetne predstave o arabskem

5
Mujezinovo petje z minareta se v romanu pojavi na treh mestih; prvič vabi ljudi k molitvi, drugič se pojavi kot evokacija ob smrti bolnice, tretjič pa v obliki žalostinke, ki opeva veličino smrti. Vselej pa pripomore k temu, da se protagonistke zavejo svoje kulturne drugačnosti.

svetu, v katerem bi naj prevladovali konji, kamele, meči, turbani, dolga oblačila in vodne pipe, prevesijo v postopno okušanje povsem drugačnega orientalskega blišča in lepote. Vandina zgodba posreduje marsikatero protagonistkino pristransko in/ali slabšalno dojemanje pripadnikov islamskega sveta. Pred bralcem se namreč razgrne svet spolnih razvratov, v katerem kraljujejo nasilni, avtoritativni in posestniški moški, še posebej naklonjeni mladim deklicam, njim se nadalje udinjajo zvite, spletkarske in zelo lepe mlade žene, ki si krajšajo čas z uroki in zaklinjanji, občasno pa se pojavijo še mladi Španci, ki odigrajo vlogo mamljivih ugrabiteljev iz lepovidovskega konteksta.

Opozarjanje na pristransko presojanje temnopoltih posameznikov islamske veroizpovedi in posledično širjenje številnih v sodobni družbi še zmeraj globoko zakoreninjenih stereotipnih predstav o nekultiviranih in barbarskih črncih nadalje gradi idejno-tematsko zasnovo romana Gabriele Babnik *Koža iz bombaža* (2007). Roman v razmeroma kratkih poglavjih zajame prvoosebno pripoved večinskega fokalizatorja in osrednjega protagonista Afričana Ousmana, ki je mestoma dopolnjena s kratkimi dnevniškimi zapisi njegovega slovenskega dekleta in z zapisi radijskih dokumentarno-kronikalnih pričevanj o usodi političnega vodje Thomasa Sankare. Ob tem se na začetku vsakega poglavja pojavljajo citati iz del tako slovenske kot novejšje afriške književnosti, ki imajo funkcijo medbesedilnih motov. Tovrstno poseganje po različnih pripovednih postopkih dejansko pripomore k izoblikovanju romaneskne celovitosti, saj evidentno krepi vtis o protagonistovi eksistencialni razcepljenosti, ki izhaja iz njegove podobe tujca, ko se mora v primežu medkulturnih razlik in nenehnega prilagajanja boriti še z izrazito odklonilnimi družbenimi stališči.

Protagonista vseskozi spremlja močna navezanost na preprosto burkinafaško okolje, kjer je odraščal v izrazito islamsko usmerjeni skupnosti, ki jo je z duhovnega vidika vodil njegov ded Kalifa. Ta je bil namreč zaradi svoje neizmerne predanosti muslimanski veri po enem izmed svojih romanj v Meko razglašen za imama vasi. Ousmana, ki mu po zgledu Kalife Koran predstavlja neizpodbitno življenjsko vodilo, prav zaradi njegove precejšnje strpnosti pri presojanju Drugega toliko bolj pretresejo in vznemirijo številni predsodki evropskih prebivalcev. Kmalu namreč ugotovi, da beseda črnc v tamkajšnjih ljudeh vzbuja asociacije, kot so moč, atletskost, boks, savane, živali, zlo, greh, penis ipd., zato se, četudi morebiti po nepotrebnem, počuti neprijetno ob podobah zamorčka na vrečkah s črno kavo ali steklenicah z rumom ter se iz dneva v dan vse bolj zaveda svojih fizičnih odstopanj od večine prebivalcev na stari celini.

Tematsko raven romana je avtorica z likom Ousmana zasnovala kot nasprotje tistim literarnim delom, ki v ospredje postavljajo slovenski način mišljenja in presojanja tujcev. V Ousmanovih refleksijah se namreč bralec očitneje sreča s pogledom tujca/muslimana iz afriškega območja na evropske družbeno-kulturne razmere, ki soustvarjajo romaneskno ozadje, na katerem postopoma raste aktualizacija sodobnega družbenega stanja, s poudarkom na še zmeraj precej izrazitih negativnih in pristranskih »zahodnoevropskih« dojemanjih Drugega iz neevropskega in/ali nekrščanskega sveta.

Če se v romanu Gabriele Babnik boj med posameznikom, žrtvijo številnih negativnih predstav, in neprizanesljivo družbo odvija predvsem na idejno-tematski ravni, pa dobi v romanu Borisa Kolarja *Iqball hotel* (2008) spopad med posameznikom in sistemom nekoliko oprijemljivej-

še razsežnosti. Na meji med Tanzanijo in Kenijo, natančneje v Deželi, ki ji nebo podpira veter, kjer živi preprosto in prvobitno ljudstvo t. i. Haruš, se tržaški Slovenec Vito, dezertar iz prve svetovne vojne, skupaj z domačinko Alico in prišlekom Hansom zoperstavi negativnim stališčem irskega misijonarja Brandona O'Donella. Ta vseskozi goji povsem neutemeljene predsodke proti manj razvitemu afriškemu svetu, kakor so se ti stoletja kazali v raznih kolonialističnih oziroma imperialističnih težnjah Zahoda. Duhovnik je namreč prepričan, da so za sušo v Indiji krivi budisti in muslimani ter da mora na vsak način preprečiti razraščajoče se brezboštvo, h kateremu so nagnjeni domačini, na kar ga nenehno opominja dejstvo, da so črnke »velike pohotne babe«, ki pripadajo »neverni mohamedanski svojati«. Ob tem privre na plan njegovo sovraštvo do črncev, zlasti žensk, za katere meni, da so čarovnice in najhujše grešnice, ki so primorane živeti v deželi pekla in prešuštva, zaradi česar jih je nujno potrebno na vsak način spreobrniti.

Četudi misijonarjevo nikoli javno priznано zavidanje preprostemu plemenu, ker je to zmožno kljub materialnemu pomanjkanju živeti lagodno in zadovoljno življenje, sproži maščevalno spletkarjenje proti Vitu, lastniku hotela Iqball in njegovi družbi, ki sicer šele čez dvajset let privede do tragičnega vojaškega posredovanja, pa roman vseskozi ohranja pozitivno oziroma optimistično naravnost, ki jo na motivni ravni krepita Vitova dobrodušna nprav in Hansovo čudežno pripovedovanje, na slogovnem nivoju pa jo evocirajo segmenti avtorjevega zatekanja k humorju, kar pripovedi doda precejšnjo mero spontanosti. Ker se tradicionalno afriško slavljenje življenja nadaljuje še po tem, ko v uničujočem peščenem viharju izgine hotel Iqball z vsemi svojimi prebivalci, je povsem razvidno, da idejna plat romana jasno opozarja

na aktualno družbeno neupoštevanje in nespoštovanje neuničljive biti afriške celine, ki se po večstoletnih zatiranjih še zmeraj suvereno in v vsej svoji bogati etnološki dediščini »dviga« kot nedvoumna zmagovalka nad dolgotrajnimi negativnimi pogledi in neracionalnimi ravnanji predstavnikov zahodne civilizacije.

Tematizacija nevtralnih podob islamske Drugosti iz nekdanje jugoslovanske skupnosti

Drugo linijo sodobnih slovenskih romanov po letu 1991, ki jih na motivno-tematski in/ali slogovni ravni zaznamuje opredeljevanje do prvin islamskega Drugega iz nekdanjih jugoslovanskih republik, sestavljajo romani Andreja E. Skubica *Fužinski bluz* (2001), Marka Sosiča *Tito, amor mijo* (2005), Gorana Vojnovića *Čefurji raus!* (2008) in Jožeta Snoja *Balkan Sobranie: samovzgojni roman ali Ide Tito preko Romanije* (2012). Romani v glavnem težijo k izpostavljanju problema priseljencev in problematiziranju njihove resocializacije v večkulturno družbo, kjer so prisiljeni sobivati s preostalimi pripadniki nekdanjih jugoslovanskih držav. Med njimi ne gre prezreti pristašev islamske veroizpovedi, ki so v omenjenih romanih praviloma obravnavani z namerno vzpostavljeno distanco ali humorno-ironično obzirnostjo.

Številna nasprotja med slovenskimi politično-zgodovinskimi interesi in družbenimi načeli nekdanjih jugoslovanskih narodov privrejo na plan v romanu Andreja E. Skubica *Fužinski bluz* (2001), ki ga na slogovno-narativnem nivoju zaznamuje preplet štirih fokalizatorjev, ki jim je skupno prebivanje na Fužinah. V t. i. slovenskem multikulturnem miljeju se znajdejo nekdanji (hevi)metalec Peter Sokič, nekdanja univerzitetna profesorica slovenščine Vera, stanovanjski posrednik Igor Ščinkovec ter Janina, hči črnogorskega priseljenca. Protagonisti,

ki se razkrivajo v svojih prvoosebni pripovedih, ločenih s poglavji, se vseskozi bojujejo z lastnimi predsodki o t. i. južnjaškem Drugem.

V romanu zatorej kar mrgoli raznih stereotipnih dojemaj, ki kažejo na opredeljevanje »čistokrvnih« Slovencev do nekdanjih jugoslovanskih narodov, pri čemer se njihove pristranske predstave še posebej intenzivno razraščajo ob presojanju južnjaške nravi, ki naj bi jo zaznamovali navdušenje nad nogometom, agresivno vedenje, kriminalni prestopki in posestniško ravnanje z ženskami. Kljub temu pa vrednostne sodbe vseskozi ohranjajo nevtralno distanco do tistega pola južnjaškega Drugega, ki se navezuje na predanost islamski veri. To se odraža predvsem v predstavah o Bosancih, ki so prikazani kot pretežno muslimanski narod, pri čemer se v pripovedih osrednjih likov sklicevanja na morebitne izrazitejše stereotipne predstave ne pojavljajo.

Tematizacija islama se v povezavi s predstavniki bosanskega naroda nadalje odraža v romanu Marka Sosiča *Tito, amor mijo* (2005), kjer je pripoved zamejena z narativnim pogledom hudo bolnega desetletnega dečka, ki se mora kot pripadnik slovenske etnične manjšine v Italiji soočiti še s pogostim zaničevanjem italijanskih otrok, občutenjem tujstva, jezikovno razpetostjo, pripadnostjo dvema domovinama in posledicami vojnega dogajanja. Zaradi nezavidljivih pogojev odraščanja se protagonist redno zateka v otroško odkritosrčna sanjarjenja, ki ga ponesejo stran od številnih tržaških medkulturnih srečevanj, v čas minule in/ali aktualne jugoslovanske, češke, madžarske ali vietnamske vojne vihre.

Dečkovo fantaziranje vselej spodbujajo omembe daljnih dežel, kakšna je Indija, ki si jo predstavlja kot magični svet vračev, zaklinjanj in pre-

rokb, ki v njem sicer vzbujajo strah, a obenem sprožajo hrepenenje po spoznavanju skrivnostnega in neznanega Drugega. Svojo željo po srečanju z neznanim Drugim lahko delno poteši šele ob prihodu babičinega sorodnika iz Bosne, s katerim pride tudi lepa žena Lejla, ki je muslimanka. Protagonist jo večkrat na skrivaj opazuje pri molitvi, ko kleči na koci s svileno ruto na glavi in se s čelom sklanja k tlom. Zaradi njegovega tajnega početja, ga prevzame hudo vznemirjenje, nakar si v svoji neomajni otroški domišljiji Lejline ravnanje razloži kot poklanjanje enkrat soncu, drugič zemlji. Tudi po tem, ko ga lepotica podrobneje seznanj z zapovedmi islamske religije, potek muslimanske molitve še zmeraj pojmuje kot način spajanja z naravo. Dečkova iskrenost, ki (še) ne pozna medetničnih razprtij in razlik, je torej zmožna ustvariti nenegativne predstave o islamu. Pri tem se dolgoletna trenja med krščanstvom in islamom skrivajo v ozadje vrednostno nevtralne tematizacije ekokritičskih oziroma ekoloških razsežnosti islamskega Drugega.

Z idejno-tematskim ubesedovanjem problematike stereotipnega presojanja priseljencev iz držav nekdanje Jugoslavije s strani Slovencev nadaljuje roman Gorana Vojnovića Čefurji raus! (2008), kjer prvoosebna pripoved Marka Đorđića, sina bosanskih emigrantov, živečega v fužinskem blokovskem naselju, razgalja že skoraj tradicionalne slovenske predstave o t. i. čefurjih. Ti so z veliko mero ironije prikazani kot posamezniki, ki ljubijo lagodno življenje, radi preklinjajo, obožujejo alkohol, nežnejši spol in nogomet. Omenjene stereotipne oznake Vojnoviću predstavljajo svojevrstno vodilo pri snovanju poglavij, naslovljenih kot nekakšen vodnik po svetu čefurjev. Pri tem so Fužine in tamkajšnji neslovenski prebivalci v romanu predstavljeni s svojim sociolektom, ki je pravzaprav nastal kot posebna zmes različnih jezikovnih ravni in južnoslovanskih jezikov.

Kakor roman *Fužinski bluz* se tudi Vojnovičev roman izogne izrazitejšemu opredeljevanju do družbeno-kulturnih pojavitev islamske veroizpovedi na Slovenskem, čeprav Markova pripoved zajema številne, sicer na humorno-ironični podlagi osnovane pristranske poglede na slovensko dožemanje čefurjev in južnjakov. Oznako muslimani tudi protagonist Vojnovičevega romana *Jugoslavija, moja dežela* (2012) uporabi zgolj ob omembi delitve vlog na nogometnem igrišču in pri tem odločno vztraja, s čimer se odreče izrekanju nedvoumnih vrednostnih stališč do islamskega Drugega in/ali njegovih predstavnikov.

Precej več navezovanja na prvine islamskega Drugega zajema roman Jožeta Snoja *Balkan Sobranie: samovzgojni roman ali Ide Tito preko Romanije* (2012), v katerem se razpenja zgodba večinoma neimenovanega profesorja slovenščine, ki se nenadoma znajde v primežu vojaških dogodivščin, odvijajočih se v »talilnem kotlu« Balkana, tj. nekdanji JNA, za katero je značilna velika medkulturna pestrost. Že na poti v Sarajevo, nato pa v Bileći in Leskovcu se namreč fant seznanj s številnimi novinci iz raznolikih držav nekdanje Jugoslavije. Ti se kitijo z bolj ali manj nenavadnimi navadami, opisanimi v humorinih in mestoma zelo ironiziranih prigodah, zamejenimi s poglavji oziroma njihovimi krajšimi izseki, ki so največkrat ubesedeni na način izmenjujočega se valovanja tretjeosebnega pripovedovalca in personalnega fokalizatorja, pozicijo katerega prevzema osrednji protagonist.

Skladno s tematizacijo ostre vojaške politike, za katero se sicer skriva izrazit posmeh jugoslovanskemu vojaškemu aparatu in njegovim »švejkovskim« manevrom, se pisatelj redno poslužuje rabe (»armijske«) srbohrvaščine. Ta se sprva očitneje pojavlja le v pogovorih vojaških veljakov, a kmalu postane nepogrešljivo sredstvo občega sporazumevanja med vsemi

jugoslovanskimi sotrpini. Za še posebej uporabno se izkaže pri posredovanju medkulturnih razlik, osnovanih na ironizirani stereotipizaciji kulinarčnih, značajskih, vedenjskih idr. opredelitev posameznega naroda.

Neenakost protagonistovega opredeljevanja do različnih pojavnih oblik (jugo)slovanskega Drugega se v romanu odraža predvsem v raznolikih pogledih na pripadnike albanskega in/ali bosanskega naroda. V nasprotju z Albanci, ki so poimenovani z izrazom Šiptarji in se jih vselej drži negativni prizvok,⁶ so Bosanci, kot pripadniki islama, vseskozi precej nevtralnno prikazani. Pri romanesknem uvajanju likov, ki izkazujejo predanost muslimanski veri, namreč prednjači zgolj nizanje motivnih drobcev. Na jezikovnostilni ravni jih vzpostavlja raba samostalniških besed oziroma besednih zvez, ki v bralčevi zavesti evocirajo podobe iz islamskega sveta; ko se protagonist v Leskovcu sooči z muslimanom Bajrom iz Tuzle, ga tako brž postavi v kontekst izrazov, kot so kismeta, sabah–namáz, džamija ipd., medtem ko kosovsko priseljenko Vidojko, s katero občasno ljubimka, prikaže v motivnem okviru pojmov, kakršna sta haremska preproga in paševe stopinje. Dokaj nepristransko protagonistovo presojanje islamskega Drugega se nadalje zgošča tudi ob njegovem recitalu Aškerčeve Čaše nesmrtnosti,⁷ ki ji sicer sledi ironična refleksija o značilnostih islamske religije, tej pa protagonist nemudoma postavi ob bok lasten dvom v temeljne krščanske zapovedi. Izpove ga ob razlagi Lorcove *Cordobe*, ki temelji na protagonistovem občutenju eksistencialne razdvojenosti.

SKLEP

Interpretativna analiza izbranih romanov je pokazala, da je z vidika njihove motivno-tematske in/ali slogovne zasnove mogoče sklepati na prisotnost dveh (osrednjih) linij ubesedovanja pogledov na islamsko

6 Šiptarji so v romanu označeni kot zbiralci nakradene municije, torej »tempirani gverilci, po navno premočrtni morali in izahrtni prihuljenosti pravi nesrečni, večnemu iztrebljanju izpostavljeni »indijanci« med narodi in narodnostmi Juge [...] (Snoj 2012: 309).

7 Aškerčeva pesem presega negativne predstave o muslimanih kot naslednikih oziroma predstavnikih zavojevalskih Turkov. Pesnik je ob postavitvi dogajanja v svet islama in kalifov za moto izbral navedek iz *Korana* (sura 75), s čimer je opozoril na bogato in preučevanja vredno islamsko literarno-kulturno tradicijo. Obenem je pokazal na povsem drugačno plat islamskega sveta, ki je pravo nasprotje dotedaj razširjenim predstavam o krvoločnih muslimanskih posameznikih, kakršne so nastajale v času protestantov in se nato literarizirale v pesmih Franceta Prešerna *Turjaška Rozamunda* (1832) in *Sonetni venec* (1834) ali proznem delu Josipa Jurčiča *Jurij Kozjak, slovenski janičar* (1864).

Drugost v novejšem slovenskem romanu po letu 1991. V romanih se v vlogah nosilcev vrednostnih stališč do prvin islamskega Drugega najpogosteje pojavljajo osrednji liki, katerih pristranski pogledi v pretežni meri izvirajo tako iz družbeno-zgodovinskih izkušenj njihovega (slovenskega) naroda kakor tudi iz časovnih in prostorskih določnic, ki uokvirjajo njihovo bivanje.

Prvo linijo romanov opredeljujejo arabsko-afriški dogajalni prostori, kjer se protagonisti nahajajo ali od koder izvirajo pojavne oblike islama in njegovi predstavniki, do katerih se slovenski romaneskni liki v glavnem opredeljujejo v svojih izrazito negativnih sodbah. Njihovi predsodki se nadalje zgoščajo v podobah številnih medkulturnih nasprotij in razlikovanj, ki pripomorejo h krepitvi s skrivnostnostjo in negotovostjo nabitega ozračja (*Karfanaum ali as killed*), izrisovanju verodostojnega družbeno-zgodovinskega dogajanja (*Grenko morje: roman o alksandrinkah*), opozarjanju na precejšnje družbeno zakoreninjenost stereotipov (*Koža in bombaža*) in/ali osveščanju o vitalnosti in eterični »večnosti« afriške celine in njenih prebivalcev (*Iqball hotel*).

V skladu s tem je razvidno, da se druga linija romanov od prve razlikuje predvsem v svojih osrednjih konceptnih vidikih, tj. glede na stanje vrednostnih sodb in glede na način srečevanja z islamskim Drugim. V nasprotju s prvo skupino romanov, ki se v glavnem osredotoča na izrekanje negativnih opredeljevanj do pojavnih oblik islama, s katerimi se protagonisti soočajo predvsem v okviru svojega življenja Drugje, je za drugo skupino romanov značilno prikazovanje nevtralnejših predstav o islamskem Drugem, ki rastejo iz slovenskega kolektivnega izkustva, povezanega z bivanjem v nekdanji večetnični jugoslovanski skupnosti. Morebitni družbeno aktualni predsodki o islamu in muslimanskih

posameznikov iz nekdanjih jugoslovanskih držav, še posebej Bosne, se tako postopoma pomikajo v polje nevtralnega. Tovrstno dojemanje je mogoče pojmovati kot posledico (pre)usmerjene pozornosti protagonistov na lasten, prav tako nezavidljiv položaj (*Fužinski bluz*, *Čefurji raus!*, *Balkan Sobranie*), ki pogosto odzvanja v nepotešenem hrepenenju po oddaljenem in nepoznanem Drugem (*Tito, amor mijo*).

Različna koncepta romanesknih linij si je nadalje mogoče ogledati tudi v luči dveh ločenih družbeno-zgodovinskih izkušenj slovenskega naroda. Zdi se namreč, da se je nekdanje negativno presojanje pripadnikov islama, ki izvira še iz časa turških vpadov, v precej nespremenjeni obliki preneslo na raven sodobne romaneskne tematizacije Drugega iz afriškega oziroma arabskega prostora. Slovenska pripadnost nekdanjemu multietničnemu jugoslovanskemu prostoru pa bi lahko botrovala romanesknim prikazom precej nevtralnih, v določenih primerih celo na obziren oziroma prizanesljiv način podanih vrednostnih stališč do islamskega Drugega, ki gradi identiteto posameznikov iz balkanskega območja. Vsekakor tudi ta interpretacija, ki bi jo seveda bilo potrebno preučiti na reprezentativnem korpusu sodobnih slovenskih romanov, izkazuje dihotomijo ubesedovanja podob islamskega Drugega v sodobnem slovenskem romanu po letu 1991. ❧

Literatura

- BABNIK, GABRIELA, 2007: *Koža iz bombaža*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- BAKIĆ HAYDEN, MILICA, 1995: Nesting Orientalism: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review* 54/4. 917–931.
- BOULLATA, ISSA J., 1988: Introduction; Convention and Invention: Islamic Literature in Fourteen Centuries. *Religion & Literature: The Literature of Islam* 20/1. 3–19.
- DĄBROWSKI, MIECZYŚLAW, 2000: The Problems of National-Ethnic, Cultural, and Sexual Minorities in Slavic Literatures after 1989. *Neohelicon* 33/2. 75–90.
- JUVAN, MARKO, 2000: *Intertekstualnost*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- JUVAN, MARKO, 2000a: *Vezi besedila*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- KALČIĆ, ŠPELA, 2007: Slovenski muslimani: kdo so, organiziranost in državnopravno normiranje v antropološki presoji. *Dve domovini: razprave o izseljenstvu* 26. 7–29.
- KOLAR, BORIS, 2008: *Iqball hotel*. Maribor: Obzorja.
- LEAMAN, OLIVER, 2004: *Islamic Aesthetics: An Introduction*. North America, Indiana: University of Notre Dame Press.
- LEVY, MICHELE, 2001: »Brotherly Wounds«; Representations of Balkan Conflicts in Contemporary Balkan Literature. *World Literature Today* 75/1. 66–75.
- MONTA, ANTHONY, 2011: Introduction; The Place of Islam in Contemporary European Literature. *Religion & Literature* 43/1. 120–122.

- NOVAK, MAJA, 1998: *Karfanaum ali As killed*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- NOVAK POPOV, IRENA (ur.), 2007: *Stereotipi v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi: zbornik predavanj; 43. seminar slovenskega jezika literature in kulture*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- SKUBIC, ANDREJ E., 2001: *Fužinski bluz*. Ljubljana: Študentska založba.
- SMOLEJ, TONE (ur.), 2012: *Podoba tujega v slovenski književnosti. Podoba Slovenije in Slovencev v tuji književnosti: imagološko berilo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- SNOJ, JOŽE, 2012: *Balkan Sobranie: samovzgojni roman ali Ide Tito preko Romanije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- SOSIČ, MARKO, 2005: *Tito, amor mijo*. Maribor: Litera.
- STRISOGLAVEC, ĐURĐA, 2010: *Kako se govori v sodobni slovenski prozi. V: Sodobna slovenska književnost: 1980–2010. Obdobja; 29. Ur. Zupan Sosič, Alojzija*. Ljubljana: Filozofska fakulteta. 311–318.
- TOMŠIČ, MARJAN, 2002: *Grenko morje: roman o aleksandrinhah*. Ljubljana: Kmečki glas.
- URH, POLONA, 2003: *Podobe Islama v časniku Delo*. Ljubljana: diplomsko delo.
- VIRK, TOMO, 1997: *Tekst in kontekst: Eseji o sodobni slovenski prozi*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- VIRK, TOMO, 2007: *Primerjalna književnost na prelomu tisočletja: kritični pregled*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- VOJE, IGNACIJ, 1996: *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- VOJNOVIĆ, GORAN, 2008: *Čefurji raus!* Ljubljana: Študentska založba.

VOJNOVIĆ, GORAN, 2012: Jugoslavija, moja dežela.

Ljubljana: Študentska založba.

ZALTA, ANJA, 2005: Muslims in Slovenia. *Islamic Studies* 44/1. 93–112.

ZUPAN SOSIČ, ALOJZIJA, 2003: Potovati, potovati! Najnovejši slovenski potopisni roman. V: *Sodobni slovenski roman.*

Obdobja 21. Ur. Hladnik, Miran, in Kocijan, Gregor. Ljubljana: Filozofska fakulteta. 265–274.

ZUPAN SOSIČ, ALOJZIJA, 2006: *Robovi mreže, robovi jaza: sodobni slovenski roman.* Maribor: Litera.

Summary

The first notable Slovenian bumping into Islamic culture is set in the era of the Turkish invasions, which are commonly known by their violent looting, kidnapping and bloody conflicts. These are the main reasons why the Slovenes begun to create several negative perceptions of the Turkish nation, which later generally valuate the almost entire Islamic world. Therefore, the paper focuses on the discussion of the place of Islam in the contemporary Slovenian novel since 1991, i.e. during the period, when Slovenia finally gained complete independence but at the same time experienced another close encounter with the Islamic religion due to the increase of the wars in the former Yugoslavia, which resulted in the huge influx of ex-Yugoslavian Muslim migrants. Furthermore, the article deals with the presence of Islam in the selected novels written by the contemporary Slovenian authors, i.e. Maja Novak, Marjan Tomšič, Gabriela Babnik, Boris Kolar, Andrej E. Skubic, Marko Sosič, Goran Vojnović and Jože Snoj. At the same time, the article draws the boundary line between mentioned writers according to their ways of approaching to the Islamic Otherness in the selected novels; moreover, it is noticed that some of them (Novak, Tomšič, Babnik, Kolar) base their novels exclusively on the African-Arab Islamic society, while the Arabic people are represented in several negative aspects, as they would be the successors or representatives of the ex-invasive Muslim Turks. On the opposite, the other authors (Skubic, Sosič, Vojnović, Snoj) show the main novelistic events as the social consequences that originate in the time of the former multicultural Yugoslavia. Interestingly, in this context the ex-Yugoslavian Muslims are not shown as representatives of the

greedy and cruel Turks but as Slovenian “brothers”, thereby their novelistic visions are not extremely negative but surprisingly neutral and/or intentionally undetermined, often surrounded by a humorous context and/or dealt with the narrator’s “fraternal indulgence”. The paper also shows that the common elements between the two lines of the novels are hidden in several significant warnings of the actual socially widespread, unsubstantiated and subjective prejudices about Muslims and the Islamic world in general.

Martina Potisk

Is a PhD student of Slovene Studies at the Department for Slavic Literatures and Languages, Faculty of Arts, University of Maribor, Slovenia. She predominantly examines contemporary Slovenian literature; her main research field is based on exploring functions and aspects of intertextuality and interculturality in the contemporary Slovenian prose.

**„Бог не уместится в книжке“
Orthodoxie, Islam und Tolŝtojs
Poetik der Verfremdung**

Unter einer mediologischen Perspektive bietet Šklovskijs Verfremdungspoetik auch die Möglichkeit Tolstojs eigentümliche Entwicklung zu begreifen, die von dem zunehmenden Anspruch bestimmt wird, das künstlerische Schreiben durch pädagogische Erzählungen und religiöse Traktate zu überwinden. Davon ausgehend untersucht der Artikel zunächst Tolstojs Religionskonzept und die darin formulierte Wertschätzung des Islam, die unter den Muslimen des russischen Imperiums eine solche Beachtung erlangt, dass sich die orthodoxe Geistliche Akademie in Kazan' veranlasst sieht, publizistisch tätig zu werden, um Tolstojs Dialog mit den Muslimen als ein die russische Kultur bedrohendes Missverständnis zu entlarven.

LEV TOLSTOJ, VERFREMUNG,
RELIGION, RUSSISCHE ORTHODOXIE,
ISLAM, RUSSISCHE MUSLIME, KAZAN,
TATARSTAN

Starting from a media theoretical point of view and operating with Shklovsky's poetics of estrangement one can analyse Tolstoy's very specific evolution from esthetic writing towards the pedagogical and religious interests dominating his later works. In this context the article traces Tolstoy's idea of religion and his therein articulated estimation of the Islam, which gained such prominence among the Muslims of the Russian Empire, that the Orthodox Theological Academy in Kazan has been forced to intervene by a series of journal publications exposing Tolstoy's dialogue with the Muslims as a misunderstanding, which may endanger the identity of Russian culture.

LEV TOLSTOJ, ESTRANGEMENT,
RELIGION, RUSSIAN ORTHODOXY,
ISLAM, RUSSIAN MUSLIMS, KAZAN,
TATARSTAN

EINLEITUNG: RELIGION, SCHRIFT UND ÄSTHETIK

In *Gesellschaft der Gesellschaft* beschreibt Niklas Luhmann die Religion als eine besondere Form des Zusammenspiels von Beobachten, Unterscheiden und Bezeichnen:

Religion hat es unmittelbar mit den Eigentümlichkeiten des Beobachtens zu tun. Alles Beobachten muß unterscheiden, um etwas bezeichnen zu können, und sondert dabei einen „unmarked space“ ab, in den der Letzthorizont der Welt sich zurückzieht. Die damit alles Erfassbare begleitende Transzendenz verschiebt sich bei jedem Versuch, die Grenze mit neuen Unterscheidungen und Bezeichnungen zu überschreiten. Sie ist immer präsent als Gegenseite zu allem Bestimmbaren, ohne je erreichbar zu sein. Und eben diese Unerreichbarkeit „bindet“ den Beobachter, der sich selbst ebenfalls der Beobachtung entzieht, an das was er beobachten kann. Die Rückbindung des Unbezeichnenbaren an das Bezeichnenbare – das ist, in welcher kulturellen Ausformung immer, im weitesten Sinne „religio“. (232)

Die mediologische Pointe von Luhmanns Bestimmung liegt darin, dass hier die Fundierung von Religion im Medium der Schrift mit ihren semiotischen und epistemologischen Konsequenzen nochmals deutlich gemacht wird: Denn erst die Vergegenständlichung der akustisch flüchtigen Sprache im Graphischen macht es überhaupt möglich, zwischen Zeichen und Bedeutung zu differenzieren und nun jenseits von Magie und rituellen Praktiken den wechselseitigen Mechanismus von diesseitigem Unterscheiden und daraus resultierender Steigerung der „religio“ an einen durch das rationale Differenzieren permanent zurückweichenden Bereich des Transzendentalen in Gang zu brin-

gen. In einer solchen mediologischen Perspektive lassen sich auch die Unterschiede zwischen den drei Schriftreligion, der jüdischen, christlichen und der islamischen, ebenso wie die Ausprägung unterschiedlicher innerkonfessioneller theologischer Traditionen, die augustäische Theologie des westlichen Christentums oder die durch Chrysostomos geprägte ostkirchliche Theologie, oder die innerkonfessionellen Schismen zwischen Katholizismus und Protestantismus als jeweils differente Inanspruchnahmen und Bewältigungsformen der Abstraktionsleistungen von Schrift untersuchen; so wie schließlich auch die alle Schriftreligionen durch ihre Geschichte hindurch begleitende Scheidung von Fundamentalismus und Pragmatismus in einer solchen mediologischen Perspektive beschreibbar wären. Auch die vielfältigen Wechselbeziehungen der Religionen zu den Teilsystemen Wissenschaft, Recht, Ökonomie, Liebe, Macht oder Politik wären – jenseits des schlichten Dualismus von profan und sakral – über die Semiotik der Schrift zu analysieren; so ließe sich beispielsweise das prominente, von Max Weber herausgestellte Bedingungsverhältnis von protestantischer Ethik und Kapitalismus als ein Resultat jener spezifischen Abstraktionsleistung von Glauben und Geld in den Blick nehmen, die ihre gemeinsame Basis in dem von Schrift und Typographie beförderten semiotischen Mechanismus hat.¹

In einer solchen schriftmedialen Perspektive erscheint auch das Verhältnis zwischen Religion und Ästhetik als eine komplexe Wechselbeziehung, in der zwei gegenstrebige Dynamiken wirksam sind.² Zum einen schließen sich Religion und Ästhetik insofern aus, als dass die religiöse Kommunikation, in dem Maße, wie es ihr darum geht, sich der Bindung an einen transzendentalen Horizont zu versichern, von der wahrnehmungstechnischen Außenseite der Sinnproduktion ab-

1
Vgl. Quentin Massys' Bild *Der Geldwechsler und seine Frau* (1514) sowie Hörisch 2004.

2
Zur aktuellen Diskussion von Religion und Ästhetik vgl. Berwald 2007.

sehen muss. Entsprechend bilden Wunder ein konstitutives Element im narrativen Haushalt von Schriftreligionen. Umgekehrt sind ästhetische Artefakte darauf aus, gerade die Bedingtheit des Sinns durch die äußere (mediale) Form auszustellen. Eben dies meint auch Jan Mukařovský, wenn er von der Selbstbezüglichkeit spricht, durch die sich die ästhetische Funktion eines Artefakts gegenüber den pragmatischen Funktionen, worunter auch die religiöse zu zählen ist, auszeichnet. Obwohl sich Religion und Ästhetik wechselseitig ausschließen, bleiben sie dennoch – zum anderen – aufeinander bezogen. Denn auch die religiöse Produktion von transzendentalen Sinn vermag sich nicht dem semiotischen Eigensinn der Medien und vor allem den Differenzierungseffekten der Schrift zu entziehen und muss diese durch entsprechenden Darstellungskonzepte bzw. -restriktionen bewältigen. Die westkirchliche Lehre vom vierfachen Schriftsinn, das schriftliturgische Konzept der ostkirchlichen Orthodoxie samt ihrer Ikonentheologie oder die islamische Kalligraphie stellen solche Bewältigungsversuche der medialen Außenbedingungen von religiöser Sinnproduktion dar. Dergestalt werden innerhalb der Religionen jene Maßgaben für die Repräsentation von transzendentalen Sinn dogmatisch befestigt, in deren Rahmen auch die Referenzen auf die Form, also ästhetische Rekursionen, als Steigerung religiöser Sinnproduktion erfahren werden können. Dieses Bedingungsverhältnis von Religion und Ästhetik hat jedoch gleichzeitig eine tückische Kehrseite. Denn erst vor diesem Hintergrund der gesteigerten Ausdrucksfreiheiten und -möglichkeiten werden diese tradierten, religiös-dogmatischen Repräsentationsmaßgaben und -restriktionen nun im Innenbereich von Literatur und Kunst in ihrer ethischen Brisanz erst recht virulent und beobachtbar. Dies bedeutet, dass in dem Maße, in dem sich die ästhetische Kommunikation als autonomes (Funktions-)System

etabliert, Autoren und Künstler mit Asymmetrien und Konfliktlagen zwischen Ästhetik und religiösem Ethos unter den ökonomischen Bedingungen einer anonymen ästhetischen Rezeption nachträglich und gleichsam tragisch konfrontiert werden. Entsprechend ist es dann auch gerade die Differenziertheit des ästhetischen Formbewusstseins, durch die die Konflikterfahrungen von Autoren und Künstler erheblich gesteigert werden.

Eben dieser Konflikt zwischen Ästhetik und religiösem Ethos kennzeichnet die Schreib- und Arbeitssituation von Autoren (und Künstlern) in der russischen Kultur des 19. Jahrhunderts als Kunst und Literatur sich erstmals in der russischen Geschichte als autonomer Funktionsbereich auszuprägen beginnen. Nikolaj Gogol', Fëdor Dostoevskij und Lev Tolstoj, die alle im Verlauf ihrer Werkentwicklung auf unterschiedliche Weise ihr ästhetisches Schreiben zugunsten eines gesteigerten religiösen Ethos in Frage gestellt bzw. – wie im Falle Dostoevskij – wesentlich transformiert haben, bieten dafür eindruckliche Beispiele.

Im Weiteren werden wir uns mit dem Verhältnis von Religion und Ästhetik bei Tolstoj in Hinblick auf drei Fragestellungen beschäftigen: Erstens wird es darum gehen, zu zeigen, wie aus Tolstojs Konzept des ästhetischen Schreibens, d. h. aus seiner vielfach analysierten Poetik der Verfremdung, eine spezifische Form der Beschäftigung mit religiöser Problematik resultiert, wie sich Tolstoj also aus seinen ästhetischen Texten in den religiösen Diskurs gleichsam hineinschreibt. Zweitens werden wir Tolstojs religiöses Konzept untersuchen. Wir werden danach fragen, auf welche Weise bei Tolstoj das Objekt des religiösen Diskurses konstituiert wird und wie hier in der Verlängerung seines ästhetischen Schreibens eine Poetik der Verfremdung zum

3

De Haard 1989. Vgl. auch Dieckmann 1969, 66, 71, 79, 113. Ausführlich zu der Mediologie der Erzählung *Nabeg* vgl. Murašov 2008.

Einsatz kommt, in deren Rahmen schließlich auch Tolstojs Entwurf des Islam entwickelt wird. Drittens wird uns die politische Brisanz von Tolstojs Einlassung auf den Islam im Kontext des russischen imperialen Diskurses beschäftigt; an einem Beispiel werden wir zeigen, mit welchen diskursiven Strategien versucht wird, die Grenzen zwischen Orthodoxie und Islam im Sinne der russisch-orthodoxen Staatskirche wiederherzustellen.

POETIK DER VERFREMDUNG

Bereits in Tolstojs Erzählung *Nabeg* (*Der Überfall*, 1856), die der Schriftsteller selbst als Beginn seiner künstlerischen Autorentätigkeit bewertet, lassen sich in nuce jene poetischen Strategien ausmachen, die im Wesentlichen die Entwicklung seines künstlerischen Werkes bis hin zu dessen Infragestellung durch den Essay *Čto takoe iskusstvo?* (*Was ist Kunst?*, 1897/98) und bis zu den späten religiös-ethischen und künstlerisch-pädagogischen Texten bestimmen. In einer medienphilologischen Perspektive lässt sich die – nach Eric de Haard – als „antinarrativ“ charakterisierte Struktur von *Nabeg* darauf zurückführen, dass der Text versucht, jene Autonomisierung des Visuellen, die als primärer Effekt der ästhetischen Schrift eigen ist, auf verschiedene Weise entgegenzuarbeiten, um das Ästhetisch-Visuelle als amoralisch und als dem verbal fundierten Ethos (des Russischen) gegenüber fremd zu disqualifizieren.³ Dieses schriftskeptische Hadern mit den medialen Bedingungen des Literarischen, diese mediale Hybridität, teilen Tolstojs Texte mit anderen russischen Texten des 19. Jh.s, mit Texten Gogol's, Dostoevskijs oder Gončarovs, weisen aber eine spezifische poetische Lösung des Konflikts zwischen Visualität und Verbalität bzw. zwischen Ästhetik und Ethik auf – eine Lösung, die bekanntlich von den russi-

schen Formalisten unter dem Begriff der „Verfremdung“ („ostranenie“) beschrieben worden ist. Nach Šklovskij besteht diese „Verfremdung“ darin, „dass er (=Tolstoj) einen Gegenstand nicht mit seinem Namen nennt, sondern ihn so beschreibt, als werde er zum ersten Mal gesehen, und einen Vorfall, als ob er sich zum ersten Mal ereigne, wobei er in der Beschreibung des Gegenstands nicht die gebräuchlichen Bezeichnungen für seine Teile verwendet, sondern sie so benennt, wie die entsprechenden Teile bei anderen Dingen.“⁴ Was Šklovskij hier als Verfremdung bzw. Desautomatisierung bei Tolstoj entdeckt und in der Folge dann als ein allgemeines Konstitutionsprinzip des Ästhetisch-Literarischen hypostasiert, zielt nicht auf ein rhetorisches *acumen*, sondern auf eine Dekonventionalisierung der sprachlichen Repräsentation von Gegenständen, Sachverhalten, Personen und Handlungen, bei der diese in ihren intersubjektiven, von allen ökonomischen Interessen befreiten und letztlich ethischen Qualitäten präsent gemacht werden sollen.⁵

Tolstojs Texte beruhen auf zwei komplementären Prinzipien, in deren Spannungsfeld sie ihre narrativen und poetischen Strukturen aus- bzw. einfalten: Auf der einen Seite erfolgt eine ironisch-parodistische, auktoriale Erzählung von sich selbst gewissen und sich ihrer Darstellungsqualitäten vergewissernden Repräsentationen. Hier wird die erotische, libidinöse, egoistische Lust am visuellen, schriftfundierten Zeichen satirisch entlarvt. Dem stehen erzählerische Momente gegenüber, die darauf angelegt sind, sich ostentativ über ihren kommunikativen Erfolg, ihre kommunikativ-emotive Intensität zu konstituieren. Diese erzählerischen Momente sind so arrangiert, dass sie im Rahmen des literarischen Schrifttextes Erzählpositionen und -situationen generieren, in denen jegliches individualisierende Begehren an den Objekten der Repräsentation transzendiert wird zugunsten der Versicherung

4 „Прием остранения у Л. Толстого состоит в том, что он не называет вещь ее именем, а описывает ее, как в первый раз виденную, а случай — как в первый раз произошедший, при чем он употребляет в описании вещи не те названия ее частей, которые приняты, а называет их так, как называются соответственные части в других вещах.“ (Šklovskij 1925, 10)

5 Diese antiökonomische Dimension der „Verfremdung“ zeigt sich offensichtlich an dem Beispiel, das Šklovskij aus Tolstojs Erzählung *Cholstomer* verwendet und von einem Pferd handelt, das über den Eigentumsbegriff bei den Menschen reflektiert, und von dem aus auch die gesamte narrative Perspektive her aufgebaut wird.

von intersubjektiver Authentizitätserfahrung. Die Figur des über Ehre rasonierenden Chlopov in *Nabeg*, das Pferd, das in *Cholstomer* (*Der Leinwandmesser*, 1886) über das Eigentum nachdenkt, der an der Grenze der Aphasie agierende Akim in *Vlast' tmy* (*Macht der Finsternis*, 1886), oder der über die Arbeit nachsinnende Levin in *Anna Karenina* (1877/78) stellen eindrückliche Beispiele für die ethische Fundierung und Motivierung des poetischen Verfremdungsprinzips dar.

Aus dieser ethischen Motivierung der Verfremdung resultiert auch die eigentümliche Entwicklungsdynamik von Tolstojs Werk. Es ist die Selbstbezüglichkeit des ästhetischen Schreibens, die „Einstellung“ („ustanovka“) auf die veräußerlichte Sprachform und das „Verfahren“ („priem“), was Tolstoj die literarische Sprache als veräußerlichte und erotische Dispositionen produzierende Signifikantenmaschine erleben lassen. Dies stellt offensichtlich eine Erfahrung dar, die sich im Laufe seiner schriftstellerischen Arbeit und der darin zunehmenden Sensibilität gegenüber Sprache verdichtet bis schließlich der Autor erkennen muss, dass sich das literarische, künstlerische Erzählen von egoistisch-libidinöser Zeichenlust nicht bereinigen lässt. Dies ist der Punkt, an dem Tolstoj mit seinem Traktat *Čto takoe iskusstvo?* ein Verdikt über die künstlerische Literatur ausspricht, an dem er nun pädagogische und didaktische Texte zu schreiben beginnt und an dem sich sein ästhetisches Schreiben in eine Teilhabe am religiös-ethischen Diskurs transformiert.

Wenn man auf eine solche Weise die Entwicklungsdynamik von Tolstojs ästhetischem Schreiben und dessen Übergang in einen religiösen Diskurs modelliert, dann bedeutet dies auch, dass sich Tolstoj des Problems der veräußerlichten, verdinglichten Zeichenstruktur von Sprache, das

ihn im ästhetischen Schreiben umgetrieben hat, auch auf der Seite des religiösen Diskurses nicht so einfach entledigen kann. Auch hier greift er auf das Verfremdungsprinzip zurück, um dieses Problem zu bewältigen. Es ist diese spezifische Poetik der Verfremdung, die nun Tolstojs Religionskonzept ebenso wie das darin formulierte Verhältnis von Orthodoxie und Islam maßgeblich prägt.⁶

TOLSTOJS RELIGIONSKONZEPT

Tolstojs fundamentale Skepsis gegenüber der äußeren Zeichenstruktur der Sprache bestimmt auch seine religiösen Vorstellungen.⁷ Sowohl die liturgisch-rituellen, aber vor allem auch die sprachlichen, begrifflichen und narrativen Formen der Repräsentation von Glauben und Offenbarung werden als sekundär und unwesentlich gegenüber der substantiellen, innerlich spirituellen Glaubensgewissheit und -erfahrung bewertet. Tolstoj wird nicht müde, diesen spiritualistischen Grundgedanken seiner Glaubenslehre in immer neuen Perspektiven und Formulierungen zu wiederholen:

Бог никогда не путал людей разными верами и вер не только нет тысячи, но нету двух разных: с тех пор, как есть люди, есть и была всегда одна вера. И вера эта все одна и та же записана и во всех разных книгах вер всех народов и всегда одна и та же записана в сердце каждого человека.

[...]

Называть разные учения вер разными верами все равно, как если бы человек, узнав другой язык, считал бы, что люди, говорящие на другом языке, говорят совсем другое, чем люди на его языке.

Сказать, что учения вер различны потому, что они иначе

6 Mit einem Akzent auf das Verfahren der Verfremdung argumentiert auch Sklovskij für eine enge Verbindung zwischen Tolstojs ästhetischem Schreiben und den Eigentümlichkeiten seiner späten religiösen Schriften: „Этот способ видеть вещи выведенными из их контекста, привел к тому, что в последних своих произведениях Толстой, разбирая догматы и обряды, также применил к их описанию метод остранения, подставляя вместо привычных слов религиозного обихода их обычное значение; — получилось что-то странное, чудовищное, искренно принятое многими как богоухульство, больно ранившие многих. Но это был все тот же прием, при помощи которого Толстой воспринимал и рассказывал окружающее. Толстовские восприятия распатали веру Толстого, дотронувшись до вещей, которых он долго не хотел касаться.“ (1925, 15).

7 Aus einer religionsphilosophischen Perspektive liegt eine Fülle von Arbeiten zu Tolstoj vor. Vgl. darunter die jüngsten Monographien: Kjetsaa 2001; Medzhibovskaya 2008.

8 Hier und weiterhin zitiert nach Lev Tolstoj *Polnoe sobranie sočinenij. Pod obščej red. V. G. Čertkova*; die erste Ziffer bezeichnet den Band, die zweite die Seitenzahl.

9 Die gesamte, kolportierte Passage lautet: „Я думаю, что у человека есть нечто высшее, чем Коран. У человека в душе есть бог, который ему показывает, что хорошо, что дурно. А коран есть дело рук человеческих. Между богом и мною стоит коран, коли я буду корана слушаться; а коли я слушаюсь голоса бога, так он прямо в моей душе, я прямо с богом сообщаюсь. А тут коран. Коран дело рук человеческих, так же, как и наше евангелие. Ведь люди их делали, а люди ошибаются. Вы говорите о переводах, а тут могли быть и ошибки. К корану нельзя относиться так, что всякое слово в нем истинно и от бога. Кто верит в бога, тот никак не скажет, что бог мог в книжке выразиться. Бог не уместится в книжке.“

высказаны, все равно, что сказать, что смысл слов различный, если слова сказаны на другом языке. (26/573f.)⁸

Entsprechend formuliert er in einem Gespräch mit dem Kazaner Vajsov buchskeptisch: „[...] Кто верит в бога, тот никак не скажет, что бог мог в книжке выразиться. Бог не уместится в книжке.“⁹

Und auch der Gegensatz von Wissen und Glauben wird von Tolstoj sprachskeptisch pointiert: „Знание отличается от веры тем, что знаем мы одним рассудком и поэтому можем определить словами предмет знания; верим же всем духовным существом нашим и, хотя более уверены в предметах веры, чем в предметах знания, не можем словами определить предмета веры.“ (73/305)

Tolstoj's vitales Interesse an den unterschiedlichen Religionen und religiösen Strömungen und Erneuerungsbewegungen resultiert aus dieser spiritualistischen, zeichen- und sprachskeptischen Glaubensauffassung. Gerade die Quantität der in Blick genommenen Religionen und das dabei wiederholte Insistieren auf Transzendenz sind es, wodurch Tolstoj seine spiritualistische Glaubensauffassung immer wieder von Neuem behauptet und zu legitimieren versucht.

Im Einzelnen operiert Tolstoj dabei mit zwei Begründungskontexten (a, b), die beide in ihren poetologischen Strategien, d. h. in der Art und Weise, wie sie den Gegenstand „Glauben“ entwerfen, mit vormaligen künstlerischen Fragestellungen verbunden sind.

- a) Der erste Kontext besteht in einem quasi anthropologischen Begründungsversuch des Religiösen über eine spontane, Authentizität verbürgende Erfahrung einer schriftlosen, primären Kultur, die Tolstoj in der Figur eines Tschuwaschen personifiziert:

Сделаемся чувашами и послушаем двух — не пророков (пророков никаких не бывает), а людей. Один говорит чувашину: чувствуешь ты в себе что-либо, кроме своего тела? Всякий чувашин ответит, что чувствует нечто духовное, мыслящее, любящее. Тогда мы его спросим: всемогущее ли это духовное существо, кот[орое] ты в себе чувствуешь? Чувашин скажет, что нет, что он чувствует, что это существо ограниченное. Тогда мы скажем ему: но если это существо, кот[орое] ты сознаешь в себе, ограничено, то должно быть такое же существо неограниченное. Вот это-то неограниченное существо и есть бог, котор[ого] сущность ты чувствуешь в себе ограниченной и которое, как неограниченное существо, обнимает тебя так, что ты находишься в нем. (73/320f.)

Wenn Tolstoj in dieser mäeutisch-sokratischen Szene eine ursprüngliche, nicht durch den Ballast von Sprach- und Texttraditionen verstellte Form von Religiosität herauspräpariert, dann bedient er sich hier exakt jenes Prinzips der Verfremdung bzw. der Desautomatisierung von Wahrnehmung, das Šklovskij in Tolstoj's künstlerischen Texten beobachtet hat, wenn ein „Gegenstand“ so beschrieben wird, „als werde er zum ersten Mal gesehen“, oder ein „Vorfall, als ob er sich zum ersten Mal ereigne.“ (vgl. oben). Ganz analog zu den Verfahren in künstlerischen Texten wird auch hier einer authentischen Figur eine zweite, mit dem Merkmal des entfremdet Zeichenhaften versehene Figur entgegengestellt, mit der jetzt in dieser Episode der schriftlose Tschuwasche konfrontiert wird; Tolstoj fährt fort:

Другой же [...] начнет с того, что скажет: верьте мне, что я пророк и что всё, что я вам буду говорить и что написано [...], всё это истинная правда, открытая мне самим богом. И станет

излагать всё свое учение. На это, если только чувашин не совсем дурак (а из них много есть умных), скажет: да почему же я вам поверю, что всё, что вы говорите, от бога. Я не видал, как вам бог передавал свою истину, и не имею никаких доказательств того, что вы пророк, тем более, что я знаю, мне сказывали, что есть таосисты, буддисты, брамины, шинтоисты, мормоны, у кот[орых] точно такие же пророки, как вы, и кот[орые] точь-в-точь то же говорят про себя, что и вы.

Так что то, что вы про себя говорите, что вы пророк, никак не может меня убедить в том, что всё то, что вы сказали и что написано [...], истинная правда. [...] что написано [...], не совсем ясно, а часто запутанно, многословно, произвольно и даже исторически неверно, как я слышал от людей. Убедить меня может только то, что я сам сознаю и могу проверить рассуждением и внутренним опытом. Так скажет умный чувашин на слова второго человека. И я думаю, что будет совершенно прав. (Ebd.)

Bei der zweiten Figur handelt es sich um die Figur eines Propheten. Im vorliegenden Kontext ist damit Mohammed gemeint, die Argumentation jedoch bezieht sich allgemein auf die Form der prophetischen Glaubensbezeugung, die eben darin besteht, dass eine Figur ihre eigenen Glaubenserfahrungen in Sprache und in fiktionalen, imaginären, der Wirklichkeit nicht entsprechenden, mithin übertragenen Bildern kommuniziert. Wieder ist es die repräsentierende, codierte und veräußerlichte Sprachform, die den tschuwaschischen, primärkulturellen Gesprächspartner dazu veranlasst, die vom Propheten kommunizierte Glaubenserfahrung als nichtauthentisch und als seiner inneren Erfahrung nicht entsprechend zurückzuweisen. Damit wiederholt er aber genau jene sprach- und schriftskeptische Haltung, die Tolstoj

selbst immer wieder als Grundlage seiner spiritualistischen Glaubenskonzeption heraushebt. Ganz anders ist die religionsversichernde Kommunikation zwischen dem ersten Gesprächspartner und dem Tschuwaschen gelagert. Was auf den ersten Blick als eine spontane, dialogische Frage-Antwort-Situation erscheinen mag, erweist sich als eine pädagogisch-autoritäre Szene, in der das primärkulturelle Subjekt als Objekt einer fragestellenden, wissenden und interpretierenden Instanz fungiert, die am tschuwaschinschen Subjekt ein Exempel statuiert. Ebenso präsentiert auch der Autor Tolstoj mit seiner Erzählung ein Exempel, wenn er vom authentisch empfindenden Tschuwaschen erzählt und diesen einmal mit einem aus der Fülle seines schriftfundierte[n] Wissens, mäeutisch fragenden Glaubensermittler konfrontiert, auf dessen Position durch den Wechsel des Personalpronomens von „on“ („er“) zu „my“ („wir“) auch die Leserschaft eingeschworen wird und einmal mit einem falschen, wortreich verworren und „unwirklich“ schreibenden Propheten. In dieser Geschichte resultiert Tolstoj's eigene Autoreninstanz aus der Verschachtelung zweier Positionen: Einer ersten Position der Autorität des um den Glauben Wissenden und Fragenden, die sich aber gleichzeitig hinter der Figur des naiven Subjekts verbirgt, sich in und mit der Stimme des naiven Subjekts artikuliert und dieses quasi authentisch sprechen lässt. Und dann einer zweiten Position des authentisch-naiv empfindenden schriftlosen und damit schrift- und sprachskeptisch disponierten Subjekt, das seine Lektion der inneren religiösen Erfahrung nun erfolgreich gelernt hat und nun sein Urteil über die falschen, schreibenden Propheten ausspricht, um damit aber seinerseits seinen Lehrer, d. h. die Autoreninstanz Tolstoj zu bestätigen.

Diese Tschuwaschen-Episode impliziert zwei folgenreiche konzeptuelle Momente. Zum einen einen Akt der Substitution; die tols-

tojsche, Religiosität verbürgende Autoreninstanz tritt an die Stelle der zahlreichen wortreich verworren, an den historischen Realitäten vorbeischreibenden Propheten. Im Gesamtkontext von Tolstojs spätem Schaffen bedeutet dies letztlich eine Usurpation der Sprech- und Erzählinstanzen der religiösen Propheten durch den tolstojschen Diskurs mit seinen Ausführungen über authentische Religiosität, seinen diversen aus verschiedenen Religionen zusammengestellten Sammlungen von Sprüchen und Weisheiten, sowie mit seinen didaktischen Erzählungen. Zum anderen beinhaltet diese Tolstojsche Tschuwaschen-Episode eine spezifische mediale Konzeptualisierung von Religiosität. Die doppelte Referenz auf einen voraussetzungs-freien, gleichsam vorsprachlichen Punkt von Transzendenzerfahrung initiiert eine religiöse Kommunikation, die in dem Maße, wie sie sich in performativer Gegenwärtigkeit und innerlicher Erlebnisfülle konstituiert, gleichzeitig jegliche Kodierung von religiöser Erfahrung in geschlossenen Erzählsyntagmen ebenso wie auch ihre hermeneutische, theologische Selbstbeobachtung zurückweisen muss. In der Zurückweisung gerade dessen, was Schrift basierte Religiosität ausmacht, begründet und behauptet sich die Tolstojsche Religiosität. In und mit dem Medium der Schrift zielt Tolstojs religiöse Kommunikation auf einen Typus von Transzendenzerfahrung, der sich aller schriftgestützten Beobachtbarkeit programmatisch entzieht. Auf der Schwelle zur Moderne subvertiert die Tolstojsche Religiosität damit die eigentliche Grundlage von Schriftreligion. Schriftskeptische und -kritische Traditionen kulminieren hier zu einer Art religiösem Schriftverdikt. Religiöse Transzendenzerfahrung konstituiert sich in der Versicherung eines substantiellen Versagens von Schrift, die die Sprache einer entfremdenden und spaltenden Beobachtung aussetzt. (So betrachtet, beginnen sich in

dieser Tolstojschen Tschuwaschen-Episode Konturen des sowjetischen Atheismuskurses abzuzeichnen.)

- b) Der zweite Begründungskontext, in dem Tolstoj sein Religionskonzept entwirft, ist historisch angelegt. In diesem werden die Religionen nicht substantiell, sondern lediglich in dem jeweiligen Grad, in dem sie diesen ihnen allen gemeinsamen Bezug auf das Transzendente verhüllen bzw. enthüllen unterschieden. In dem Maße, wie Tolstoj diese Freilegung und Reinigung der Religionen vom Ballast an Sinn verstellenden Äußerlichkeiten in einer zeitlich-historischen Perspektive entwirft, kommt nun dem Christentum und vor allem aber dem Islam eine besondere Rolle zu: „[...] в самых древних религиях больше всего чудесного и всякого рода суеверий, скрывающих истину: более всего в самой древней, в браминской, уже меньше в еврейской, еще менее в буддийской, конфуцианской, таосистской, еще менее в христианской, но уже меньше всего в самой последней большой религии — в магометанской.“ (79/118f.)

Diese Logik der Überwindung der entstehenden Veräußerlichungen und der Ausfaltung von transzendentelem Sinn im Gang der Geschichte ist in zweifacher Weise bemerkenswert. Zum einen stellt sich dies in gewisser Weise als ein Reflex der eigenen literarischen Entwicklung dar, die ganz bewusst und durch entsprechende Schriften kommentiert als ein moralischer Vervollkommnungsprozess stilisiert wird, in dessen Verlauf sich der Autor von einem in den äußeren Formen befangenen künstlerischen Schreiben zu den pädagogischen und didaktischen Texten des Spätwerkes durchringt. Zum anderen referiert diese Vorstellung von der Überwindung der Form durch den in die Geschichte eintretenden Sinn auf jene christologische Grundfigur, die der Kiewer Metropolit Ilarion in seinem *Slovo o zakone i blagodati*

(vor 1052, *Predigt über Gesetz und Gnade*) für die russische Orthodoxie formuliert hat, wenn er die schrift- und gesetzesgestützte und durch Moses verbürgte Offenbarung, von der das Alte Testament kündigt, als historische Vorstufe zur ultimativen Offenbarung des Neuen Testaments betrachtet, die von äußeren Zeichen unverstellt in Christus verkörpert wird. Eine solche unmittelbare und damit entsprechend authentische Offenbarung bedarf der veräußerlichten Sprach- und Schriftzeichen ebenso wenig wie der äußerlichen Formen und Techniken des menschlichen (philosophischen) Wissens; in dieser anti-augustinischen Negation der äußerlichen Sprach- und Wissensformen besteht die „Gnade“ („*blagodat*“) der wahrhaften Offenbarung. Ganz analog zur anthropologischen Begründung wird auch in dieser historischen Perspektive religiöse Transzendenzerfahrung aus einem prinzipiellen Ungenügen von Schrift und von veräußerlichten Wissensformen heraus entwickelt und begründet.

STATUS UND FUNKTION DES ISLAM IN TOLSTOJS RELIGIONSKONZEPT

Als jüngste aller großen Schriftreligion kommt dem Islam eine besondere Stellung in Tolstojs Logik von der historischen Überwindung der veräußerlichten, zeichenverstellten Offenbarungsinhalte zu. Entsprechend kommt der Islam – nach Tolstoj – einer authentischen Religiosität am Nächsten: „[...] магометанство находится в самых выгодных в этом отношении условиях. Ему стоит только откинуть всё неестественное, внешнее в своем вероучении и в основу поставить основное религиозно-нравственное учение Магомета, и оно естественно сольется с основами всех больших религий и в особенности с христианским учением, которое оно признает истиной.“ (79/118f.)

Diese historische Entwicklungslogik der Religionen im allgemeinen und die avancierte Position des Islam sieht Tolstoj gerade durch die inneren antiklerikalen und politisierten Bewegungen innerhalb des Islam seiner Zeit bestätigt, resp. durch die sog. Babisten Persiens und durch das Kazaner „Gottesheer“ unter Führung von Bagautdin Vajsov¹⁰: „И та и другая секта представляют собою движение вперед магометанства к освобождению от мертвых внешних форм, которых, надо сказать, в магометанстве, как позднейшей религии, гораздо меньше, чем во всех других больших религиях.“ (79/121)

10
Zur Beschäftigung Tolstojs mit nichtchristlichen Religion vgl. Birjukov 1925; Šifman 1960; Stendaro 1985.

Entsprechend nimmt Tolstoj auch den Islam in Anspruch für seine Kritik an den institutionellen, klerikalen Formen der russischen Orthodoxie:

[...] для меня не может быть никакого сомнения в том, что магометанство по своим внешним формам стоит несравненно выше церковного православия. Так что если человеку поставлено только два выбора: держаться церковного православия или магометанства, то для всякого разумного человека не может быть сомнения в выборе и всякий предпочтет магометанство с признанием одного догмата единого бога и его пророка, вместо того сложного и непонятного богословия — троицы, искупления, таинств, богородицы, святых и их изображений в сложных богослужениях. (79/118)

Diese Aufwertung des Islam gegenüber der klerikalen Orthodoxie hat einen gewissen Clou darin, dass Tolstojs gleichsam gegen die Schrift formulierte Konzeption von Religiosität mit einer analogen schriftskeptischen Tendenz im Islam selbst konvergiert. Wie Dan Diner historisch und die Berliner Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth philolo-

11
Vgl. Diner 2005, 115; Diner spricht hier von einem „Generalverdacht gegen das Schreiben“.

12
Von dieser Position aus kann Tolstoj schließlich auch dem Islam den autonomen schriftreligiösen Status absprechen: „В каждом учении есть книги основания. В Китайском книги Конфуция (или им собранные) и книга Лаодзы. В Индийском книга Веды (учение браминских пророков) и Трипитака — учение Будды. В Еврейском — Ветхий завет и Евангелие. Коран Магомета будет [...] не основной книгой, потому что он основан на библии и Евангелии.“ (26/ 575)

gisch gezeigt haben,¹¹ ist die Binnenstruktur des Islam so angelegt, dass durch spezielle rituelle Formen von Vokalisierung ebenso wie visuell durch kalligraphische Stilisierung, Ornamentalisierung und Geometrisierung die Differenzierungseffekte von Schrift und damit deren hermeneutische Leistungsfähigkeit gegenüber der mündlichen Sprache gedämpft und blockiert werden.

In Tolstoj's Konzeption von Religiosität lässt sich schließlich eine Kontamination von seiner eigenen spiritualistischen und gegen die klerikale russische Orthodoxie gewendete christologischen Anschauung einerseits und des Islam andererseits beobachten. So wie der Islam in einer religionsgeschichtlichen Perspektive als historisch jüngste Schriftreligion einer unverstellten Offenbarung am nächsten kommt, erscheint nun umgekehrt von der Position der Christologie der Islam als eine ihrer Ausprägungsformen.¹² So kann Tolstoj einerseits davon sprechen, dass das Christentum „соединяет, разъясняет, определяет все прежнее. Христос соединяет все. Но после Христа не является никого — никакого пророка, определяющего, уясняющего его. Все, что является в этом смысле, все извращения и приложения Христианства — как церковность, Св. Дух и магометанство. Так что все существующие теперь учения, насколько они истинны, находятся в христианстве.“

Andererseits formuliert Tolstoj:

[...] магометанство есть не что иное, как протестантство против Византийского извращенного, перешедшего в многобожие христианства, и протестантство, имеющее в основе своей те же предания, как и христианство, почерпнутые только в апокрифических библейских и евангельских сказаниях.

[...] во-1-х [...] нравственно-религиозные истины, те самые, кот[орые] важны для людей, всегда одинаковы во всех религиях, а во-2-х, [...] христианство и магометанство имеют один и тот же источник и расходятся только в своих искажениях этих источников, с одной стороны, христианами, а с другой — магометанами, и что стоит только откинуть эти искажения, и обе религии неизбежно совпадут. (67/ 215)

Eine künstlerische Realisierung dieser Kontamination von Christologie und spiritualistischer Reinterpretation des Islam stellt Tolstojs späte, mit großem Engagement verfasste Erzählung *Hadži Murat* (1910/12) dar.

Tolstojs Einlassungen auf den Islam und der russisch-orthodoxe, imperiale Diskurs

Tolstojs Interesse am Islam, seine diesbezüglichen Korrespondenzen und Auseinandersetzungen mit islamischen Intellektuellen in Russland, im Osmanischen Reich und Persien zusammen mit seiner Kritik am Klerus und an der Dogmatik der russischen Orthodoxie waren von erheblicher politischer Brisanz – brisant vor allem in Zusammenhang mit den erstarkenden kulturpolitischen und nationalen Bewegungen der Muslime im Russischen Reich. Einen Eindruck von der Wertschätzung, die Tolstoj durch russische Muslime entgegengebracht worden ist, vermittelt ein in der Orenburger Zeitschrift *Мусульманин* publizierter Nachruf auf den Tod des Dichters unter dem Titel „Чем был Лев Николаевич для мусульман“ („Was war Lev Nikolaevič für die Muslime“), in dem es heißt:

Учение Толстого, ясное и доступное по своей простоте, приобрело особенно много приверженцев среди народов исповедующих

13
Die politische Dimension von Tolstojs Religionskonzept besteht vor allem darin, dass darin die im russischen imperialen Diskurs in verschiedenen Varianten vorliegende Verbindung von religiöser Orthodoxie und nationalsprachlicher Russo- bzw. Slavophilie, wie sie z. B. bei den Slavophilen, bei Kireevskij, Danilevskij oder auch Dostoevskij zu finden ist, entkoppelt wird. Diese Entkopplung zielt dabei auf jenes Begründungsverhältnis, in dem das Religiöse und das Nationale, Orthodoxie und russische (Sprach) Kultur mit ihren jeweiligen politischen, klerikalen und sozialen Institutionen sich wechselseitig legitimieren konnten, wie dies bereits in Sergej Uvarovs Formel von Autokratie, Orthodoxie und Volkstümlichkeit (samoderžavie - pravoslavie - narodnost') angelegt worden war.

ислам, главным образом среди русских мусульман. [...] Мусульманская интеллигенция, задыхающаяся в тесных рамках патриархальных верований, тщетно ищущая выхода из заколдованного круга, усмотрела счастливый исход в учении Толстого и с жадностью набрасывалась на его произведения философского характера. Таким образом, Лев Николаевич стал дорогим для каждого грамотного мусульманина. (Мусульманин 25/1910, 535)

Brisanz erlangte Tolstojs Beschäftigung mit dem Islam vor allem unter den tatarischen Intellektuellen in Kazan' – also an jenem für die Idee des russischen Imperiums so symbolträchtigen Ort, an dem mit dem Sieg über den muslimischen Khan (1552) Ivan IV die Synthese von Politik und Religion, von Zarentum und Orthodoxie geschichtsträchtig unter Beweis gestellt hat.

Nach dem so populären Antwortschreiben Tolstojs an den Heiligen Synod von 1902 war es vor allem der ausführliche Briefwechsel des Dichters mit dem russischen, in Konstantinopel lebenden Muslim Asfendiar Zajametdinovič Vojnov von 1902/03 der in Abschriften unter den tatarischen Intellektuellen kursierte und der die Kazaner Orthodoxe Geistliche Akademie veranlasste, in ihrer Zeitschrift *Pravoslavnyj vestnik* (*Der orthodoxe Bote*) eine Reihe von Artikeln zu publizieren, um den Dialog zwischen Tolstoj und den tatarischen Intellektuellen als großes Missverständnis zu entlarven und den „bolšoj myslitel' i pisatel'“ („großen Denker und Schriftsteller“) wieder für die russische imperiale Politik und für die russische Orthodoxie zurückzugewinnen.¹³

In zwei aufeinanderfolgenden Nummern von *Pravoslavnyj vestnik* erscheint 1904 ein langer Artikel unter dem Titel „Граф Л.Н. Толстой

и мусульмане“ („Graf L. N. Tolstoj und die Muslime“), in dem sich der Kazaner Theologe und Missionar Jakov Koblov,¹⁴ mit dem Briefwechsel Tolstojs mit Vojnov auseinandersetzt und dabei versucht, die für das russisch-imperiale Verständnis untragbare liaison dangereuse zwischen Tolstoj und den intellektuellen, muslimischen Tataren aufzulösen. Entsprechend charakterisiert Koblov diesen Briefwechsel als eine im Geist der Renitenz zustande gekommene Verbindung von Partnern, die eigentlich nichts gemein haben können:

Эта переписка характерна в том отношении, что она показывает нам, как возможно единение лиц, не имеющих между собою никакого средства, лишь по протесту к чему либо враждебному для них. Как далеко ни ушел Л. Толстой в своих религиозно-философических взглядах от христианства, - все таки у него больше средства с христианской религией, нежели исламом. С другой стороны, несмотря на всю силу враждебных отношений ислама к христианской религии, в ней мухаммеданин найдет более родственных элементов, нежели в учении знаменитого писателя. [...]
Для мухаммедан всякая распря внутри православной церкви, на руку! И вот для поддержания и укрепления ся они пишут Л. Толстому сочувственное письмо. (Православный вестник, Казань 4/1904, 622 f.)

In seinem ersten Artikel geht es Koblov darum, zu zeigen, dass sich beide Seiten, Tolstoj und die tatarischen Intellektuellen, nichts zu sagen haben und dass die Einverständnisse sich bei genauer Betrachtung als Missverstehen erweisen. Koblovs Argumentation richtet sich im ersten Artikel primär gegen Tolstoj, um dabei zu zeigen, dass Tolstojs religiöse Vorstellungen nichts mit dem Islam gemein haben. Koblov

14
 Der Theologe und Missionar Jakov Koblov (geb. 1876) von der Kazaner Geistlichen Akademie hat in der ersten Dekade des 20. Jh.s eine Reihe von religionsphilosophischen und volkskundlichen Arbeiten zum Islam und zur tatarischen Kultur sowie bildungspolitische Schriften verfasst; vgl. u. a. Koblov 1905, 1907, 1908, 1910.

15

Vgl. auch weitere Äußerungen wie: „Вполне понятно, почему Л. Толстой высоко ценит это учение. Оно, как видим, вполне совпадает с его собственным учением о Боге, вселенной и человеке. Но он дорожит ради этого учения духовным общением с мухаммеданами, в частности с нашими отечественными татарами. И в этом отношении он допускает ошибку.“ (Ebd., 627 f.) Oder: „[...] Л. Толстому нет оснований дорожить духовным общением с мухаммеданами.“ (Ebd., 628).

kommt dabei zu dem Schluss: „Как далеко это учение Л. Толстого от мухаммеданского, [...] это для всякого очевидно.“ (Ebd.)

Mit einem insistierenden Gestus des wissenschaftlichen Experten disqualifiziert Koblov dabei Tolstojs Verständnis vom Islam, indem er dem Schriftsteller vorhält, dass die sektierischen, aufklärerischen Bewegungen des Islam nichts mit der dogmatischen Substanz der Religion zu tun haben, diese auch nicht unter den Kazaner Tataren vertreten sei und so folglich auch kein Grund für den russischen „Dichter und Denker“ Tolstoj bestehe, sich mit den tatarischen Intellektuellen zu verständigen: „Он (= Толстой) смешивает учение мухаммеда строгого направления с учением Тариката и суфиев, и приписывая взгляды последних мухаммеданству, ставит это учение очень высоко.“ (Ebd., 625)¹⁵

Koblov kommt in seinem ersten Artikel zum Resultat, dass der Briefwechsel zwischen Tolstoj und Vojnov eigentlich ein Missverständnis sei und dass Tolstojs Kritik an der Orthodoxie keinesfalls eine Parteinahme für den Islam bedeuten könne: „[...] если кто из ученых людей, отрекается от христианской вери, - это еще далеко не значить, что в тайниках своего сердца он исповедует ислам, как всегда склонны думать мухаммедане.“ (Ebd., 631)

Letztlich – so Koblov – erhebt Tolstoj aus der ihm eigenen Perspektive in seinen Briefen an Vojnov eine Anklage gegen den Islam: „Для всякого знакомого с воззрениями Л. Толстого очевидно, что иного приговора над верой мухаммедан с его стороны и не могло последовать.“ (Ebd., 631 f.)

Die entscheidende argumentative Wendung in Koblovs Artikel besteht darin, dass in der Korrespondenz Tolstojs mit Vojnov den muslimi-

schen, tatarischen Intellektuellen eigentlich die Haltlosigkeit ihrer aufklärerischen Bestrebungen vor Augen geführt werde:

Впрочем, переписку могли вести мухаммедане – образованные в европейском духе, которые всегда не прочь полиберальничать вопреки постановлениям своей религии фанатических требований которой, как несоответствующих времени и обстоятельствам, они стараются не замечать. Как бы то ни было приговор Л. Толстого о мухаммеданской вере отличается ясностью и определенностью, не допускающими никаких толкований. (Ebd., 632)

Diese liberale, aufklärerische Geisteshaltung der tatarischen Muslime ist dann Gegenstand von Koblovs zweitem Artikel. Hier wird dem Briefpartner Tolstojs sowohl das Missverstehen von Tolstojs Ausführungen als auch der dogmatischen Grundlagen der eigenen islamischen Religion vorgehalten. Koblov setzt dabei an einem zentralen Punkt des Briefwechsels Vojnov und Tolstoj an – nämlich an der Diskussion der oben bereits angeführten Tschuwaschen-Episode, die Tolstoj in seinem Brief an Vojnov formuliert und in der er mit seinem bewährtem Verfremdungsprinzip authentische Religiositätserfahrung zu versinnbildlichen versucht, und auf die Vojnov ausführlich und differenziert geantwortet hatte. In einer langen Anmerkung zitiert Koblov Vojnovs Brief fast in seiner gesamten Länge. Gegen Tolstojs Begründung einer authentischen Religiosität führt Vojnov drei in der Tradition der Aufklärung formulierte Einwände, die er gleichzeitig als konstitutive Bestandteile des Islam selbst herausstellt. Erstens argumentiert Vojnov gegen die Unterstellung, der Koran propagiere einen „blinden Glauben“, eine gleichsam vorrationale Religiosität, indem er zeigt, dass das, was Tolstoj der Buchreligion des Islam vorwirft, gerade für den Tols-

16

Im Einzelnen argumentiert Vojnov: „По нашему магометанскому учению слепой веры вовсе не допускается, а есть вера, подтвержденная разумом. Ваш чувашин чувствует что-то смутное, неясное, чего он и определить-то толком не может между тем как я мусульманин вижу все окружающее меня землю, небо, светило, людей, животных и знаю, что не я, не мне подобный состоянии создать что-либо подобное а следовательно, ест существо, сотворило это. [...] обладаю способностью мышления – умом, и на вопрос себя же, кто одарил меня всем этим, не нахожу другого ответа кроме того, что всем этим я мог быть одарен только тем же Высшим существом, которое создало все, что я вижу, чувствую и воображаю. Вот уже и у меня явилась вера – убеждение в Бога, вера ясная, осмысленная, основанная на очевидности, а не туманности Вашего чувашина, явившаяся-то у него только вследствие наводящих, как на экзамене, вопросов Ваших. Слепой веры в существование Бога даже не может быть, когда Коран во многих местах ссылается на разум людей [...]“ (Ebd., 6/1904, 889 f.)

tojschen Tschuwaschen zutrifft („вера, подтвержденная разумом“). Zweitens kritisiert Vojnov die autoritäre Versuchsanordnung, derer sich Tolstoj in einer Tschuwaschen-Episode zur Ermittlung von religiöser Authentizität bedient; für Vojnov fungiert der Tschuwasche als bewusstloses Sprachrohr des Fragestellers („вследствие наводящих, как на экзамене, вопросов“). Und drittens schließlich setzt sich Vojnov mit Tolstoj's Kritik an der „Unwirklichkeit“ und dem „verworren Wortreichtum“ der prophetischen Äußerungen auseinander und stellt klar, dass dies als bildliche, uneigentliche Form der Darstellung von innerer religiöser Erfahrung zu verstehen sei und dass auf diesen „Traumcharakter“ der prophetischen Äußerungen der Koran selbst auch verweise.¹⁶

Eben gegen diese aufklärerische Position Vojnovs bezieht nun der orthodoxe Theologe und Missionar Koblov Stellung, in dem er jetzt eigentlich im Namen und im Sinne von Tolstoj argumentiert und auf der reinen, innerlichen Glaubenserfahrung beharrt, die keiner „Werkzeuge des Bewusstseins“ bedarf: „(Толстой) говорит в своих письмах не о познание Божества, а о внутреннем сознании его без посредства каких либо орудий познания.“ (Ebd., 888)

Im gleichen Sinne heißt es bei Koblov weiter: „При строгом разграничении терминов: сознание и познание составитель письма не стал бы возражать против доказательства бытия Божия, высказанного Л. Толстым, так как совершенно справедливо, что сознание Бога свойственно всем людям. Но мухаммеданин не усвоил мыслей Толстого и поэтому говорит в своем письме не о том, что понимает Л. Толстой и опровергает несуществующие возражения.“ (Ebd., 893)

Darüber hinaus kritisiert er Vojnovs freie und vermeintlich unbegründete Auslegung des Korantextes, die weder der islamischen Dogmatik noch dem islamischen Ritus entspricht, und empfiehlt Vojnov, er möge sich an die zeitgenössische islamwissenschaftliche Literatur halten, die eindeutig die Rückständigkeit der Dogmatik und des Ritus des Islam beweist.¹⁷

Koblovs Kritik an und Polemik gegen Tolstojs Briefpartner Vojnov kulminiert schließlich darin, dass er der hermeneutischen Arbeit, die Vojnov am Text des Korans zu leisten versucht, die unverdorbenen, von allem Bildungsbestreben unberührte Buchstabentreue der islamischen Dogmatik vorhält, der er gleichzeitig damit eine Integrität insofern attestiert, als dass sie in der Lage sei „ohne Zögern jeden Buchstaben zu verteidigen“ („отстаивают без смущения каждую его букву“):

Рекомендуем в этих случаях европейски образованным татарам за удостоверением того, что есть в мухаммеданской религии и чего нет, обращаться к мухаммеданским богословам, хотя бы к тем же ученикам медрес-шакидрам. Они не блещут европейской образованностью, но свое вероучение знают твердо. Они не сознают еще всех его нелепостей. А потому отстаивают без смущения каждую его букву, каждая положение, об которых нередко отказываются европейски образованные татары [...]. (Ebd. 896f)

17

Im Einzelnen argumentiert Koblov: „Апологеты ислама – образованных татары имеют в подобных случаях обыкновение не ставить цитат, представляя читателям верить им на слово. Но вед это не всегда удобно, а в данном случае и совершенно невозможно, потому что представленные слова автора противоречат действительному мухаммеданскому вероучению о Боге. Составитель письма измыслил свое учение об отношении Бога к человеку, выдавая его за мухаммеданское, и сам себе очевидно не отдает отчета в том, о чем он говорит. Под его словами не подпишется ни один благочестивый мухаммеданин, знающий свою религию. (..) В последнее время образованные из татар все более и более распространяют то мнение, что против мухаммеданской религий высказано много лжи. Письмо к Л. Толстому служит только новым подтверждением этого. Эти уверения, поскольку мы убедились из чтения книг, составленных такими лицами, безусловно голословны. То большей части их уверения сводятся к общим словам и фразам без всякого подтверждения и ссылок на книги, в →

→ которых высказаны эти, по их мнению, шаблонные взгляды на их религию. Действительно, в среде века, пока еще не были знакомы с исламом, имели о нем много неправильных суждений, как и о всякой другой религии в начале ее существования. Но после того, как исследователи усердно занялись изучением ислама, средневековые предрассудки ислама, на ислам сказаны правильные взгляды. При этом относительно европейски образованных мухаммеданов нелишне будет заметить следующее. Они не знают многих догматических и обрядовых оттенков своей религии.“ (Ebd., 894 ff.)

Am Ende seines Artikel hat Koblov die Frontlinie entscheidend verschoben. Es ist jetzt nicht mehr primär die im Briefwechsel Tolstojs mit den Tataren sich anbahnende, sektiererisch gefährliche *liaison* von Islam und Christentum, die es zu verhindern gilt und auch nicht so sehr der Islam selbst, gegen den sich die Orthodoxie abzusetzen hat, sondern nun geht es um die Verderbtheit der europäischen Bildung, die Koblov in dem hermeneutischen Verfahren ausmacht, dessen sich Vojnov in seinem Umgang mit dem Text des Korans und mit Tolstojs Explikationen von Religiosität bedient. Zusammen mit Tolstoj kann Koblov jetzt diesseits hermeneutischer Textpraxis unter dem Begriff des „soznanie“ („Bewusstsein“) auf einer innerlichen Form der Religiosität insistieren – einer autoritären religio, die der erudierte Tolstoj seiner Figur des naiven, schriftlosen Tschuwaschen ebenso darbringt, wie es auch das Russische Imperium gegenüber seiner tatarischen Population tut. Im Unterschied zu Tolstojs fiktionaler Episode vom gefügig antwortenden Tschuwaschen, sind – so Koblov – die Tataren nicht bereit, die Gnade der Bildung durch das russische Imperium anzunehmen und beharren auf ihrem religiösen Eigensinn: „Русским мухаммеданом предоставлены все права русских подданных, например, они имеют полную возможность наравне с другим народностями государства обучаться в всех высших и средних учебных заведениях. [...] Вследствие постановлении своей религии, заповедующей отчуждение от „неверных“ они доселе остаются слепыми невеждами, не желающими прозреть.“ (Ebd., 907)

Auf diese Weise lässt Koblov in seiner Auseinandersetzung mit der Hermeneutik des Vojnov den „großen russischen Denker“ Tolstoj ganz von selbst wieder in die russische Orthodoxie zurückfinden. In dem schriftmagischen Textverständnis der russischen Orthodoxie bilden

die von Politik und Klerus institutionell fixierte und von Koblov nicht zuletzt auch mit dem Blick auf die islamischen Dogmatiker beschworene Buchstabentreue einerseits und Tolstojs Sektierertum und seine im Namen einer innerlichen Glaubenserfahrung artikulierten Renitenz gegen die Institution andererseits jene beiden komplementären Elementarstrategien, die der russischen imperialen Kultur zu Verfügung stehen, um sich unter dem Druck der Evolution zu behaupten. ♡

Literatur

- BERWALD, OLAF GREGOR u. a. (Hg.) 2007: *Der untote Gott. Religion und Ästhetik in der deutschen und österreichischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Köln, Weimar u.a.
- BIRJUKOV, PAVEL 1925: *Tolstoi und der Orient. Briefe und sonstige Zeugnisse über Tolstois Beziehungen zu den Vertretern orientalischer Religionen*. Zürich, Leipzig.
- DE HAARD, ERIC 1989: *Narrative and Anti-Narrative Structures in Lev Tolstoj's Early Works*. Amsterdam, Atlanta.
- DIECKMANN, EBERHARD 1969: *Erzählformen im Frühwerk L. N. Tolstoj's*. Berlin.
- DINER, DAN 2005: *Versiegelte Zeit: Über den Stillstand in der islamischen Welt*. Berlin.
- HÖRISCH, JOCHEN 2004: *Gott, Geld, Medien - Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten*. Frankfurt a. M.
- KJETSAA, GEIR 2001: *Lew Tolstoj, Dichter und Religionsphilosoph*. Gernsbach.
- KOBLOV, JAKOV 1905: *Антропология Корана в сравнении с христианским учением о человеке (Die Anthropologie des Koran im Vergleich zur christlichen Lehre vom Menschen)*. Kazan'.
- KOBLOV, JAKOV 1904: *Граф Л.Н. Толстой и мусульмане (Graf L. N. Tolstoj und die Muslime)*. *Pravoslavnyj vestnik*, Kazan' 4/1904
- KOBLOV, JAKOV 1907: *О мусульманском духовенстве (Über die islamische Geistlichkeit)*. Kazan'.
- KOBLOV, JAKOV 1908: *Религиозные обряды и обычаи магометан (Religiöse muslimische Riten und Gebräuche)*. Kazan'.

- KOBLON, JAKOV 1910: *Мифология казанских татар (Mythologie der kasaner Tataren)*. Kazan'.
- LUHMANN, NIKLAS 1982: *Die Gesellschaft der Gesellschaften*. Frankfurt a. M., Bd. 1.
- MEDZHIBOVSKAYA, INESSA 2008: *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845–1885*. Lanham.
- MURAŠOV, JURIJ 2008: Slabost' zrenija. O sootnošenii vizual'nosti i verbal'nosti v tvorčestve L'va Tol'stogo (na primere rasskaza "Nabeg"). In: *Intermedial'nost' v ruskoj kul'ture XVIII - XX vekov*. I.P. Smirnov, O. Gončarova (Hg.). St. Petersburg. 47–55.
- o.V. 1910: Чем был Лев Николаевич для мусульман (Was war Lev Nikolaevič für die Muslime). *Musul'manin*, Orenburg 25/1910.
- ŠKLOVSKIJ, VIKTOR B. 1925: *O teorii prozy*. 7–20.
- ŠIFMAN, ALEKSANDR 1960: *Lev Tolstoj i vostok*. Moskva.
- STENDARDO, LUIGI 1985: *Leo Tolstoy and the Bahá'í Faith*. Oxford.
- TOLSTOJ, LEV N. 1929 ff.: *Polnoe sobranie sočinenij. Pod obščej red. V. G. Čertkova*. Tom 26, 67, 73, 79. Moskva.

Summary

The first part of the article is about Tolstoy's idea of religion and the estimated role of the Islam in Tolstoy's religious thinking. Referring to the media theory of writing we start with some preliminary considerations about the interrelationship between aesthetic and religious communication. That way we try to understand the significant shift from aesthetic writing towards pedagogical and religious interests which can be traced within the evolutions of the „classical“ Russian writers of the 19th century like Nicolai Gogol, Fyodor Dostoevsky or Lev Tolstoy. In the case of Tolstoy Victor Shklovsky's poetics of estrangement gives us the possibility to analyse not only Tolstoy's novels but also his turn towards ethics and religion and to define the specifics of his religious discourse, where the poetics of estrangement continue to work. Crucial for Tolstoy's idea of religion is an obsessive rejection of book and literacy based forms of transcendent experience thus eliminating confessional differences. In this context we also find Tolstoy's remarkable estimation of the Islam.

The second part of the article deals with the public evidence of Tolstoy's appreciation of the Islam, which gained a politically relevant prominence among the Muslims of the Russian Empire and which forced the Orthodox Theological Academy in Kazan to intervene by a series of journal publications. Here we present a discourse analysis of two texts published by the Orthodox missionary and theologian Jakov Koblov under the title „Count Tolstoy and the Muslims“ (1904) in the journal *The Orthodox Messenger*. In his texts Koblov refers to an exchange of letters between Tolstoy and the Tartarian Muslim Efendiari Volkov, which circulated in manuscript form among the Muslim intellectuals

of Kazan. Koblov's polemic argumentation has two aims. First he tries to show that Tolstoy's dialogue with the Muslims must be considered as a misunderstanding and as a dubious brotherhood motivated only by pure renitence; the Orthodox theologian insists, that there actually cannot be any common intellectual and ethic interests between the Russian Tolstoy and the Tartarian Volkov. Koblov's second argumentation is directly focussed on the modern and hermeneutic approach, which is characteristic for Volkov's letters about Islam and which essentially differs from Tolstoy's Gnostic religious understanding. Koblov blames Volkov's enlightened understanding of the Islam as a false rational Europeanisation of religious faith indicating also an unthankfulness regarding all the educational and cultural goods given to the Tatarian Muslims by the Russian Tsar.

Jurij Murašov

Professor for Slavic Literatures and Literary Theory at the Department of Literary and Media Studies at the University of Constance/Germany. Research fields: Discourses (economy, body, right etc.) and their representation in literature; interrelations between literature and technical media (film, radio, TV). Recent publications: Džambul Džabaev. Adventures of a Kazakh Singer in a Soviet Country (together with K. Bogdanov and R. Nicolosi), Moskau 2013; Writing and Power in Soviet Cultures of th 20ies and 30ies (together with T. Liptak), Köln, Weimar 2012.

■■■■■
**„...Per le distese di una
baškiria libera e selvaggia”**

**La questione
tartaro-baškira nella
prosa narrativa di
Mirsaid Sultan-Galiev**

■■■■■

L'articolo esamina la rappresentazione della condizione politica e civile dei tartaro-baškiri nella prosa narrativa di M. Sultan-Galiev. La comparsa del motivo „etnico“ come strumento di denuncia degli abusi zaristi e sovietici rientra in una precisa strategia politica rivolta alla creazione di uno stato autonomo tartaro-baškiro. Lo scopo perseguito da Sultan-Galiev riflette nella struttura tematica dei suoi racconti l'influenza delle diverse ideologie che hanno segnato la vita dello scrittore tartaro: per i racconti giovanili del 1912-14 è caratteristico l'influsso del riformismo djadidista di Gasprinskij, mentre *V carstve goloda* del 1921 presenta chiare suggestioni delle teorie anticolonialiste che Sultan-Galiev elabora al termine della sua vita politica in seno al partito comunista.

SULTAN-GALIEV,
TARTARO-BAŠKIRI, DJADIDISMO,
QADIMISMO, ANTICOLONIALISMO,
AUTONOMISMO TARTARO, SCUOLE
CONFESSIONALI TARTARE, HIKAYE,
PANISLAMISMO, PANTURANESIMO,
FEDERALISMO, ZAKI VALIDI

The article is about the representation of tatar-bashkirs' politic and civil condition in Sultan-Galiev's narrative works. The employment of «ethnic» motifs in order to expose tzarist and sovietic misdeeds toward minorities fits into a politic strategy aimed at establishing a tatar-bashkirian autonomous state. The goal Sultan-Galiev tried to achieve reflected, on his short tales' thematic structure, the influence of several ideologies he abode by during his life: as for the 1912-14 works, we can detect the sway of Gasprinskij's djadidism, whereas *V carstve goloda*, published in 1921, showed clear traces of the anticolonialist theories Sultan-Galiev started developing at the end of his political career within the Communist Party.

SULTAN-GALIEV,
TATAR-BASHKIRS, JADIDISM,
KADIMISM, ANTICOLONIALISM,
TATAR AUTONOMISM,
TATAR CONFSSIONAL SCHOOLS,
HIKAYE, PANISLAMISM, PANTURANISM,
FEDERALISM, ZAKI VALIDI

1 Nato il 13 luglio 1892 nel villaggio baškiro di Elembet'ëvo (presso Ufa), dopo gli studi iniziali nella città natale Mirsaid frequenta dal 1907 al 1911 la Scuola Pedagogica Tartara di Kazan'. Qui prende parte al movimento studentesco rivoluzionario *Al-Islach* (Riforma) e alla pubblicazione del giornale di quest'organo, *Tarakki* (Progresso). L'attività svolta all'interno dell'*Islach* e l'influenza di alcuni professori (il futuro bolscevico A. Nasybullin e A. İsmurzin, che avrebbe partecipato alla rivolta dei *basmacı* del 1916) avrebbero svolto un ruolo importantissimo nella formazione dei suoi sguardi politici. Nel 1915 si trasferisce a Baku, dove rimane fino al 1917. Nel 1917 partecipa a Mosca al Congresso Musulmano Panrusso. Nel luglio dello stesso anno ritorna a Kazan', dove stringe una profonda amicizia con Mullanur Vachitov. Con quest'ultimo lavora alla creazione del Comitato Socialista Islamico (MSK), fedele alleato del partito bolscevico, a cui Sultan-Galiev aderisce definitivamente nel novembre del 1917. La carriera politica di Sultan-Galiev all'interno del partito può essere divisa in quattro fasi:
 1) "ortodossia ideologica" (novembre 1917-agosto 1918);
 2) primi conflitti con →

Negli anni che videro la decadenza della dinastia romanoviana e l'affermazione del potere bolscevico, esistevano in Russia diversi popoli musulmani con tendenze autonomiste che occupavano le zone meno sviluppate ed industrializzate dell'Impero. Il problema dei rapporti tra tali popoli e lo Stato russo (prima zarista, poi sovietico) era funzionalmente connesso a quello della condizione dei tartari del Volga e dei baškiri, stanziati nei distretti di Kazan' e Ufa in *enclaves* che raggiungevano complessivamente tre milioni e mezzo di individui. I tartaro-baškiri erano il gruppo più numeroso delle minoranze confessionali musulmane in territorio russo ed avrebbero costituito un elemento importante, se non fondamentale, nello scacchiere degli equilibri geopolitici regionali e nazionali durante gli sconvolgimenti seguiti alla Rivoluzione d'Ottobre. Nel presente articolo viene esaminata la rappresentazione che la prosa narrativa di Mirsaid Sultan-Galiev dà del difficile stato politico e civile di queste due etnie nella delicata congiuntura storica che va dal 1912 al 1921.

L'opera di Mirsaid Sultan-Galiev,¹ che si iscrive con esiti piuttosto eterodossi nell'eredità di una pleiade di intellettuali tartari attivi in Russia a partire dal 1880,² può essere divisa in tre fasi: un periodo giovanile, influenzato dal riformismo musulmano o *djadidismo* (1912–1916),³ il periodo dell'impegno bolscevico (1917–1921) e quello dell'abbandono di tale impegno in nome del cosiddetto anticolonialismo rivoluzionario (1922–1925).⁴ Gli scritti di natura narrativa, oggetto del nostro lavoro, risalgono principalmente al primo periodo: compaiono infatti nel biennio 1912–1914, ad eccezione del racconto *V carstve goloda*, scritto nel 1921. A partire dalla guerra civile e dalla definitiva vittoria dei bolscevichi, Sultan-Galiev concentra la propria attenzione su una produzione teorico-pubblicistica.

→ Stalin (novembre 1918-marzo 1921);

3) opposizione al partito (1922-23);

4) espulsione dal partito e accuse di attività "controrivoluzionaria" (1923-1940).

Nel 1917 viene scelto come responsabile della sezione islamica della Commissione Popolare per le Nazionalità (*Narkomnac*), controllata all'epoca da Stalin. Dal 19 gennaio 1918 occupa una posizione di rilievo nella Commissione Centrale per i musulmani di Russia e di Siberia (*Muskom*). Il *Muskom* si occupava di propaganda tra i musulmani dell'ex Impero Russo, e testate giornalistiche preposte alla diffusione delle idee bolsceviche erano scritte in tartaro (tra le più importanti ricordiamo *Čulpan*, *Kyzyl Armija*, *Ešče*).

Il compito di Sultan-Galiev consisteva nel tradurre in tartaro le opere principali del marxismo e nell'avvicinare all'ideologia comunista lettori cresciuti in un ambiente islamico e, spesso, ancora credenti. I suoi maggiori articoli pubblicistici, dedicati al tentativo di conciliare identità islamica e impegno sovietico, risalgono a questo periodo.

Le prime fratture con il potere di Mosca coincidono col tentativo di istituire la Repubblica Autonoma Tartaro-Baškira, che si sarebbe dovuta estendere dalle regioncentrali del Volga sino agli Urali meridionali. Dal 1921, →

→ Sultan-Galiev inizia ad allontanarsi

dal partito comunista, che avrebbe infine identificato come forza d'occupazione

in nulla differente dalle potenze occidentali o dall'Impero Russo.

Gli anni successivi, trascorsi in opposizione alle direttive del Comitato Centrale,

lo vedono sviluppare la teoria di un «anticolonialismo rivoluzionario» da far diffondere

tra i musulmani di Russia e, successivamente, tra tutti i popoli

oppressi delle restanti regioni del pianeta.

Tale sistema prevedeva la creazione di stati federali di orientamento socialista, assolutamente indipendenti

dall'Occidente da un punto di vista politico, finanziario e culturale.

Alla vigilia del dodicesimo congresso del Partito Comunista, che condanna definitivamente ogni «deviazione nazionalista»,

Sultan-Galiev si trova sempre più isolato: il primo arresto risale al

marzo 1923. Il 28 luglio 1930 viene condannato alla pena capitale, che nel gennaio 1931 è modificata in 10 anni di lavori forzati alle Solovki.

Nel 1934 viene liberato: gli è concesso di vivere presso Saratov. Viene nuovamente arrestato nel 1937. Il Collegio Militare del Tribunale Supremo lo condanna alla pena capitale nel dicembre del 1939. Sultan-Galiev è giustiziato il 28 gennaio 1940.

2

Particolarmente importante fu l'influsso politico esercitato dalla figura di I. Gasprinskij,

dal 1906 leader del partito *Ittifik al-muslimin*, il cui programma prevedeva la creazione di una monarchia costituzionale, la rappresentazione delle minoranze etniche alla Duma, la libertà di stampa e, naturalmente, l'opposizione contro ogni tentativo di evangelizzazione e russificazione. Gasprinskij non sosteneva comunque una completa secessione tartara dall'Impero Russo, auspicava al contrario la creazione, al suo interno, di stati turanici federali parzialmente autonomi. Il modello di Gasprinskij si sarebbe conservato, almeno fino al 1921, nella concezione sultangalieviana di un'autonomia federale tartara in una struttura sovranazionale a maggioranza russa. Dal 1922, questa concezione sarebbe stata sostituita da una visione di federazioni terzomondiste, op-

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

poste sia a Mosca che al mondo occidentale (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 32-38, 49-50)

3

Il termine djadidismo significa "riformismo" e deriva dall'arabo *djadid* (nuovo). L'ispiratore ideologico di questo movimento politico-culturale, che si diffuse principalmente tra i popoli musulmani turanici di osservanza hanafita, fu I. Gasprinskij: le sue origini risalgono al 1884, quando Gasprinskij sviluppò un metodo didattico innovativo che avrebbe chiamato *usul-i djadid* ("nuovo metodo"). Grazie a questo metodo, il livello di alfabetizzazione tra le comunità tartare superò di gran lunga quello dei gruppi russi limitrofi ed esercitò un'influenza profondissima sulla qualità dell'insegnamento nelle *mektepler* e *medresler* (rispettivamente, scuole elementari e scuole medie superiori tartare) locali, tanto da far dire a Bennigsen e Lemercier che, all'inizio del XX secolo, Kazan' "era un'autentica capitale spirituale dell'islam e una degna concorrente di Istanbul, Cairo e Beirut" (cfr. Bennigsen/Lemercier-Quellejaj, 1986: 28-29). Sorto come semplice sistema didattico, lo djadidismo sarebbe presto diventato un movimento politico, predicando ideali di progresso, istruzione laica e un rinnovamento radicale dell'islam sotto l'influenza della civiltà europea, dei principi della rivoluzione giovane-turca →

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell'*idjtihad* (cioè della facoltà di interpretare liberamente e personalmente la parola del Profeta). Nella sfera politica, il principale fine perseguito dagli djadidisti era l'emancipazione dei popoli tartari e la creazione di stati parlamentari autonomi o semiautonomi, basati sul principio coranico della *šura*. Le idee degli djadidisti vennero espresse in ambito ufficiale dal già menzionato partito *Ittifik al-Muslimin*. Vedi: Gubajdullin, 1998: 98-118; Ischakov, 1997/1: 12; Abdullin, 1998: 34-35.

→ e dell

5

In URSS, a partire dal 1930, compaiono solo lavori denigratori ad opera principalmente di A. Aršaruni, J. Rubinštein, C. Chabidullin, G. Kasimov e altri. Non riteniamo necessario prestare attenzione a questi lavori. Una sola eccezione è rappresentata dal notevole articolo di I. Tagirov, pubblicato a Kazan' in lingua tartara nel 1989 e stimolato, quasi certamente, dalla riabilitazione di Sultan-Galiev da parte del Presidio del Soviet Supremo il 16 gennaio 1989: Tagirov, 1989: 163-173.

Nella Russia post-sovietica, alcuni degli studi più interessanti sull'opera matura di Sultan-Galiev sono: Landa, 1999: 53-70; Sagadeev, 1990; Muchamed'jarov, 1992. La possibilità di analizzare più organicamente l'eredità ideologica di Sultan-Galiev è stata assicurata dall'edizione delle opere scelte nel 1998 (Sultan-Galiev, 1998), che riprende ed amplifica in maniera significativa l'edizione oxfordiana del 1984, e dalla pubblicazione integrale dei documenti d'archivio (Sultanbekov, 2002).

Generalmente, possiamo ritenere che il picco dell'attenzione degli specialisti per l'opera di Sultan-Galiev corrisponda agli anni 1960-80 in Occidente e al 1990-2000 in Russia. Il silenzio che sembra essere di nuovo sceso →

Mentre le ultime due fasi sono state esaminate attentamente dagli specialisti sin dagli anni '50 del secolo scorso (cfr. Abdel-Malek, 1970, 1972; Bennigsen, 1957, 1980: 641-659; Bennigsen, Lemerrier-Quellejay, 1960, 1964; Gurevitz, 1973; Darrow, 1987; El-Fangary, 1971; Carr, 1969; Rodinson, 1960)⁵, la prima fase è stata generalmente trascurata.⁶ Il motivo principale consiste nella lunga inaccessibilità delle fonti: i racconti e le poesie di Sultan-Galiev sono stati pubblicati integralmente in epoca post-sovietica solo nell'edizione comparsa a Kazan' nel 1998.

Le tre fasi in cui viene convenzionalmente divisa l'opera sultangalieviana non riflettono un'evoluzione lineare: dipendendo dal destino politico del nostro autore, sono divise tra loro dalle radicali crisi di pensiero che hanno segnato la vita di Sultan-Galiev sino all'epilogo moscovita del 1940. I soli elementi concettuali che accomunano il periodo prerivoluzionario alle fasi della maturità ideologica consistono in riflessioni sulla condizione dei tartaro-baškiri e sui loro travagliati rapporti politici con l'Impero Russo e l'Unione Sovietica.

La continuità dei problemi appena accennati renderà necessario un diffuso esame parallelo di alcune tesi elaborate nell'eredità pubblicistica dell'ideologo tartaro tra il 1919 e il 1921, dove i motivi di "etnia tartara" ed "islam" cominciano ad essere risolti con una chiarezza concettuale e metodologica che è solo prefigurata nelle opere del 1912-1914, distinte da uno spirito sentimentalistico e vagamente democratico-liberale. In caso contrario, i temi dei racconti che esamineremo e le scelte formali applicate non potrebbero essere compresi appieno.

Bisogna inoltre precisare preliminarmente un aspetto fondamentale della cosiddetta questione tartaro-baškira, che consisteva nella creazione di uno stato autonomo nelle zone di maggiore concentrazione delle due etnie. Vale a dire: era possibile ritenere i tartari del Volga e i baškiri talmente

affini tra loro, da giustificare la creazione di uno stato autonomo unificato?

Il problema dell'etnogenesi tartaro-baškira è eccezionalmente complicato e non può essere affrontato in questa sede. Ci limiteremo ad osservare che tra i tartari del Volga e i baškiri ci sono effettivamente grandi affinità di carattere linguistico e confessionale. Utilizzano dialetti turanici *kypčak* (o nord-occidentali) quasi identici e confessano un islam di rito sunnita-hanafita. Li si può ritenere identici anche a livello etnico poiché, sebbene abbiano avuto eredità genetiche inizialmente diverse, hanno vissuto in strettissima simbiosi sin dall'epoca dell'Orda d'Oro (Kuzeev, 1974: 168–188, 463–481).

Tuttavia, al tempo di Sultan-Galiev esistevano anche sostanziali differenze, soprattutto a livello economico-culturale e nelle strategie politiche. Nel corso dei quasi 400 anni seguiti alla conquista di Kazan', i tartari del Volga erano stati, infatti, allontanati dalle loro terre d'origine ed avevano finito per trovarsi disseminati in sacche isolate l'una dall'altra, circondate da territori a predominanza russa. Inoltre, dopo un editto di Pietro I la nobiltà terriera tartara era stata abolita come classe e le sue terre erano state trasferite ai latifondisti russi. Da allora, la mancanza di terra sarebbe divenuta un problema gravissimo per le comunità tartare. Questa specifica condizione geografica e politica ne aveva determinato un'estrema vulnerabilità, ponendole sotto il costante pericolo di una completa assimilazione etnica e religiosa.⁷ L'unica alternativa per scongiurare un simile esito era

→ sulla memoria del tartaro-baškiro è determinato, a nostro avviso, dai nuovi equilibri finanziario-geopolitici instauratisi nelle sfere d'influenza del cosiddetto blocco atlantico e della "pax putiniana", per cui l'ideologia dell'anticolonialismo rivoluzionario non può non essere inattuale.

6
Il solo studioso ad aver esaminato dettagliatamente il periodo prerivoluzionario dell'opera sultangalieviana è I.R. Islamgulova (cfr. Islamgulova, 2005). Lesame della prosa narrativa rimane però fuori dalla prospettiva della ricercatrice, che dedica il suo lavoro esclusivamente al pensiero politico del giovane Sultan-Galiev nell'ambito del riformismo musulmano di Gasprinskij: dei lavori che Sultan-Galiev scrive dal 1912 al 1916, vengono quindi presi in esame solo gli articoli pubblicitari. L'unico racconto ad essere menzionato dalla studiosa è *Sredi musulman*.

7
Chiarissime a tal riguardo le parole del politico tartaro Hajaz Ischaki: "I kazaki e i popoli dell'Asia Centrale, costituendo la maggioranza nelle loro regioni, sono in grado di difendere i propri diritti a livello federale. Ma nella Russia interna i musulmani non possono creare un loro stato, poiché essi sono la minoranza in tutte le regioni. [...] quindi verranno assimilati da altri popoli" (Ilgar, 1990: 280).

stata quella di creare un sistema di scuole confessionali, che avevano col tempo creato una specifica cultura regionale in grado di unire le comunità disperse e presentare un valido contrappeso all'influenza ortodossa. I problemi appena esposti non esistevano per i baškiri, alla cui nobiltà terriera non era mai stato tolto il diritto di possedere terreni coltivabili. Essi, inoltre, occupavano una zona a compatta concentrazione etnica che non era circondata da terre a maggioranza russa, poiché era vicinissima (circa 50 km.) al confine kazako. Il vero collante nazionale dei baškiri non era quindi la loro cultura, ma il legame con la terra natia, che si era fatto ancora più forte durante la riforma agraria di Stolypin (Išemgulov, 1996:14). Sulla base di quanto detto, i tartari del Volga erano molto più interessati alla creazione di uno stato autonomo tartaro-baškiro di quanto non lo fossero i baškiri, che vedevano in tale stato un concreto motivo di minaccia alla loro integrità nazionale da parte dei gruppi tartari, demograficamente e culturalmente più influenti: molto più auspicabile era, ai loro occhi, un'unione puramente nominale con i vicini kazaki. Questi fattori sarebbero stati decisivi per la creazione del Governo Regionale Baskiro (*Baškort elke šuračy*), guidato da Zaki Validi ed ostile ai nazionalisti tartari di Hajaz Ischaki (Ischakov, 1997/2: 77-79; Validi, 1994: 181), ed avrebbero esercitato un influsso determinante sul voto di opposizione baškiro del 1919 durante il II Congresso delle Organizzazioni Comuniste d'Asia, di cui si parlerà in seguito.

Sultan-Galiev, un tartaro nato in un villaggio baškiro e quindi simbolo vivente della simbiosi tra le due etnie, avrebbe fermamente creduto nell'unificazione politica dei tartaro-baškiri in uno stato autonomo (nonostante le loro differenze) ed avrebbe dedicato a simile progetto la sua opera letteraria e politica. Dopo la destituzione dell'autorità zarista e

della Chiesa Ortodossa, vale a dire dei due maggiori fattori di minaccia per i tartari del medio Volga, era divenuto possibile fissare i termini di tale “questione” in maniera più incisiva per tentare di convincere il nuovo potere comunista della coerenza storica di un’autonomia delle minoranze musulmane tartare nel processo di emancipazione universale delle ex-colonie capitaliste. A tal riguardo, Sultan-Galiev definisce la dialettica tra islam tartaro e Russia in due specifici articoli: *Social’naja revoljucija i Vostok* del 1919 (Sultan-Galiev, 1998: 198-204)⁸ e *Metody antireligioznoj bor’by sredi musulman* del 1921 (Sultan-Galiev, 1998: 363-375)⁹. E’ importante precisare che, scrivendo per un pubblico comunista, Sultan-Galiev presenta riflessioni esclusivamente geopolitiche e culturologiche, senza alcuna implicazione religiosa e spirituale.

La constatazione generale di entrambi gli articoli è abbastanza chiara: a causa di una serie di fattori storici, tra cui è possibile indicare in primo luogo l’influenza colonialista dei popoli europei e la pressione esercitata dai vertici feudali locali, l’areale islamico, insieme ad altre realtà politico-confessionali dell’Oriente, si distingue per un ristagno culturale e civile di gran lunga superiore a quello delle società occidentali. Le popolazioni musulmane residenti nel territorio dell’ex Impero Russo, in particolare le etnie tartare che occupavano la fascia discontinua che andava dalla Crimea alla Siberia occidentale, avevano condiviso lo stesso stato di oppressione, abuso e degrado civile dei loro correligionari nelle colonie inglesi e francesi. La politica musulmana del governo zarista aveva poi causato uno stato di guerra continua sul Caucaso e la tremenda rivolta dei *Basmači* nel 1916, che costò più vite umane di quante non ne avesse causate tutta la storia dell’acquisizione russa dell’Asia Centrale. Per correggere le conseguenze negative dell’eredità zarista in questi territori, il potere comunista avrebbe

8
 Pubblicato originariamente in: “Žizn’ nacional’nostej”, 1919: 38/46; 39/47; 42/50.

9
 Pubblicato originariamente in: “Žizn’ nacional’nostej”, 1921: 29/127; 30/128.

10
«Tradizionalista». Dal termine arabo qadim (vecchio). I qadimisti erano gli oppositori ideologici degli djadidisti.

11
Tra il 1867 e il 1903 circa 130.000 tartari del Volga si erano convertiti all'ortodossia. Il clero musulmano cercò di impedire la dissoluzione della società tartara applicando la celebre formula di I. Gasprinskij *Dilde, fikirde, ište birlik* [unità di lingua, pensiero ed azione, n.d.c.]. Nonostante le loro buone intenzioni (talmente sincere da far loro accettare alcune idee del fondatore dello djadidismo), i qadimisti sostennero un panislamismo paralizzante e assolutamente inadatto a far fronte alle esigenze della realtà russa dopo il 1905. La posizione aspramente critica di Sultan-Galiev verso il clero qadimista è splendidamente illustrata nell'articolo *Redkij jubilej del 1913* (Sultan-Galiev, 1998: 45-46).

dovuto basare ogni futura strategia politica su un modello governativo federale di autonomie locali (Sultan-Galiev, 1998: 201-203, 363-365).

Bisogna tuttavia riconoscere che, per le *enclaves* tartaro-baškire del medio Volga, non era mai stato possibile parlare di un reale sfruttamento colonialista da parte del potere di Pietroburgo, soprattutto in virtù del loro scarso valore strategico-finanziario e di un destino storico ben differente da quello delle inquiete terre caucasiche, dell'Asia Centrale o persino della Crimea, che erano state conquistate in tempi relativamente recenti, erano abitate da una predominante maggioranza musulmana e si trovavano alla periferia dell'Impero. Nonostante questo, i significativi successi dell'attività missionaria di V. Timofeev e della Confraternita di San Gurij nella regione di Kazan' (Ischakova, 2001: 32-65; Ponjatov, 2003: 45-78), il carattere discriminatorio del regno di Alessandro III e Nicola II nei confronti di ogni tipo di minoranza e le conseguenze della rivoluzione turca del 1908-09 avevano determinato una chiusura reazionaria da parte del clero islamico tartaro, rigorosamente qadimista.¹⁰ L'estremo tradizionalismo dei qadimisti, sebbene fosse rivolto ad evitare la perdita dell'identità etno-confessionale tartara, si era risolto in un ulteriore isolamento delle minoranze stanziate sul Volga e nella loro mancata partecipazione alla complessa evoluzione che la società russa aveva sostenuto e stava ancora sostenendo nel periodo in questione.¹¹

Le maggiori vittime delle ripercussioni del periodo del *bezvremen'e* russo su tali minoranze furono i poco numerosi esponenti dell'*intelligencija* tartara djadidista, seguace delle idee progressiste di Gasprinskij e del suo "metodo nuovo". Particolarmente penosa era l'esistenza dei maestri delle *mektepler*, le cui difficoltà Sultan-Galiev conosceva benissimo, dal momento che proveniva da una famiglia di maestri (il padre, Hajdargali, lavorava in uno di questi istituti) ed aveva a sua volta

prestato servizio come insegnante nel 1912–13, dopo aver concluso nel 1911 la Scuola Pedagogica Tartara di Kazan'.¹²

Il motivo del maestro tartaro, che cerca invano una via di riscatto dalla miseria e dalla frustrazione di una vita di stenti, soffocata dall'arbitrio statale, dal provincialismo e dal fanatismo qadimista, sarà per l'appunto assai presente nella prosa autobiografica e narrativa sultangalieviana. Spicca a tal riguardo il racconto *Vse o tom že*, risalente al 1912, dove viene trascritta una lettera della sorella di Sultan-Galiev: la ragazza, allieva di ginnasio, chiede del denaro in prestito al fratello, mettendolo al corrente delle gravi ristrettezze economiche in cui si trova. La lettera è un pretesto per alcune amare considerazioni sul destino riservato ad intere generazioni di maestri o futuri maestri tartari, desiderosi di essere utili al proprio popolo e all'intero stato russo, ma costretti da questo stesso stato a condurre una vita al limite della miseria, senza libertà e stimoli professionali. Il disgusto e il torpore spirituale che ne derivano privano giovani, un tempo entusiasti, della fede nella propria missione educativa. Asprissima è la condanna espressa al termine del racconto, nonostante un registro apparentemente contenuto ed intimistico:

In simili condizioni non mi sento un maestro, poiché può essere maestro solo colui che abbia la libertà di professare le proprie idee. Mi sento invece uno schiavo, privato della libertà e del diritto di "osare di avere un proprio parere". Sento di essere solo una macchina, solo un mezzo impiegato per realizzare idee altrui, desideri altrui –desideri, forse, completamente ostili alla mia stessa natura. [...] Noi, maestri elementari, ci troviamo come prima in una condizione di schiavi, di schiavi di ultima categoria. Schiavi che chiedono luce, calore e libertà, ma invano. La nostra vita, cominciando dal momento in cui entriamo in istituto sino

12

La «carriera» pedagogica di Sultan-Galiev si conclude nel 1913 in seguito alla dissoluzione della cellula locale socialista tartara. L'attività di propaganda svolta da questa cellula in seno agli allievi delle scuole tartare e alle comunità contadine tartaro-baškire era rivolta contro la russificazione del medio Volga. Il fallimento di questa iniziativa costrinse Sultan-Galiev a trasferirsi nel 1915 a Baku, dove continuò la sua attività giornalistica nel quotidiano *Kavkazskoe slovo* di Mahmed-Emin Rasul-Zade. Sultan-Galiev avrebbe ripreso ad insegnare nel 1921 in seno al KUTV (*Kommunističeskij Universitet Trudjaščichsja Vostoka*).

13
 Pubblicato originariamente in: “Narodnyj učitel’”, 1912: 38.

alla conclusione della nostra attività pedagogica, è colma di privazioni e sacrifici. [...] Salvo rare eccezioni, ci controllano persone che si sentono in diritto di trattarci come piace loro. Restiamo schiavi anche dopo aver lasciato l’istituto, cioè dopo esser diventati “maestri”: anche allora abbiamo diritto solo ad una microscopica parte di quella libertà, a cui hanno diritto i cittadini russi (Sultan-Galiev M., 1998: 29-30 [t.d.c.]).¹³

La restrizione dei diritti dei tartari nella sfera dell’istruzione e dell’insegnamento era principalmente rivolta a rendere gli istituti universitari accessibili al minor numero possibile di studenti allogeni provenienti dal medio Volga. Il fine ultimo era imporre una russificazione forzata. La strategia del governo zarista veniva attuata principalmente tramite una drastica riduzione del numero di ammessi all’Istituto Pedagogico di Kazan’ e l’esame obbligatorio di lingua russa per gli alunni provenienti dalle *medresler*, che Sultan-Galiev, negli articoli *Novyj zakon o vyššich načal’nych školach i russkie musul’mane* e *Po povodu nechvatki učitelej-musul’man*, vede come semplici pretesti per precludere la via dell’istruzione universitaria e sopprimere gradualmente l’importantissima istituzione delle scuole confessionali che, come abbiamo visto, era funzionale alla stessa sopravvivenza dei tartari del Volga come etnia (Sultan-Galiev, 1998: 34-35, 40-41).

E’ necessario soffermarsi sull’insolita struttura formale di *Vse o tom že*, poiché vi si delineano tendenze che caratterizzeranno gran parte della prosa del periodo giovanile. In questo racconto, l’iniziale espediente letterario dell’epistola come mezzo di denuncia viene quasi subito sostituito dalle riflessioni e dalle conclusioni del narratore, che scardinano nell’elementare decodificazione di un linguaggio declamatorio e discorsivo le molteplici allusioni del testo letterario (sia pure di natura autobiografica). Il carattere spurio della cornice narrativa

(genere epistolare, confessione autobiografica e polemica pubblicistica) può dare l'impressione di un esperimento letterario ancora immaturo per assenza di disciplina formale. In realtà, l'eccellenza stilistica di questo racconto e di un buon numero dei successivi dipende da altre ragioni: fino al 1914, Sultan-Galiev avrebbe pubblicato tutti i suoi lavori narrativi in un quotidiano regionale (*Ufimskij vestnik*) e in due periodici rivolti ad un determinato gruppo professionale (*Narodnyj učitel'*) e confessionale (*Musul'manskaja gazeta*). La necessità di sviluppare in maniera efficace il testo letterario negli spazi limitati del quotidiano o di conformarne il messaggio alle specifiche tematiche contemplate dal *Narodnyj učitel'* e dalla *Musul'manskaja gazeta* spinsero il giovane Mirsaid a privilegiare il genere dell'*hikaye*, caratteristico della tradizione folclorico-orale turanico-persiana: in una lettera autobiografica in tartaro (*Idarege mektub [Lettera alla direzione [t.d.c.]]*) che egli invia alla direzione del giornale *Kojaš* il 17 dicembre 1917, gli scritti pubblicati nella *Musul'manskaja gazeta* dal 1912 al 1914 sono definiti, infatti, come *hikajeler* (Sultan-Galiev, 1998: 106).¹⁴ Spiegare dettagliatamente cosa sia l'*hikaye* e a quale forma della letteratura europea corrisponda andrebbe oltre i limiti del presente articolo. Ci limiteremo ad osservare che, secondo İlhan Başgöz, il termine *hikaye* è traducibile come «tenzone» e, per quanto non ci sia un esatto equivalente nella letteratura europea, potrebbe essere paragonato alla tradizione trobadorica o a quella dei menestrelli (Başgöz, 1998: 24). Secondo altri studiosi, l'*hikaye* può essere ritenuto un genere di prosa narrativa eroico-romantica dedicata a personaggi eccezionali (o in ogni caso esemplari) ed integrata da intervalli poetici. Dopo le riforme culturali attuate nei periodi delle *Tanzimat* e degli *Yön Türkler*, questo genere aveva gradualmente assunto nel mondo turanico la struttura del racconto breve europeo, pur conservando la liricità e l'estrema deduttività psicologica della sua forma originale

14 Sebbene Sultan-Galiev chiami *hikajeler* solo i racconti apparsi in *Musul'manskaja gazeta*, anche gli scritti pubblicati in *Narodnyj učitel'* e in *Ufimskij vestnik* presentano gli stessi caratteri formali.

15

In Turchia, uno dei maggiori esponenti dell'*hikaye* moderno fu senz'altro Ömer Seyfettin.

(Boratav, 1964: 32; Kononenko Moyle, 1990: 1-5).¹⁵ Questi ultimi tratti rendono la struttura della variante moderna dell'*hikaye*, di cui si avvale Sultan-Galiev, approssimativamente più simile al genere della favola o, ancor più, della parabola: alla breve descrizione di un unico evento paradigmatico, che concentra in un solo blocco le fasi dell'esposizione introduttiva, della complicazione, della crisi, del culmine e della soluzione conclusiva, segue l'intervento diretto del narratore, che decodifica la chiave tematica dell'evento appena esposto. Il modello dell'*hikaye*, semplice e allo stesso tempo funzionale, rispondeva in maniera ideale non solo alle tendenze riformiste dei lettori di *Musul'manskaja gazeta*, che non potevano non apprezzare il tentativo di adattare un genere della tradizione letteraria turanica ad un quotidiano della capitale russa, ma anche a quelle del pubblico delle altre due testate, poiché combinava una struttura narrativa estremamente logica ed essenziale alla chiarezza concettuale della prosa pubblicistica.

Come è possibile vedere in *Sredi Musul'man*, risalente sempre al 1912, a volte l'ordine della struttura dell'*hikaye* poteva essere invertito (la decodificazione tematica precedeva la descrizione dell'evento). Anche *Sredi musul'man* affronta il problema dell'arretratezza del mondo tartaro, per quanto il motivo «pedagogico» vi compaia solo indirettamente: Sultan-Galiev descrive il linciaggio di due giovani a cui aveva assistito nel villaggio di Karmyskaly durante una visita fatta ad un maestro elementare del luogo. In immagini e frasi scarne e concitate vengono trasmesse la mostruosa violenza e la cecità della massa: dopo aver picchiato crudelmente gli infelici, la folla li aggioga ad un carro, costringendoli ormai morenti a trascinarlo per la via principale. Uno sconosciuto che assiste divertito spiega che uno dei due era colpevole di aver violentato una ragazza. Sentendosi poi chiedere quale fosse la colpa del secondo, risponde di non saperla. All'inizio del linciaggio i

tutori dell'ordine erano fuggiti per evitare la furia dei villici, che nemmeno il mullah era stato in grado di far rinsavire: presentandosi per salvare i due giovani (o almeno quello presumibilmente innocente), aveva rischiato a sua volta di dividerne la sorte.

Sebbene la brutalità primitiva del villaggio tartaro proietti l'«ospite del maestro di scuola» nella dimensione arcaica delle tribù arabe preislamiche, in un passato remoto ed asfittico, incapace di assimilare concetti di diritto e dignità umana, la legge coranica non è ritenuta la vera causa di simile barbarie (tanto più che lo stesso mullah era intervenuto per fermare il linciaggio, a rischio della propria vita). Leggiamo, infatti, all'inizio del racconto:

Presso gli arabi, prima della loro conversione all'islam, esisteva una pratica orribile, in base a cui gli adulteri venivano condannati a pene disonorevoli: li si legava ad un palo e li si lapidava, oppure li si sotterrava vivi. Gli arabi hanno conservato questa pratica persino dopo aver iniziato a confessare l'islam e l'hanno ereditata anche gli altri popoli che, dopo di loro, vi si sono convertiti. La maggioranza dei teologi e filosofi musulmani moderni sostiene che ogni forma di violenza e crudeltà contraddice lo spirito dell'islam. Nonostante questo, ancora oggi presso i musulmani continuano ad essere applicate punizioni vergognose (Sultan-Galiev, 1998:27 [t.d.c.]).¹⁶

In *Sredi Musul'man* viene per la prima volta adombrata la dicotomia tra l'oscurantismo qadimista delle masse illetterate, i cui modelli morali e comportamentali erano condizionati da contingenze politiche e storico-sociali che poco o nulla avevano in comune con la parola del Profeta, e l'autentico «spirito dell'islam», uno spirito illuminato e progressista a cui i veri credenti devono tendere. Tale motivo, che è cen-

16
Pubblicato originariamente in: "Ufimskij vestnik", 1912: 196.

17
Cfr. Baltanova, 1991: 98: “Nonostante la meritata stima che gli islamologi occidentali riservano a Sultan-Galiev, l’immagine di quest’ultimo come di un panislamista (...) è lontana dalla verità”. Ritenere panislamista Sultan-Galiev, cioè un ateo che ha dedicato i suoi lavori più conosciuti alla deislamizzazione dei popoli musulmani dell’ex Impero Russo, è un punto di vista chiaramente infondato, che paradossalmente avallerebbe le accuse di «critici» sovietici come M. Kobeckij (redattore del giornale *Bezbožnik*). Come osserviamo nel presente articolo, nella sua fase letteraria giovanile Sultan-Galiev riservò un’attenzione minima all’islam come fede religiosa “ecumenica”. Questa tendenza non cambiò nelle fasi successive, anzi divenne più intransigente: l’islam fu concepito come un semplice fattore socio-culturale di cui tener conto durante l’indottrinamento comunista dei popoli musulmani per guadagnarne la fiducia, ma da eliminare dopo il completo successo delle rivoluzioni nazionali in Oriente. Più complesso è il problema delle “accuse” di panturanesimo. Si tratta di un problema che non può essere affrontato nei limiti del nostro lavoro. Si può tuttavia osservare che, dopo la rivoluzione →

trale nello djadidismo, verrà riconsiderato con uno spirito molto più rivoluzionario e critico negli scritti pubblicistici degli anni successivi, rispondendo alle precise convinzioni ideologiche che il nostro autore avrebbe sviluppato dal 1919 al 1921.

Secondo M. Rodinson, il Sultan-Galiev della maturità ideologica caratterizza infatti l’islam e la sua missione storica in contrapposizione alla visione eurocentrica di un mondo musulmano retrogrado, vale a dire di una società stagnante che può essere proiettata verso il cambiamento solo tramite l’intervento di forze esterne, siano esse le potenze coloniali occidentali o il “proletariato internazionale», rappresentato da Mosca (Rodinson, 1970: 81). Sebbene il giudizio di Rodinson tenda a sopravvalutare l’importanza data da Sultan-Galiev alla religione patria, rendendolo una sorta di erede ideologico del sultano Abdul Hamid e di Djamal Ad-din Al-afgani,¹⁷ non possiamo non riconoscere che in *Metody antireligioznoj bor’by sredi musul’man* si sostiene effettivamente che, tra le varie fedi, quella musulmana è la più sensibile al messaggio di giustizia universale dell’ideologia socialista e presenta una disciplina di perfezionamento morale rimasta ancora intatta e «passionaria» grazie alla *shari’a* (Sultan-Galiev, 1998: 363). Il legame, apparentemente impossibile, tra islam e rivoluzione socialista si era formato grazie alle condizioni storiche in cui l’ecumene islamico si era dovuto evolvere nel corso dei secoli: il dominio colonialista e la forzata immobilità storica a cui i popoli musulmani erano stati costretti ne avevano appianato le diseguaglianze di ceto, evitando quella frammentazione della comunità che aveva invece distinto i paesi dell’Europa occidentale e, in parte, la Russia. Allo stesso tempo aveva sviluppato, da un lato, solidarietà verso i fratelli di fede e sventura, dall’altro ostilità verso le classi dominanti, con una dinamica molto simile a quella osservabile, in Occidente, tra le masse proletarie. Mentre, tuttavia, tale sentimento aveva accomunato in Euro-

pa un solo gruppo sociale, nel mondo islamico aveva unificato interi popoli contro lo sfruttatore straniero (quasi sempre di fede cristiana) e le aristocrazie locali conniventi, sia religiose che terriere. In altri termini, lo specifico destino storico dell'islam ne aveva determinato un altissimo grado di potenziale instabilità e insofferenza nei confronti del mondo europeo cristiano e capitalista, tanto che la lotta di liberazione nazionale nell'areale islamico avrebbe finito per presentare lo stesso processo di emancipazione di classe previsto dal pensiero rivoluzionario socialista (Benningsen/Lemerrier-Quelquejay, 1986: 192-193). A tal proposito, W.R. Darrow (397) ed El-Fangary (84-91) ritengono che Sultan-Galiev sia stato il primo ad aver intuito la profonda affinità tra marxismo e islam nel loro comune tentativo di eliminare l'imperialismo occidentale tramite movimenti rivoluzionari, nonchè la relativa compatibilità tra il sistema etico musulmano e quello comunista. Questa affinità, a detta di Sultan-Galiev, avrebbe reso possibile avvicinare alla causa comunista il mondo islamico in maniera relativamente indolore e pacifica, a condizione di conservarne, almeno nel periodo di iniziale affrancamento nazionale, le specificità culturali, sociali e legislative.¹⁸ I musulmani russi e soprattutto i tartari, la cui *intelligencija* aveva già generalmente superato il delicato passaggio da una coscienza di appartenenza islamica ad una di identità bolscevico-comunista (Sultan-Galiev, 1998:

→ del 1917, sentimenti chiaramente pro-turchi e panturanici vennero rivelati dai soli nazionalisti di Crimea, raccolti intorno a Čelëbidžan Celibeev e al suo partito *Milli Firka*, mentre i nazionalisti tartari, baškiri e azeri propendevano per più moderate soluzioni federaliste (cfr. Landa, 2004: 68-72). In effetti, nei suoi lavori Sultan-Galiev non ha mai parlato di Turan, cioè di uno Stato turanico unificato sotto l'egida di Istanbul o Kazan', ma di stati autonomi tartari integrati in una struttura federale sovietica (cfr.: Tagirov, 1989: 172). Questa ottica non cambia nemmeno dopo la frattura col Partito e l'elaborazione definitiva dell'anticolonialismo rivoluzionario. L'unica differenza con le posizioni precedenti consiste, come possiamo vedere nel "manifesto" anticolonialista sultangalieviano *Tezisy ob osnovach social'no-političeskogo, ekonomičeskogo i kul'turnogo razvitiija tjurkskich narodov Azii i Evropy*, nella nuova natura geopolitica della federazione, che non è più interna all'URSS, ma è strutturata in autonomie locali tartare unite nominalmente tra loro con il solo scopo di resistere alla pressione colonialista di Mosca e delle altre potenze occidentali (cfr. Sultan-Galiev, 1998: 527-538).

18
Cfr. Benningsen/Lemerrier-Quelquejay, 1986: 192-193: «Teorico capace, Sultan-Galiev era allo stesso tempo un combattente, e le sue teorie si distinguevano da quelle degli altri bolscevichi per il loro carattere realista e pratico... Come gran parte dei rivoluzionari asiatici, suoi contemporanei e seguaci, Sultan-Galiev riteneva che la rivoluzione nel Terzo Mondo avrebbe dovuto essere sia sociale (contro gli «sfruttatori, la borghesia, i latifondisti locali») e il clero musulmano «retrogrado») che nazionale (contro l'egemonia straniera). Ma egli aggiunse una precisazione eretica in queste tesi a ben vedere completamente in linea col partito, e cioè che, non permettendo la struttura della società musulmana di attuare contemporaneamente due rivoluzioni, sarebbe stato inutile e pericoloso stimolare allo stesso tempo lo sviluppo di una coscienza sia nazionale che sociale. Per questo sarebbe stato necessario rinviare l'ora di una rivoluzione sociale». La temporanea conservazione dell'islam ha quindi un valore puramente strategico e non permette di ritenere le idee sultangalieviane «un riflesso paradossale dello djadidismo tartaro nel contesto del potere sovietico» (cfr. Čakimov, 1997: 12).

19
Prima pubblicazione:
“Musul'manskaja
gazeta”, 1913: 23.

20
Prima pubblicazione:
“Musul'manskaja
gazeta”, 1913: 24.

21
Prima pubblicazione:
“Musul'manskaja
gazeta”, 1914: 12-13.

356-361), avrebbero potuto svolgere una funzione mediatrice di importanza straordinaria nella diffusione dell'ideologia marxista presso i popoli orientali e nell'organizzazione di movimenti rivoluzionari di liberazione in Asia e in Africa.

I racconti sultangalieviani del primo periodo, scritti alcuni anni prima dell'ingresso ufficiale dell'autore nel partito comunista, non presentano una concretezza concettuale così ben definita sul ruolo storico dei tartari musulmani. Sono, al contrario, ancora distinti da un'idealizzazione romantica dell'*ethnos* senza spiccate tensioni ideologiche, se escludiamo, naturalmente, una critica di stampo generalmente djadidista-liberale al malgoverno zarista. Nonostante questo, un sottile presentimento delle idee della stagione pubblicistica è già avvertibile nei racconti *Baškirka*¹⁹, *Son tatariki*²⁰ (entrambi del 1913) e *V tumane*²¹ (1914), dove predomina il tema del mondo tartaro-baškiro come forza storica oppressa e solo apparentemente inerte, ma in realtà inquieta e tenacemente tesa ad una libertà non solo politica e civile, ma anche spirituale.

Magi, la protagonista del primo racconto, è una comune ragazza baškira, nulla in lei sembra tradire particolari talenti o una spiccata coscienza della propria individualità. Alcuni tratti del suo carattere lasciano però intuire un'indistinta forza vitale, un'ansia di libertà che la porta ad isolarsi, a cercare spazi estesi. Crescendo, Magi sviluppa una bellezza straordinaria ed ambigua: gli occhi lasciano trasparire un mondo interiore complesso -placido e sicuro, ma allo stesso tempo assetato di infinito. Questo sguardo provoca in chi se ne sente osservato un vero tormento spirituale:

[...] *Nei suoi occhi marroni comparve un luore perpetuo. Non era una luce morta, non aveva quel freddo e quell'oscurità che trafiggono*

l'anima. Era una luce viva, dolce, calda... Era una luce che sembrava parlare ai presenti di cose nuove, sconosciute, mai provate. Quando le persone si sentivano osservate dal suo sguardo fisso e tranquillo, i loro cuori si colmavano di un'angoscia infinita. Iniziava a sembrare loro che al mondo mancasse qualcosa [...]. Avevano voglia di andarsene il più lontano possibile da tutte le preoccupazioni di quel mondo freddo. La vita di tutti i giorni cominciava a sembrare loro vuota, miserabile e senza senso... (Sultan-Galiev, 1998: 42 [t.d.c.]).

Allo stesso tempo, il corpo perfetto e robusto della ragazza tradisce fermezza di carattere e forza fisica, da cui traspira il secolare, indomito amore dei suoi antenati per una vita libera:

Il seno di Magi, bello e sporgente, e il capo sempre alto ne tradivano la forza e l'indole decisa. La sua figura agile e robusta, le braccia e le gambe muscolose sembravano quasi ricordare alla gente che tanto tempo prima le baškire avevano cavalcato per le distese di una Baškiria libera e selvaggia (Sultan-Galiev, 1998: 42 [t.d.c.]).

Tutto in Magi rivela un naturale pudore e una profondità di sentimenti che nutrono un'anima vergine dalle infinite potenzialità e virtù, un'anima non ancora corrotta dai mali del mondo provinciale baškiro. Eppure Magi è destinata, proprio a causa della sua integrità morale e fisica, a cadere vittima della società che la circonda: in una veloce successione di brevi quadri narrativi, tipici dell'*hikaye*, viene mostrato l'innamoramento della ragazza per Alij e l'inganno di quest'ultimo, che porta Magi a suicidarsi. La ragione principale del suo gesto è la serietà abissale con cui aveva amato. L'offesa fatta al suo slancio completo le fa comprendere la superficialità e la

paralisi spirituale del mondo da cui aveva atteso, tacitamente, una felicità suprema:

Le sembrava che dietro al riso allegro delle donne, dietro alla voce sicura e dura degli uomini e al tenero balbettio dei bambini si celasse una forza orribile, inconcepibile e grande: un silenzio freddo, eterno... A volte rivolgeva gli occhi fiammeggianti nell'intimo del suo essere, ascoltandone attentamente l'inquietudine e lo strazio, ma non riusciva a liberarsi dal tremendo vuoto che si era impossessato della sua anima profanata... (Sultan-Galiev, 1998: 43 [t.d.c.])

Un altro personaggio femminile dal destino simile a quello di Magi è la tartara Amina, protagonista di *V tumane*. Nel silenzio di un'insonne notte invernale, Amina è in attesa dell'arrivo del marito. All'improvviso, mentre osserva la distesa innevata oltre la finestra, si impossessano di lei un vago disgusto e l'insoddisfazione per quello che era diventata la sua vita: alcuni anni prima, giovane maestra di una *mektep*, si era innamorata di Barij, un suo collega. Barij ben presto viene arrestato dalla polizia zarista e, dopo essere stato deportato, muore di tubercolosi. Devastata, dopo alcuni anni Amina decide di abbandonare la professione di maestra e di sposare un uomo che non ama, per evitare la condizione di donna nubile, disonorevole nella società patriarcale tartara. Il tradimento della memoria di Barij e l'indifferenza verso il marito, dissimulata da un'apparente docilità e sottomissione, svuotano la sua vita di ogni valore, tanto da spingerla ad innamorarsi di un altro uomo, con cui condivide un senso di universale disillusione per l'esistenza. Ma nemmeno quest'ennesimo inganno salva Amina (che in tartaro significa, ironicamente, «Fedele») dalla disperata consapevolezza del proprio fallimento:

al sentire i passi del marito, Amina lascia il suo mondo di ricordi e comprende definitivamente di avere accettato per codardia un destino di rispettabile schiavitù domestica, dove le speranze della gioventù e il desiderio di un'esistenza più degna sono destinati a dissolversi per sempre nella «nebbia» di un mondo ipocrita, senza ideali ed aspirazioni (Sultan-Galiev, 1998: 56-58).

La delicata liricità di questi destini femminili, insolita per il futuro ideologo bolscevico e anticolonialista, non deve ingannare. La reale chiave tematica dei due *hikaye* consiste in altro. La corruzione della vita provinciale baškira contrapposta alla naturale purezza di Magi in *Baškirka*, così come l'arresto di Barij da parte della polizia in *V tumane* costituiscono riferimenti alla realtà contemporanea che delineano il vero scopo del narratore: denunciare il potere responsabile del sistema sociale che aveva causato la morte di Magi e la sconfitta morale di Amina. Il significato delle «parabole» di Magi e Amina non viene infatti svelato esplicitamente, tuttavia quei brevi riferimenti permettono al lettore di comprendere la natura totalmente negativa di un potere la cui sola comparsa incidentale nella vita delle due donne era stata sufficiente a distruggerne il destino e a soffocarne le pulsioni più nobili, l'impegno sociale più positivo.

Il motivo dell'isolamento, dell'aridità esistenziale in cui si consuma il destino del popolo tartaro nell'immobilità civile provocata dal controllo degli istituti zaristi e dai modelli corrotti di una società in decadenza raggiunge il suo più alto grado di drammaticità in *Son tatariki*, che abbandona la pateticità dell'*hikaye* e mutua le suggestioni simboliche di alcuni racconti fantastico-allegorici di M. Gor'kij, L. Andreev e V. Veresaev.

In *Son tatariki* è descritto un sogno, il sogno di una donna di cui non si dice il nome, dal momento che, possiamo supporre, incar-

na l’anima collettiva tartara: la donna avanza per un deserto dove ogni manifestazione di vita è stata annientata da un sole impietoso. Nell’immagine del sole portatore di morte è possibile vedere una metafora ironica del potere dello zar, che nel folklore russo è stato sempre concepito come un *солнышко* che incarna pienezza vitale e giustizia. Tuttavia, nella dimensione onirica del deserto in cui la donna tartara è stata proiettata, “questa immensa fonte di vita sembrava aver seminato solo morte e il nulla dell’essere”. La donna continua ad andare avanti, nella speranza di sentire almeno “una voce umana”. Ma gli unici, rari suoni che le è dato sentire sono solo i sibilli delle serpi e gli ululati degli sciacalli. Stremata, la tartara prega: “Oh, Dio! (...) Possibile non ci siano cambiamenti in questo deserto, possibile io sia destinata alla rovina, possibile io debba vagare in eterno in questo selvaggio giardino di morte?!” (Sultan-Galiev, 1998: 47 [t.d.c.]). All’improvviso, si vede all’orizzonte un’oasi. La tartara vi si dirige colma di gioia e rinnovata energia. Ma una voce la arresta, dicendole che si trattava di un inganno: “Ma da chissà dove la raggiunse una voce che le aveva raggelato l’essere: ‘Fermati, donna! E’ inutile che tu ci vada... Sei destinata a morire. Nel deserto non c’è vita, hai visto un miraggio!’” (Sultan-Galiev, 1998: 47 [t.d.c.]). Il sogno si conclude con la stessa sconsolata condizione iniziale: “Ritornò l’identico deserto di prima - nudo, severo e grigiastro...” (Sultan-Galiev, 1998: 47 [t.d.c.]).

Al di là dei problemi riguardanti i rapporti tra tartari e Stato zarista, *Son tatariki* trasmette la disperazione di un’intera generazione di sudditi russi che avevano vissuto, da un angolo all’altro dell’Impero, l’implacabile reazione alessandrina e stavano vivendo l’impotente agonia del regno di Nicola II: soprattutto per tale ragione è, tra i racconti esaminati, quello più vicino ad alcune correnti della lette-

ratura russa «nazionale» dell'epoca. Tuttavia, l'appartenenza etnica della protagonista e l'esoticità degli archetipi cronotopici riflessi nel racconto illuminano questa tragedia comune dalla prospettiva della coscienza nazionale tartara, assolutizzandone il doloroso stato di abbandono ed emarginazione.

Curioso come Sultan-Galiev, da giovane scrittore djadidista, abbia intuito quella dualità del carattere nazionale tartaro-baškero che, da politico comunista, avrebbe compreso solo a prezzo del fallimento del 1919. La baškira Magi è unita intimamente alla natura della sua terra ed ha ancora un fortissimo legame fisico con gli antenati della sua stirpe, legame che la protegge e mantiene pura:

Più di tutto, era il suo piccolo naso aquilino e regolare a renderla nell'aspetto estranea ai suoi contemporanei e ad avvicinarla nello spirito ai suoi antenati. Questo naso, trasfigurandosi sul volto piatto dagli zigomi sporgenti, sembrava quasi voler dire che la baškira non si sarebbe mai corrotta, non sarebbe mai stata fatta scomparire dalla faccia della terra attraverso la sifilide, la tubercolosi e gli altri flagelli dell'umanità (Sultan-Galiev, 1998: 42).

Il dramma di Magi consiste nella dissoluzione irreparabile di questo legame a contatto con un mondo provinciale, a cui è estraneo il respiro eterno del suolo natio e della sua memoria etnica. Non potendo più vivere in un armonico connubio con la sua terra, Magi non ha più ragion d'essere e la sua morte viene accolta con indifferenza dalla natura baškera di cui la sua anima, prima dell'inganno di Alij, era colma. Il cronotopo narrativo di *V tumane* e *Son tatarki* prefigura invece un dramma differente, caratteristico della sola etnia tartara: la completa estraneità alla terra natia, simbolizzata dai paesaggi ostili e sterili che

circondano le due protagoniste, e l'assoluto isolamento dell'individuo, su cui l'eredità "genetica" delle generazioni passate non si riflette affatto. Gli unici valori che conservino in Amina e nell'anonima tartara il proprio senso di appartenenza etnica sono civili e spirituali: l'insegnamento, l'impegno civile, la ricerca di verità autentiche, di "oasi" in una vita che è divenuta "selvaggio giardino di morte"... La tragicità della loro esistenza consiste nell'incapacità o nell'impossibilità di svolgere il proprio compito morale e di trovare una fonte spirituale dove spegnere la propria sete.

È interessante, inoltre, notare come in questa fase giovanile le componenti tematiche «etniche» prevalgano chiaramente su quelle «religiose». Ad eccezione di *Sredi musul'man*, il motivo dell'islam vi è infatti quasi del tutto assente. Non dobbiamo stupircene. Non essendo mai stato credente, Sultan-Galiev ha sempre visto l'islam come una contingenza culturologica, un predicato storico che era stato trasmesso ai tartaro-baškiri nel corso del loro sofferto cammino, ma non ne rappresentava affatto l'essenza ultima. L'idealismo piuttosto romantico e, ci sia concesso dire, «tartarofilo» dei racconti del primo Sultan-Galiev vedeva la reale essenza dei due popoli nella fedeltà ai valori storico-culturali incarnati dall'istituzione delle scuole tartare (non necessariamente e, in ogni caso, non esclusivamente religiose) e nell'unione con lo spirito secolare della terra natia, nella fedeltà ai sentimenti più autentici degli antenati riflessa dal mondo interiore della baškira Magi, poco appariscente ma profondissimo. Il riformismo giovanile di Sultan-Galiev non sembra quindi trovare posto per l'autorità religiosa islamica nella dimensione mitopoietica dell'*Heimat* tartaro-baškira, specularmente duplice nella sua tensione ad una purezza civico-morale e naturale. Lo stesso *Sredi Musul'man* offre, del resto, solo dei minimi dettagli sulla posizione assunta nei confronti della religione patria, poichè il

perno tematico del racconto ruota attorno a riflessioni sull'abbruttimento delle masse rurali tartare: riguardo all'autentico significato del credo musulmano, Sultan-Galiev si limita fare alcune considerazioni sul suo carattere umano e generalmente pacifico (ma solo nel caso in cui esso venga osservato correttamente in base alle indicazioni di "teologi moderni" moderati).

L'unico lavoro narrativo che permetta di fissare un'attenzione esclusiva a temi islamici o, più esattamente, «islamizzanti» è senz'altro *Jabloko razdora*, una «leggenda tartara» (secondo il sottotitolo apposto dallo stesso Sultan-Galiev) scritta nel 1914.²² Dopo aver creato Adamo ed Eva, Allah permette loro di coltivare la terra in assoluta libertà. Adamo ed Eva sono felici e riconoscenti, ma Allah decide di tentarli: chiama a sè Djabrail (Gabriele) e gli ordina di presentarsi ad Adamo in fattezze umane. Una volta incontrato Adamo, avrebbe dovuto chiedergli il permesso di condividere la terra, perché anche lui, Djabrail, potesse coltivarla. Se Adamo avesse accettato la proposta dello sconosciuto, lui e la sua discendenza avrebbero vissuto in eterna felicità ed abbondanza. Altrimenti, la terra sarebbe stata insufficiente a soddisfare i bisogni dell'umanità, il suo possesso sarebbe stato motivo di guerre, oppressione e disuguaglianze. Dopo averne ascoltato la preghiera, Adamo caccia Gabriele, condannando così la propria discendenza al destino di indigenza e di conflitti eterni prospettato da Allah (Sultan-Galiev, 1998: 59-60).

Questa breve «leggenda» mostra un approccio estremamente controverso ai concetti islamici di teodicea e peccato originale: responsabile della caduta di Adamo e del conseguente degrado morale della Terra non è Satana, ma Allah stesso. La sua decisione di mettere alla prova Adamo infrange irrimediabilmente l'ordine paradisiaco preesistente. Inoltre, il concetto di un peccato che possa trasmettersi come una sorta di tara genetica anche a coloro che non lo hanno commesso è estraneo

22

Prima pubblicazione:
"Musul'manskaja
gazeta", 1914: 16-17.

23

Cfr. Corano 6, 164. L'universalità del peccato di Adamo non è confermata nemmeno nella descrizione coranica della caduta edenica: cfr. Corano 7, 19-25.

all'islam, secondo cui ogni trasgressione è circoscritta al solo individuo che ne è colpevole.²³

Insomma, Sultan-Galiev sembrerebbe presentare un mito eziologico dell'origine del male sulla Terra che ha molti più punti in contatto con un dualismo cristiano-gnostico che con una visione compiutamente islamica. In verità, riteniamo che la cornice islamizzante utilizzata nel testo svolga un ruolo semantico-narrativo e cronotopico puramente funzionale a sostenere e rafforzare la finzione letteraria della leggenda. Sviluppando il complesso delle valenze suggerite dall'indicazione «leggenda tartara», Sultan-Galiev elabora una serie di questioni squisitamente storiche e sociali utilizzando la semplice simbologia religiosa accessibile al narratore fittizio (la memoria folclorico-orale tartara): tali questioni, che riguardavano il dramma della lotta per il possesso della terra, rispondevano in primo luogo alle rivendicazioni delle masse rurali tartare e al problema dell'insufficienza endemica di terra coltivabile che, come abbiamo visto, aveva caratterizzato la storia tartara sin dai tempi di Pietro I. Di conseguenza, in *Jabloko razdora* la tematica religiosa è solo apparentemente dominante. Il reale vettore tematico del racconto continua ad essere etno-politico.

Jabloko razdora è l'ultimo racconto ad essere stato influenzato dallo djadidismo. Nei due anni trascorsi a Baku (1915-17), Sultan-Galiev abbandona definitivamente questa corrente, critica verso alcuni aspetti del potere zarista ma tendenzialmente obbediente all'autorità di Pietroburgo, ed abbraccia l'ideologia comunista, fondando insieme a Vachitov il Comitato Socialista Musulmano. Le cause dirette della prima significativa frattura ideologica nella vita di Sultan-Galiev furono i contatti con le cosmopolite masse operaie attive a Baku, la soppressione sanguinaria della rivolta dei *basmači*, gli atti d'arbitrio commessi dai funzionari zaristi ai danni dei popoli musulmani durante la I Guerra

Mondiale e il completo fallimento delle riforme attuate nell'Impero Ottomano dal corrotto “triumvirato” giovane-turco, la cui rivolta di alcuni anni prima era stata lo stimolo storico principale per l'affermazione dello djadidismo nelle terre turaniche (Benningesen / Lemerrier-Quellejay, 1986: 62-64). Il passaggio al comunismo era stato preparato, comunque, da un processo molto più articolato, le cui origini vanno ricercate nell'impegno adolescenziale in seno al movimento *Al-Islach*. I principi djadidisti erano stati infatti trasmessi a Sultan-Galiev dal clima culturale familiare senza una scelta realmente cosciente e matura. L'esame della realtà russa lo avrebbe presto convinto che la questione tartaro-baškira non avrebbe potuto essere risolta dalle moderate strategie riformatrici di Gasprinskij. I racconti del 1912-1914, che toccano con estrema coerenza alcune istanze proposte dall'*Ittifak al-Muslimin*, sono una prova indiretta di simile convinzione, poiché sono permeati da un senso di disperazione e sfiducia: gli ideali di progresso civile sono inattuabili nella società tartara, per cui la riacquisizione della propria identità rimane uno scopo irraggiungibile a livello sia personale che storico-politico. Lo djadidismo aveva avuto l'indubbio merito di aver risvegliato la coscienza nazionale e le forze intellettuali dei tartaro-baškiri, rendendoli dolorosamente consapevoli di una serie di importantissime priorità politiche e civili, ma la strategia di lotta proposta dal movimento si era rivelata inadatta ad imporre concretamente tali priorità alla politica repressiva dello Stato zarista. I bolscevichi vennero ritenuti l'unica forza in grado di concretizzare l'agenda politica perseguita dagli djadidisti, tanto più che fino al 1921 il principio dell'autonomia dei popoli minoritari avrebbe costituito il fondamento della propaganda leninista.

I motivi dell'abbandono dello djadidismo sono riflessi in alcuni passi di *Kto ja*, un autentico testo apologetico che Sultan-Galiev scris-

se durante il processo del 1923 per dimostrare la propria fedeltà al partito comunista:

Richiamo in mente tutto il mio passato e vedo di essere stato anche allora un rivoluzionario, un comunista. Vedo di essere stato concepito da forze sociali inevitabili, forze che si reggevano sulla schiavitù, sull'oppressione e su una miseria secolare... Ero figlio di oppressi, figlio di un popolo oppresso... Sì... anche allora ero un rivoluzionario, ma continuavo ad essere schiavo. Ho sempre avvertito questa mia condizione e ne sono stato sempre insoddisfatto. (...) Mi sono sentito „libero“ solo durante l'Ottobre e nei primi anni della rivoluzione... (Sultan-Galiev, 1998: 447 [t.d.c.]).

Paradossalmente, furono il rifiuto dello djadidismo e il consenso dato alla Rivoluzione d'Ottobre a rendere il problema dell'islam veramente attuale per l'ideologo tartaro: dopo il 1917 si era presentata la necessità di predisporre alla causa bolscevica le masse musulmane dell'ex-impero. In base al programma dell'articolo dedicato ai metodi di lotta contro la fede musulmana, Sultan-Galiev concepisce l'islam come una matrice neutra di coesione civile e culturale: gli agenti del Partito avrebbero dovuto usare i punti di contatto tra tale matrice e le teorie della lotta sociale per rendere l'ideologia marxista meno sospetta ai popoli musulmani, poco avvezzi al pensiero europeo nelle sue forme pure, e quindi favorirne il processo di deislamizzazione e l'ingresso nel futuro universo sovietico (Sultan-Galiev, 1998: 363-365).

Almeno fino al 1921, Sultan-Galiev avrebbe creduto nella realizzazione di questo progetto. La caduta dello zarismo era stata accolta con entusiasmo dalle minoranze islamiche. I bolscevichi avevano saputo guadagnarne il sostegno con la promessa di una loro futura

autodeterminazione e della consegna della terra alle masse rurali.²⁴

La collaborazione con i popoli musulmani del decaduto Impero Russo fu un tratto distintivo della duttile politica bolscevica durante gli anni della guerra civile. L'esempio più evidente fu forse la sconfitta che le forze bolsceviche inflissero al generale Denikin con l'aiuto dei ceceni del fondamentalista sufi Uzun Haji (Gall/De Waal, 1997: 21). L'ambigua alleanza tra comunisti e musulmani interessò comunque tutte le zone in cui erano presenti sacche islamiche, soprattutto in virtù della miope politica del governo zarista e, in seguito, dell'Armata Bianca (Denikin, 2002: 174-246; Vert, 1992: 166-167).²⁵ Le operazioni militari lungo il Volga e le regioni uraliche non furono un'eccezione, e Sultan-Galiev ne fu uno dei maggiori protagonisti in qualità di fedele sostenitore degli interessi di Mosca: dopo aver stroncato il tentativo di costituire cellule militari islamiche indipendenti, istituisce nel febbraio 1918 un distaccamento armato in seno al Comitato Socialista Musulmano, organizzandolo nel giugno dello stesso anno come Battaglione Comunista Musulmano ed impiegandolo nei combattimenti di Kazan' contro i legionari cechi di Kolčak, dove perse la vita l'amico fraterno Mullanur Vachitov.

I fatti di Kazan' segnarono un inasprirsi delle posizioni autonomiste di Sultan-Galiev e, quindi, le premesse della sua caduta all'interno del partito comunista. La frattura definitiva tra l'ideologo tartaro e la nomenclatura moscovita fu comunque graduale e, prima di concludersi con l'arresto del 1923, venne accompagnata da una serie di delusioni e gravi sconfitte politiche.

Nel novembre del 1918 Sultan-Galiev organizza il primo convegno dei comunisti musulmani a Mosca. Con l'appoggio di I. Firdevs e dei delegati dei tartari di Crimea e di Kazan', richiede il riconoscimento di un partito comunista-musulmano autonomo: tale partito avrebbe

24

Cfr. Il discorso tenuto dal *Sovmarkom* il 20 novembre 1917 *Ko vsem trudjaščimsja musul'manam Rossii i Vostoka*, (Valk, 1957: 113).

25

L'accorta politica dei bolscevichi stimolò il passaggio alle loro file delle forze armate baškire guidate da Zaki Validi e dell'*Alaš-Orda* kazaka di A. Bajtursun. Questi avvenimenti avrebbero avuto delle conseguenze gravissime per i «bianchi» di Kolčak.

dovuto avere un comitato centrale proprio e si sarebbe dovuto unire al partito comunista russo solo su base federale. Stalin, a nome del comitato centrale dei comunisti russi, si oppose alla richiesta di Sultan-Galiev.

Ulteriori scacchi alla sua strategia anticolonialista seguirono nel 1919 e nel 1920.

Nel 1919, coprendo la carica di Presidente della Commissione Centrale per i musulmani, Mirsaid si occupò della realizzazione del suo obiettivo maggiore: la creazione di uno stato autonomo tartaro-baškiro, il cui progetto era stato preventivamente approvato dal *Narkomnac* nel marzo del 1918. Tuttavia, nello stesso mese dell'anno successivo il Comitato Centrale prese la risoluzione di istituire la sola Repubblica Autonoma Baškira: si trattava di uno stato a maggioranza etnica russa, dall'autonomia puramente nominale e lontano dalle zone di reale concentrazione demografica baškira. Al II Congresso delle Organizzazioni Comuniste d'Asia, tenutosi il 28 novembre 1919, Sultan-Galiev spiegò la necessità di creare una repubblica unificata tartaro-baškira con l'inclusione di una parte della regione di Ufa, dove vivevano 365.000 baškiri e più di un milione di tartari. La proposta di Sultan-Galiev venne approvata dalla maggioranza dei membri del congresso, ma l'intervento del *Polithjuro* moscovita, che annullò questa risoluzione il 13 dicembre 1919 e proibì il progetto della Repubblica Autonoma nei confini contemplati da Sultan-Galiev, vanificò per sempre il sogno che costui aveva nutrito per il suo amato popolo. Bisogna specificare che l'intervento di Mosca era stato motivato da una circostanza apparentemente poco comprensibile: durante la votazione del 28 novembre si era detto contro la creazione di una Repubblica Autonoma tartaro-baškira proprio il gruppo dei delegati baškiri. In questa opposizione erano riflessi dei fattori, a cui Sultan-Galiev non aveva prestato dovuta attenzione: in primo luogo, alcune congiunture politiche (l'ostilità personale tra Hajaz Ischaki e

Zaki Validi). Queste cause si sommano alla serie delle differenze menzionate nella sezione introduttiva – differenze molto profonde e difficilmente risolvibili. La reticenza dell’etnia baškira a costituire uno stato unificato con i tartari si era, del resto, fatta evidente sin dai primi mesi dopo la Rivoluzione d’Ottobre. Già durante il I Congresso Generale Baškiro, tenutosi ad Orenburg il 20–27 luglio 1917, era stata proposta l’idea della creazione di un Baškortostan circoscritto alla regione di Ufa ed autonomo dai tartari del Volga. Il progetto era stato ribadito al III Congresso Regionale Baškiro (8–20 dicembre 1917).

Quasi a titolo di compensazione, Sultan-Galiev è eletto dal *Sovnar-kom* membro della commissione preposta alla creazione della Repubblica Autonoma del Tartarstan e, dopo la sua istituzione nel 1920, ne partecipa al Comitato Esecutivo.

Si tratta, tuttavia, di una concessione che soddisfa in minima parte le reali aspirazioni politiche di Sultan-Galiev e non può arrestarne l’ormai insanabile disaccordo con il corso politico sempre più autoritario e centralizzatore imposto da Stalin in quanto responsabile della Commissione Popolare per le Nazionalità (cf. *nota 1*) e la cui influenza all’interno del partito continua a crescere. Ad esempio, nel settembre del 1920 a Baku (liberata dall’Armata Rossa cinque mesi prima) viene tenuto il primo congresso dei popoli d’Asia. Sebbene Sultan-Galiev non fosse stato autorizzato a recarvisi (in questo divieto gli storici vedono il primo vero segnale dell’inizio della sua caduta politica²⁶), la strategia autonomista venne sostenuta dal delegato kazako Turar Ryskulov e dal rappresentante turkmeno Narbutabekov (entrambi repressi nel 1938). Ryskulov, che sarebbe stato allievo di Sultan-Galiev dal KUTV, ripete la teoria del maestro, secondo cui imporre violentemente il comunismo all’oriente islamico senza alcun rispetto per le sue particolarità socio-culturali sarebbe stato un gravissimo errore: nei paesi

27

Prima pubblicazione:
 “Žizn' nacional'no-
 stej”, 1921: 22/120.

musulmani la rivoluzione avrebbe dovuto essere prima nazionale. Una reale rivoluzione sociale sarebbe stata possibile solo in seguito, e solo dopo una cauta e sensibile opera di propaganda antislamica (Bennigsen/Lemercier-Quelquejay, 1986: 152-154). Questo punto di vista venne ignorato dai commissari del *Komintern* (Zinov'ev, Radek e Bela Kun), che ribadirono la necessità di sacrificare le autonomie nazionali locali in favore di una rivoluzione proletaria internazionale.

Il dissenso con la politica moscovita divenne definitivo dopo le massicce requisizioni forzate di grano e pane che i bolscevichi avevano condotto nel 1920 nelle regioni del Medio Volga, causandovi l'orribile carestia del 1921 (Litvin, 1993: 55; Suvorova, 1993: 51; Figes, 1989: 247-248). Quest'evento, che indica il fallimento delle speranze autonomiste riposte nei bolscevichi a partire dal 1917, è riflesso dal racconto più maturo di Sultan-Galiev, *V carstve goloda*, scritto durante una missione di servizio in Baškiria e nella regione di Samara.²⁷ Utilizzando l'espediente “radisceviano” delle note di viaggio, Sultan-Galiev presenta una serie di scene narrative che mostrano le drammatiche conseguenze della carestia nei territori visitati. Figura centrale della prima scena è uno dei tanti bambini tartari che, dopo la morte dei genitori per fame nei villaggi d'origine, vagabondavano per la Russia nella speranza di elemosinare del cibo. Nella stazione di Syzran' un gruppo di orfani si avvicina ai finestrini del treno in sosta per chiedere del pane. Sultan-Galiev rivolge la sua attenzione ad un bambino che rimane in disparte dagli altri orfani e si trattiene dall'elemosinare, sebbene i segni della fame siano evidenti sul suo piccolo corpo. Dall'abito che indossa, Sultan-Galiev riconosce in lui un tartaro e lo chiama a sé nel linguaggio natio. Dalla conversazione che segue tra i due veniamo a sapere che il bambino, proveniente dal Tatarstan, aveva perso entrambi i genitori. Gli era rimasta solo una nonna, che lo aveva mandato a “sfamarsi” in

Siberia, da cui aveva per l'appunto appena fatto ritorno. Confessando a Sultan-Galiev di non aver mangiato nulla da una settimana, si mostra indifferente alle tragedie che lo avevano colpito. L'unica cosa verso cui è sensibile è la fame:

Diamo al bambino del pane e un po' di soldi. Con preoccupazione afferra quanto gli viene dato e, guardandosi circospetto di lato, si allontana in fretta dal treno, divorando il pane... Rachmet [Grazie] - si sente in lontananza la sua voce tremante... (Sultan-Galiev, 1998: 341 [t.d.c.]).

Il treno si mette di nuovo in viaggio, diretto alla volta di Ufa, resa irriconoscibile dai recenti combattimenti contro Kolčak e dal colera. Dopo Ufa, ci si dirige a cavallo a Sterlitamak, capitale della Repubblica Baškira, anch'essa devastata dal colera e dalla carestia: i 5000 kg. di segale e i vaccini inviati da Mosca non possono far fronte ai bisogni dei 12.000 baškiri rifugiatisi in città dalle campagne circostanti, afflitte dalla siccità ed infestate dai briganti. Sultan-Galiev è fatto alloggiare in una fabbrica disseminata di cadaveri e moribondi. In un'ala dell'edificio è stato allestito un rifugio pediatrico: anche qui la mortalità è altissima, poichè i medici non hanno le attrezzature e le medicine per curare i bambini. Sultan-Galiev ha modo di far conoscenza con un'altra piccola vittima degli errori del comunismo di guerra, un baškiro di appena sei anni, vestito di stracci e abbandonato dai genitori. Nelle seguenti righe si avverte il legame viscerale tra i baškiri e la loro terra, il sincero, struggente dolore di Sultan-Galiev per la propria patria, distrutta dalla politica predatoria moscovita:

[...] Ha appena sei anni, ma già conosce la vita e la comprende a modo suo... I suoi bei occhi, neri come il carbone, con ciglia lunghe e folte,

guardano diffidenti, ostili. Le sopracciglia sono amaramente increspate... Un vero aquilotto selvaggio dei monti. Parliamo in baškiro:

- Da dove vieni?

- Dai monti, risponde coinciso, laconico.

- I genitori li hai?

- Li ho...

- E dove sono?

- Non lo so... Mi hanno lasciato, sono scappati via.

- E perché non li hai seguiti?

- Perché stavo dormendo... Non me ne sono accorto... Altrimenti non li avrei fatti andare via...

- Ti piace qui, al rifugio?

- No... Ho fame e mi annoio...

- Pazienta, ci starai meglio.

- No, io qui non ci resto.

- E dove te ne vai?

- Me ne ritorno sui monti, a casa.

- Ma guarda che possono prenderti e riportarti qui.

Il bambino comincia a piangere.

- E io riscappo, dice con la voce tremante, riuscendo a malapena a trattenerne il pianto..

[...] Capisco la loro anima, capisco la loro nostalgia per casa e le rocce natie. Quale forza potrebbe trattenerli qui, quando dinanzi a loro, in lontananza, si innalzano le possenti vette dei monti azzurrini... [...]

Di notte, dal rifugio si sentono dei canti. Una voce infantile, ancora cristallina, intona tristi motivi baškiri... (Sultan-Galiev, 1998: 344 [t.d.c.]).

Lasciata Sterlitamak, i quadri della carestia si fanno ancora più atroci. Presso la moschea del Cantone di Tabyñ Sultan-Galiev è testimone

dell'esecuzione sommaria di alcuni uomini colpevoli di furto di bestiame. Ritroviamo in questo passo alcune note affini a *Sredi Musul'man*, sebbene non sia più possibile notare toni di riprovazione nelle parole dell'autore:

Giungiamo ad un grande aul. Attorno alla moschea sono seduti dei baškiri. Sono tutti vestiti di bianco [...]. Tacciono, aspettano qualcosa...

Al centro di questo gruppo si trova un carro di legno, su cui giace il cadavere insanguinato ed orribile di un animale:

un cavallo o forse una mucca.

Non lontano dal carro giacciono, in punti diversi, quattro cadaveri umani sfigurati. Uno di questi corpi ha gli intestini sparsi fuori. Una donna incontrata per caso ci spiega tutto: dei ladri, mentre stavano uccidendo una mucca, erano stati catturati. Li si era linciati. Ne stavano aspettando altri due. Anche loro avrebbero fatto la stessa fine... (Sultan-Galiev, 1998: 345 [t.d.c.]).

Il culmine drammatico del viaggio nell'inferno della carestia è raggiunto al momento di lasciare la Baškiria alla volta di Mosca. All'ultima stazione della repubblica, qualcuno getta dal finestrino una focaccia. La reazione degli affamati, affollatisi accanto al treno nella speranza di ricevere qualcosa, è straziante:

Il treno si mosse. Qualcuno gettò dal finestrino una focaccia. Grida, frastuono. Tutti si precipitarono a prenderla... Tutti vi si ammassarono sopra... Si picchiano... La focaccia è afferrata da una bambina piccola e gracile, ma le si avventa addosso un vecchio calvo e gliela strappa.

La lotta però non è ancora finita. I bambini attaccano il vecchio come cavallette e cominciano a picchiarlo... Il vecchio non riesce a resistere e,

*pieno di vergogna, lascia la focaccia...
I bambini affamati avevano difeso il loro diritto di vivere...
(Sultan-Galiev, 1998: 346-347 [t.d.c.]*

Sultan-Galiev è accolto da una Mosca florida, attiva, viva. La Mosca della vigilia della NEP, rappresentata con un'ironia sprezzante che riesce a malapena a celare l'indignazione:

*Mosca... Negozi, ristoranti... Pane bianco, biscotti e frutti...
Sui muri manifesti con l'esortazione: "Aiutate le vittime della fame!"
Una folla sazia, ben vestita, eternamente indaffarata e frettolosa passa
accanto a questi manifesti, indifferente...
Tram, automobili...
Mosca vive...
(Sultan-Galiev, 1998: 347 [t.d.c.]*

Racconto severo e crudo, *V carstve goloda* segna la completa delusione di Sultan-Galiev per il partito comunista russo, che non fu in grado (né, probabilmente, ebbe la volontà...) di risolvere una catastrofe che esso stesso aveva provocato. Mosca mostra lo stesso egoismo e la stessa ipocrisia delle metropoli imperialiste, che fondano il proprio benessere sulla rovina e il degrado dei popoli soggetti. Le promesse fatte durante la guerra civile si erano rivelate delle menzogne dette con il solo scopo di ottenere quanti più alleati possibili contro L'Armata Bianca. L'ormai imminente passaggio dal comunismo di guerra alla NEP, di cui un politico sensibile come Sultan-Galiev non poteva non avere presentimento, era destinato ad accentuare la strategia di sfruttamento delle minoranze etniche, non certo ad eliminarla. *V carstve goloda* traccia nell'opera sultangalieviana una netta linea di demarcazione tra l'impe-

gno bolscevico e quello anticolonialista: è difficile quindi sottovalutarne l'importanza per gli studiosi dell'evoluzione del pensiero dell'ideologo tartaro. Visitando una Baškiria devastata dalla fame, osservando le tremende sofferenze che il suo popolo doveva subire per una politica che non aveva scelto, Sultan-Galiev comprese definitivamente la necessità di avviare un processo di autodeterminazione dei popoli musulmani che non tenesse più conto delle imposizioni di Mosca. Così sostiene nelle programmatiche *Tesi* (1924-25) sullo sviluppo dei popoli turanici e nella lettera fatale che invia nel marzo del 1923 a A. Adigamov, ministro dell'istruzione del Baškortostan – lettera intercettata dagli agenti del GPU:

Conoscendo bene il governo centrale, posso affermare categoricamente che la politica di tale governo nei confronti dei popoli non-russi non si differenzia in nulla dalla vecchia politica zarista. Le promesse fatte nel 1917 non vengono mantenute. Per questo, al congresso che si terrà tra poco [il XII congresso del partito comunista, tenutosi nell'aprile del 1923, n.d.c.], dobbiamo unirci con i kazaki e i turkmeni per creare un fronte di lotta comune e difendere i nostri interessi nazionali (citata da Bennigsen/Quelquejay, 1986: 208).

Stalin non avrebbe mai perdonato a Sultan-Galiev né queste parole, né la richiesta, contenuta nella lettera, di metterlo in contatto con Zaki Validi, che aveva abbandonato nel 1920 il governo baškiro in segno di protesta contro la politica moscovita ed aveva partecipato attivamente ad un'ennesima rivolta dei *basmači* in Asia Centrale nel 1922: il 4 maggio 1923 Sultan-Galiev è escluso dal partito e se ne ordina la reclusione. Comincia nella vita di Mirsaid la lunga fase di arresti e deportazioni che si sarebbe conclusa con la soppressione nel 1940.

In conclusione, possiamo osservare che il tema della questione tartaro-baškira nella prosa narrativa sultangalieviana presenta degli elementi interessanti per la ricostruzione del processo di politicizzazione che portò alla creazione delle deboli repubbliche del Baškortostan e del Tatarstan, completamente dipendenti dall'autorità di Mosca. Tale prosa costituisce una parte senz'altro marginale rispetto alla complessiva produzione polemico-pubblicistica dedicata da Sultan-Galiev al medesimo tema, tuttavia svolge una funzione integrativa piuttosto importante: nei racconti esaminati il destino dei tartaro-baškiri e il loro carattere nazionale sono illuminati con una profondità e un'amara consapevolezza che i proclami e gli articoli programmatici, condizionati dalle strategie instabili e dai vincoli pratici della vita politica, non hanno mai raggiunto. Le immagini conflittuali dei racconti della stagione djadidista seguono, infatti, una traccia costante di sconcolato pessimismo che culmina nelle drammatiche "note di viaggio" del 1921: la dolcezza della natura baškira assume le fattezze mostruose di una terra sterile disseminata di cadaveri, il delicato struggimento di Magi per il perduto legame con il suolo natio degenera nel distacco brutale degli orfani baškiri dalle famiglie e dai villaggi d'origine, la giustizia sommaria testimoniata a Karmyskaly nel 1912 diviene ancora più spietata nel cantone di Tabyn nel 1921, le aspirazioni civili del "maestro elementare" Mirsaid Sultan-Galiev si riducono alla sua impotenza in qualità di funzionario moscovita - impotenza riscattata dall'elemosina di un pezzo di pane... Da simile prospettiva, il materiale narrativo analizzato nel presente lavoro è un valido documento delle attese disilluse e del fallimento politico dei movimenti autonomisti tartaro-baškiri nel primo ventennio del XX secolo. ♡

Fonti

- ILGAR, I., 1990: *Rusya'da birinci müslüman kongresi tutanakları*
[Estratti del primo congresso dei musulmani di Russia]. Ankara.
- SULTAN-GALIEV, M., 1998: *Izbrannye trudy*. Kazan'.
- VALK, S.N., 1957: *Dekrety Sovetskoj vlasti (25 oktjabrja 1917-16 marta 1918) t.1*. Moskva.

Bibliografia

- ABDEL-MALEK, A., 1970: *La pensèe arabe contemporaine*. Paris.
- , -, 1972: *La dialectique sociale*. Paris.
- ABDULLIN, J.G., 1998: *Džadidizm sredi tatar: voznikovenie, razvitie i istoričeskoe mesto*. Kazan'.
- BALTANOVA, G., 1991: *Islam v SSSR: analiz zarubežnyh koncepcij*. Kazan'.
- BAŞGÖZ I., 1998: *Turkish Folklore and Oral Literature: selected essays of İlhan Basgoz*. Bloomington.
- BENNIGSEN, A., 1957: Sultan Galiev, l'URSS et la revolution coloniale. *Esprit*. 1957, 294/4.
- , -, 1980: *Religion and atheism among Soviet Muslims, in Islam in the contemporary world*. London.
- BENNIGSEN, A., Lemercier-Quelquejay, C., 1960: *Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie. Le "sultangalievisme" au Tatarstan*. Paris.
- , -, 1964: *La presse et le Mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*. Paris.
- , -, 1986: *Sultan-Galiev, le père de la revolution tiers-mondiste*. Paris.

- BORATAV, P., 1964: „L'Épopée et la Hikaye“, in *Philologiae Turcicae Fundamenta* II. Wiesbaden. 11–44.
- CARR, E.H., 1969: *The History of Soviet Russia*. London.
- ČAKIMOV, R., 1997: *Islam v tatarskom mire: istorija i sovremennost'*, in *Materialy meždunarodnogo simpozjuma, posvjaščennogo problemam islamskogo renessansa v tatarskom mire*. Kazan'.
- DARROW, W.R., 1987: *Marxism and religion: the case of Islam*, in *Mouvements and issues in world religions*. New York.
- DENIKIN, A.I., 2002: *Očerki russkoj smuty*, Minsk. IV.
- EL-FANGARY, M.S., 1971: *Role de l'intelligence musulmane dans l'évolution des conceptions marxistes. L'Égypte contemporaine*. 1971/343. 84–91.
- FIGES, O., 1989: *Peasant Russia, Civil War: the Volga Countryside in Revolution (1917–1921)*. Oxford.
- GALL, C., DE WALL, T., 1997: *Chechnya*. London.
- GUBAJDULLIN, G., 1998: *K voprosu ob ideologii Gasprinskogo (predvaritel'nye zamečanja)*. *Gasyrlar avazy [Eco dei secoli]*. 1998/#. 3–4.
- GUREVITZ, B., 1973: *National Communism in the Soviet Union 1918–1928*. New York.
- ISCHAKOV, D.M., 1997/1: *Fenomen tatarskogo džadidizma: vvedenie k sociokul'turnomu osmysleniju*. Kazan'.
- , –, 1997/2: *Problemy stanovlenija i transformacii tatarskoj nacii*. Kazan'.
- ISCHAKOVA, R.R., 2001: *Pedagogičeskoe obrazovanie v Kazanskoj gubernii v seredine XIX-načale XX veka*. Kazan'.
- IŠEMGULOV, N.U., 1996: *Baškirkoe nacional'noe dviženie (1917–1921 gody)*. Ufa.

- ISLAMGULOVA, I.R., 2005: *Političeskie vzgljady Mirsajda Sultan-Galieva*. Ufa.
- KONONENKO MOYLE, N., 1990: *Turkish Minstrel Tale Tradition*. New York.
- KUZEEV, R.G., 1974: *Proischoždenie baškirkogo naroda. Etničeskij sostav, Istorija rasselenija*. Moskva.
- LANDA, R.G., 1999: *Mirsaid Sultan-Galiev. Voprosy istorii*. 1999/8.
- , –, 2004: *Musul'manskij mir i Pervaja Mirovaja Vojna. Vostok*. 2004/1.
- LITVIN, A.L., 1993: *Krasnyj i belyj terror v Rossii. 1917–1922 gg. Otečestvennaja istorija*. 1993/6.
- MUCHAMED'JAROV, S., 1992: *Pervaja žertva Genseka. Islamskij vestnik*. 1992/10.
- PONJATOV, A.N., 2003: *Nekotorye aspekty missionerskoj dejatel'nosti "Bratstva svt. Gurija". Pravoslavie e Sovremennost'*. 2003, II/5.
- RODINSON, M., 1960: *Communisme et Tiers Monde: sur un precurseur oublié. Les temps modernes*. 1960–61, XVI/177. 853–864.
- , –, 1970: *Surat al-alam al-islam fi Uruba munzu-l-usur al-wusta hatta-l-yaum [L'immagine del mondo islamico in Europa dal Medioevo all'era contemporanea], At-Talija*. 1970/2.
- SAGADEEV, V.V., 1990: *Sultan-Galiev i ideologija nacional'no-osvoboditel'nogo dviženija*. Moskva.
- SULTANBEKOV, B.F., 2002: *Neizvestnyj Sultan-Galiev: rassekrečennnye dokumenty i materialy*. Kazan'.
- SUVOROVA, L.N., 1993: *Za „fasadom“ „voennogo komunizma“: političeskaja vlast' i rynočnaja ekonomika. Otečestvennaja istorija*. 1993/4.

TAGIROV, I., 1989: *Kem ul Soltangaliev* [Chi è Sultan-Galiev?].

Kazan Utlary. 1989/4.

VALIDI, Z., 1994: *Vospominanija*. Ufa.

VERT, N., 1992: *Istorija sovetskogo gosudarstva*, Moskva.

Summary

Our article deals with the politicization of the so-called tartar-bashkirian issue in some of M. Sultan-Galiev's short tales. Such an issue was, indeed, functional to back the autonomistic tendencies of tatar-bashkirian people and other muslim subjects of the Russian Empire during the years the latter fell down and civil war broke out.

After examining the ideologic phases of Sultan-Galiev's activity (djadidism 1912–1916; bolshevism 1917–1921; anticolonialism 1922–1925) as well as the specific features of the «tatar-bashkirian issue», we got on to analyze the conceptual basis on which the tatar thinker founded his claim to autonomy for muslim minorities and the preconditions that influenced the themes of his tales. We must take into account that Sultan-Galiev wrote most of his «ethnic-themed» narrative prose in 1912–14, namely when he was swayed by I.Gasprinskij's djadidism. Obviously, all of the 1912–14 tales (*Vse o tom zhe*, *Sredi Musul'man*, *Bashkirka*, *V tumane*, *Son tatarki*, *Jabloko razdora*) are supposed to show a series of peculiar to djadidism motifs, such as the need of an enlightened islam and the importance of tatar educational system as the only means to preserve tartars from assimilation and civil decay as well. The tales which reflect an overall connection with the aforementioned motifs are *Sredi Musul'man* and *Vse o tom zhe*: the depiction of tatar rural masses' backwardness and the desperate condition of tatar teachers allow Sultan-Galiev to expose the qadimist clergy's stubbornness and the coercive russification of tatar youth. Yet, other tales roughly disclose some ideas of the bolshevik-oriented theoretical phase, too: in particular, we mean the concept of the huge potentiality hidden in oriental peoples for a revolutionary renewal of mankind –such a concept being embodied by the female characters of *Bashkirka* and *V tumane*. As

for *Son tatariki*, it could be deemed a representation of tatars' cultural, civil and politic isolation in tzarist Russia.

The years spent in Baku (1915–17) are related to the conclusive dropping out of djadidism, which in the end Sultan-Galiev considered too moderate to compel the russian government to grant any kind of autonomy to muslims. Sultan-Galiev chose the bolsheviks eventually, thanks to their pledges of autonomy to any minority. The commitment to the bolshevic cause drove Sultan-Galiev to give up narrative prose and switch to theoretical articles, which would have been far more fit to cope with the needs of political fight. It was not just a coincidence that Sultan-Galiev wrote his next and last tale, *V carstve goloda*, in 1921: at that time his relations with the communist party fell into a crisis.

In the conclusive part of our article, after examining the reasons of Sultan-Galiev's disgrace within the Party, we chose to give special attention to *V carstve goloda*, which could be considered an extremely harsh charge against the policy of war communism and NEP as well.

The «tatar-bashkirian issue» narrative prose sheds some light on a neglected side of Sultan-Galiev's literary legacy. In addition to that, the analyzed tales provide substantial documentary evidence of muslim autonomist ambitions' failure in the first twenty years of the XX-th century in Russia.

Claudio Napoli

graduated from Rome Statal University „Sapienza“ in Russian, Serbian and Turkish Literatures. Graduation Thesis: „The influence of Turk peoples on Middle-Age Russia Development: from the origins to the frst half of XIII-th Century“ (December 2004). Afterwards, he received his PhD in Slavistics from Pisa University in 2010. His dissertation was entitled „Uralic-Siberian Chronicles (first

half of XVII-th Century): conceptual correlations and textological hypotheses“.
Publications: Le cronache uralo-siberiane del XVII secolo: per una rassegna delle edizioni a stampa (1788–2008) [*Uralic-Siberian chronicles of XVII-th century: survey of critic editions (1788–2008)*], in *Europa Orientalis* (XXIX), pp. 305–313, Salerno 2011; *Literaturnaja sud’ba Medei v Rossii*, in O. V. Lebedeva, T. I. Pecerskaja, *Obrazy Italii v russkoj slovesnosti*, pp. 415–430, Tomsk 2011; *Slovar’-ukazatel’ sjužetov i motivov russkoj literatury i Materialy. Zametki ob odnom sibirskom proekte*, in *Toronto Slavic Quarterly* (XXXIX), pp. 241–261, Toronto 2012, *La genesi della cronachistica siberiana. Riepilogo del dibattito scientifico*, *Ricerche slavistiche* 10 (LVI), pp.45–73, Roma 2012.

Affiliation: Università «Sapienza» di Roma

The Russian orthodox and Islamic languages in the Russian federation

✂ **ALFRID K. BUSTANOV** › *alf_b@list.ru*

✂ **MICHAEL KEMPER** › *m.kemper@uva.nl*

What happens to the Russian language if it is used by Muslims? Bustanov and Kemper (2012) analyzed the use of Islamic terminology in a variety of texts by contemporary Muslim authors from several regions of the Russian Federation. This led them to the hypothesis that one can speak of a new „Islamо-Russian“ sociolect which comprises several variants (Arabism, Russianism, Academism). These findings are now discussed through comparison with Irina V. Bugaeva’s research on an Christian Russian Orthodox „religiolect“ of the Russian language.

RUSSIAN LANGUAGE,
ISLAM, RELIGIOUS SOCIOLECTS,
LOAN WORDS, ARABIC, TATAR,
MUFTIS, SUFIS, ISLAMISTS

Что происходит с русским языком, когда он используется мусульманами? В экспериментальном исследовании, Бустанов и Кемпер (2012) проанализировали использование исламской терминологии в различных текстах современных исламских авторов из нескольких регионов Российской Федерации. Это привело авторов к гипотезе о возможном существовании «исламского русского» социолекта. Этот социолект включает несколько вариантов (арабизация, русификация, академизм), каждый из которых имеет свои формы использования исламской терминологии. Эти находки обсуждаются здесь в связи с исследованиями И.В. Бугаевой православного христианского «религиолекта» русского языка.

РУССКИЙ ЯЗЫК, ИСЛАМ,
РЕЛИГИОЗНЫЕ СОЦИОЛЕКТЫ,
ЗАИМСТВОВАНИЯ, АРАБСКИЙ,
ТАТАРСКИЙ, МУФТИИ,
СУФИИ, ИСЛАМИСТЫ

1 This paper is based on our Russian keynote to the conference *Sotsiokul'turnyi potentsial mezhekfessional'nogo dialoga v polietnichnom prostranstve Evropeiskogo Vostoka: Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia* (Kazan, 23–24 May 2013).

In this contribution¹ we would like to draw attention to the Islamic discourse in contemporary Russia, and specifically to the relation between confessions and language. This is the focus of a new research project that will be carried out at the University of Amsterdam, with generous funding by the Dutch Scientific Organisation. This paper is based on a preliminary study that we conducted in 2012 (Bustanov and Kemper 2012).

Our point of departure is the observation of an emerging all-Russian Islamic discourse in Russia, in which the various “ethnic brackets” of the Russian Federation are gradually being broken up. While in the Soviet Union the Muslim populations were largely assigned to their ethno-national administrative units (e.g. the autonomous republics of Tatarstan, Bashkortostan, Daghestan, Chechnya, Kabardino-Balkaria and so forth), internal migration as well as the immigration of Muslims from other areas to Russia has led to a very new picture. Today Tatars in Russia are almost everywhere in direct contact with Muslims from the Caucasus and Central Asia, and they all participate in the establishment of Islamic mosques and associations and in the booming field of Islamic literature and journalism, and of course in the “Islamic internet”. As a result of migration processes in the Russian Federation, Islamic trends and movements that have their origins in particular regions of Russia are now spreading far beyond their old “ethnic homelands”. While Tatars have always been present in most parts of Russia, today also Sufi brotherhoods from the North Caucasus (for example the Daghestani Naqshbandiyya and Shadhiliyya) are attracting local adherents who reside in Tatarstan, Moscow and Siberia, and who belong to many different ethnic groups and nationalities. At the same time not only Tatar Muslims but also Daghestani and Central Asian Muslims are

increasingly using the Russian language, as a means for inter-ethnic Islamic communication.

Against this background we argue that Russian is currently becoming the new major medium of the all-Russian (Federal) Islamic discourse; and that this leads to the development of a new “Russian language of Islam”. After the end of the enforced isolation of Russia’s Muslims in the Soviet period, today a wealth of Arabic Islamic loanwords is pouring into the Russian language, from both the national Muslim languages—like Tatar, Avar and Bashkir—and from abroad, through Arabic, Turkish and Persian. It will be a matter of time until these terms find their way into the codified Russian dictionaries.

This raises a huge number of questions that have so far not been studied at all. What happens to the Russian language if it is being used by Muslims, for Islamic purposes? Can we define the new idiom as a coherent “Russian Islamic sociolect”, as a new variant of the Russian standard language for Islam in Russia? If yes, how does this sociolect look like, how can it be defined, what are its characteristic features, and where do they come from? For which purposes is Islamic Russian being used, and by whom? What is the relation between oral and written “Islam-Russian”? And finally, how does the development of Islamic Russian relate to the establishment of religious sociolects pertaining to other confessions in Russia?

In what follows we will first have a look at the “Russian Orthodox Sociolect”; this term that has been coined by Irina Vladimirovna Bugaeva (Moscow), who has done comprehensive research on the Russian language of Orthodox Christians. In the second part of this paper we

will briefly present our own preliminary studies on what we have called (before we even got acquainted with Bugaeva's studies) the "Islam-Russian sociolect". We will then describe the differences in our approaches, and we will use Bugaeva's path-breaking work to raise a number of new questions that we have not looked at so far.

THE RUSSIAN ORTHODOX SOCIOLECT

In her publications on various aspects of the Russian language of Orthodox Christians, Irina Bugaeva uses the term "Orthodox sociolect" for both the spoken language of Russian Orthodox persons and for the written language used by contemporary Orthodox authors. Bugaeva treats a sociolect as a variation of the literary (standard) language that is characterized by its pool of users. She distinguishes "Orthodox Russian" from the Russian standard language on all major levels, including the lexicon, pronunciation, grammar and syntax. The religious sociolect also has a specific phraseology and orthography, and characteristic is also its employment for specific religious genres. "Orthodox Russian", in Bugaeva's definition, is heavily influenced by Church Slavonic, but it also needs to be differentiated from the latter.

The use of Church-Slavonic vocabulary (lexicon) is certainly the most prominent feature of the new Orthodox sociolect. Bugaeva identifies specific terms of Church Slavonic origin as "confessionalisms". To these belong terms that have a different meaning than in the Russian standard language, like the verb *otchityvat'*, which in standard Russian means "to tell off, to scold" [equivalent to *rugat'*] but in the Orthodox sociolect stands for "driving out demons by special prayers". Similarly, *podvig*, which in the standard language has the meaning of a

(one-time) “heroic feat”, has other meanings in the Christian sociolect, where it denotes the internal (and long-standing) personal effort to struggle for salvation.

Similarly, Bugaeva describes how a distinct Church Slavonic pronunciation enters the “Orthodox Russian” sociolect; examples would be *izbávitel’* (instead of the literary Russian *izbavítel’*), or *plotskíi* (instead of *plótskii*). Church Slavonic influences can also be identified with regard to word formation, for example with other affixes like in *zashchítitel’* (instead of *zashchítnik*). Also syntactical constructions can be different (2010, 18–19; 2009, 80–85).

With distinctive elements on all of these levels, Bugaeva argues that “Orthodox Russian” represents a distinctive linguistic system, which she calls the “Orthodox Russian sociolect”. This sociolect (or social dialect) is understood as an expression of a specific religious mentality, of the religious world-view of Russian Orthodox Christians. It serves as a continuous testimony of the user’s faith, and is also used also outside of direct Church contexts (2010, 14–15; 2006a, 119–129).

The emerging Russian Orthodox language is a result of the end of the ideological restrictions of the Soviet period, which made it possible for Orthodox Christians to develop their language in a booming field of Orthodox literature (with many genres) as well as in everyday speech.

Bugaeva describes the Orthodox sociolect as a rather homogenous phenomenon. The sociolect is broad enough to develop various functional styles, including an “official-business style”, a “journalistic”, a “scientific” and a “literature style”, in addition to a style of spoken

language (*razgovornyi stil'*). This is a useful distinction; it suggests that users of the Orthodox sociolect can switch between functional styles while remaining within the boundaries of the religious sociolect. That is, an Orthodox priest will use a one style in his sermon and another when he is talking to individual believers in a private context; and a teacher of an Orthodox seminary will use a different style when writing a course book than a monk who produces spiritual texts. In addition, speakers/writers of “Orthodox Russian” are of course able to switch from the religious sociolect to the standard language (or to other variants of the latter), according to the situation.

Next to this differentiation into functional styles Bugaeva also suggests that the Orthodox sociolect has three different levels, which she in some of her publications calls styles or registers. She distinguishes between an “elevated” register (especially used in official and “celebratory” [or ritual]) contexts, often characterized not only by Church Slavonic forms but also by Greek, Hebrew or Latin loanwords, and a second, “neutral” register (used, for example, in communication between Church personnel and parish members). Thirdly, there is an “everyday lower style” (which she calls *obikhodno-snizhennyi stil'*, *snizhennaia razgovornaia rech'*, or *prostorechnyi stil'*) (2010, 13, 2007, 167–177). Examples for such distinctions would be the equivalents *evkharistiia* (elevated), *liturgiia* (neutral), *obednia* (colloquial) (2006b, 258–262).

At the same time Bugaeva argues that all of these three styles, including the “lower” level, have a positive connotation, in both written and oral use. Religious language is elevated per se, because it expresses divine contents even in everyday communication. And as she finds that the term “dialect” (and thus also “sociolect”, as “social dialect”) conveys

an attitude of being of a “lower” order by comparison to the standard language, she finds it preferable to speak not of an “Orthodox sociolect” but of a “religiolect” (2010, 13). This field of research is very new, and Bugaeva is a pioneer in thoroughly rethinking the religious aspects of the contemporary Russian language.

“ISLAMO-RUSSIAN” AS A SOCIOLECT

Let us now have a look at the Russian language of Islam, as the counterpart to what Bugaeva describes as the Orthodox religiolect. This field is so far completely unknown territory. In 2012, we conducted a test study in which we tried to map this territory by analyzing a set of Russian Islamic texts that had been produced by various Muslim authors from the whole range of the Islamic spectrum in the contemporary Russian Federation. Like Bugaeva (but independent of her work) we asked whether we can speak of the development of an “Islam-Russian sociolect” (Kemper 2010, 403–416). We have to admit that we are still far from having a clear picture about this issue; our study comprised only about twenty Islamic texts from various contexts, so all of our findings are still preliminary and have to be seen as first hypotheses that still need to be supported by more material. While the picture is probably much more complex than any of us assumes at the moment, there are many similarities with Bugaeva’s research, but also some differences. Let us now discuss our method, and our preliminary findings, in the light of Bugaeva’s theory of the Orthodox sociolect.

It should be noted right from the start that we are not trained linguists; rather, we are historians of Islam in Russia, specifically in Tatarstan, Daghestan, Kazakhstan and Western Siberia, with a phil-

2

See e.g. Bustanov 2013a, Bustanov 2013b, Kemper 1998 [2008], Kemper 2005.

3

E.g. Gainutdin 2011.

4

E.g. Khakim 2007, Khakim 2010.

5

E.g. Sheikh Said-Afandi al'-Chirkavi 2002.

ological grounding in Arabic and Turkic/Tatar studies.² Accordingly, one of our major interests is to identify the breaks and continuities in the Islamic discourse in Russia since the 19th century; and this clearly influenced the way how we approached the issue of language. In our pre-study we analyzed contemporary Russian Islamic texts first of all from a historical perspective (how do today's authors link up to pre-revolutionary traditions? What is new?), and thus from the perspective of the user groups. We were therefore interested in how language use is connected to specific interpretations of Islam, and to the religious communities and groups that uphold these interpretations. Consequently in our selection of texts we tried to cover the whole breadth of the Islamic spectrum in contemporary Russia, from the writings of official (i.e., state-supported) Muftis (like the influential Mufti of the European part of Russia, Ravil Gainutdin in Moscow)³ over individual Muslim intellectuals (like the historian Rafael' Khakim, the pioneer in the development of a secularist academic "Tatar Euro-Islam" in Kazan)⁴ to Sufi shaykhs (like the late Said-Afandi [b. 1937, assassinated in 2012] from Dagestan)⁵ and extreme Salafis and even Chechen underground radicals. Also, we confined ourselves largely to the study of published texts (including online), leaving aside the question of spoken religious language that has been central in Bugaeva's research on the Orthodox socio- or religiolect. Spoken "Islam-Russian" is without doubt a most promising field of linguistic research as well, but we have to leave this field aside for the moment.

Furthermore, in our study of texts from Muslim thinkers and authorities we focused on the lexicon as the most important feature, paying less attention to phonetics, syntax, and grammar of "Islamic Russian". Accordingly, our study is so far less comprehensive and systematic.

Important to note is that Bugaeva's Orthodox sociolect feeds from only one other language that is external to standard literary and spoken Russian—namely Church Slavonic. By contrast, we argue that Islamo-Russian has several “provider languages”. The most important of these is of course Arabic, as the language of the Islamic holy texts. Arabic terms can come directly into Islamo-Russian (by translations from the Arabic), but most probably Islamo-Russian has obtained most of its Arabic-origin terminology in an indirect way, namely through Russia's national languages like Tatar and Bashkir (from the Volga-Urals) or Avar, Kumyk and Chechen (from the North Caucasus), to name but a few of the possible entry gates. The picture is even more complicated when we take into account borrowings from Persian and Ottoman/Turkish, either directly or again via the national languages. The question of the origins of the Islamic terminology in Russian Muslim texts is thus a very tricky issue that needs historical analysis. The impact of these national languages, we can assume, must also be central in any study of *spoken* Islamo-Russian, perhaps leading to the identification of “ethnic dialects” of Islamo-Russian – for example a Tatar version and another that is characterized by native speakers of Avar or Kazakh, for example. This would be a major difference between the Islamic sociolect and the Orthodox one, for the latter is, in Bugaeva's conception, spread evenly all over Russia and also independent of the users' (first) native language (2010, 8). Still, also Bugaeva takes into consideration the transfer of Russian Orthodox linguistic features into other languages, specifically Finnish (2011, 56–61).

But also in written texts we could identify a certain amount of influences from national languages; this is often reflected in the phonology, especially in vocalization (with Avar Islamic terms remaining closer

to the Arabic original than Tatar terms, for instance), and also in consonantism (e.g. the typical Tatar [g] for the Arabic letter *ʿayn*, as for instance in Arabic *bidʿa* “unlawful innovation” becoming *bidgatʿ* in Tatar). At the same time many Muslim intellectuals tend to employ the Russian academic transcriptions of Arabic terms, thus following not any native languages but the scientific rendering of Islamic terms by Russian Orientalists like Ignatii Krachkovskii (1883–1951), whose Russian translation/paraphrase of the Qurʾan is very popular also among believers in the Russian Federation; similarly, also the Arabic-Russian dictionary composed by Arabist Kharlampii Baranov (1892–1980) had a huge impact on the framework of Russian Islamic vocabulary. And finally, there is a growing group of ethnic Russian Muslims, converts to Islam, often with higher education, who have established their niche in the Islamic discourse; some of them are familiar with Western academic discourses of Islam and tend to employ not “autochthonous” national forms (since they try to isolate themselves from the historical Muslim communities of Russia) but derive their vocabulary from English or French text corpora, especially from social studies. The multiple transmittance paths and borrower languages make “Islamic-Russian” very different from the case of the Russian Orthodox sociolect, where only Church Slavonic is identified as the provider language.

With these limitations in mind, let us now briefly discuss our preliminary results.

Our major suggestion is that also “Islamic Russian” has several “variants”. Here we mean not functional styles (literary, official, scientific etc.), as Bugaeva does with regard to the Orthodox sociolect, but variants that are connected to different Islamic interpretations. Accord-

ingly, these variants are characteristic for certain Islamic groups, and not freely interchangeable.

Furthermore, in our study of Islamic terminology in Russian we took the use of Arabic-origin loanwords as the major analytical category. This led us to the hypothesis that there are three variants of Islamic Russian:

The first of these three variants we called “**Arabism**”. We argue that “Arabism” is the variant of “Islam-Russian” that is characterized by the use of an almost unlimited amount of Arabic terms, often without translation into Russian. Arabic nouns can easily become loanwords by subjecting them to the Russian inclination. This massive use of Arabic loanwords (borrowed from national languages or directly from the Arabic) leads to the production of insider texts that can hardly be understood by non-Muslims, or even by “born Muslims” who are not familiar with the specific ideological and dogmatic frameworks of the respective groups that use this vocabulary. We found that this variant, “Arabism”, is most characteristic for Sufi and Salafi groups in various parts of the Russian Federation. The insider character of the style corresponds to the focus that these groups put on internal coherence, and on isolating the own group from others.

A second variant that we identified is “**Academism**”. This variant is mostly used by highly educated Muslim intellectuals, not by shaykhs and preachers. “Academism” combines a limited amount of Islamic terminology, often in academic word forms, in combination with the terminology of non-religious academic, cultural and ideological frameworks. Examples for this variant of “Academism” would be, in

Tatarstan, the language employed by Rafael' Khakim in his formulation of a liberal Tatar “Euro-Islam”, and before him by Tatar historians of the 1970s like Iakh”ia Abdullin, the well-known father of the “Tatar Marxist enlightenment” thesis (1976). Also some prominent ethnic Russian converts to Islam use “Academism” in their political Islamic writings, albeit not in Marxist or liberal forms (which they detest) but in Western academic sociological slang forms. What is characteristic for “Academism” in all of its appearances is that Islamic terminology is often “secularized”, that is, taken out of the original religious and ritualistic frameworks and thereby obtaining general humanistic connotations.

The third variant, finally, we call “**Russianism**”. Russianism is the opposite of “Arabism” because it avoids the use of Arabic loanwords and instead tries to fully translate Arabic-origin terms into Russian. This is probably the most interesting variant in so far as it skilfully adapts Russian words — of Church Slavonic origin! — to Islamic concepts. Thus *Allah* becomes *Bog*, as if the Islamic understanding of god was identical to the Orthodox one; and “piety” (Arabic, *taqwa*) is *bogoboi-aznennost'*. Similarly, the Arabic *'aqida* often becomes *dogma*, and “consensus of the scholars” (*ijma'*) is rendered as “canonical”, as if Islam had dogmas that are stipulated (canonized) by highest religious councils; and *imams* (community-appointed prayer leaders in the mosques) are rendered as “clergy”, as if Islam had such an ordained category of functionaries appointed by a higher religious authority. (The use of such “Christianizing equivalents” for Muslim concepts of course goes back to the establishment, by Catherine the Great, of state-appointed Muftiates in Imperial Russia; and Soviet and post-Soviet Muftiates by and large inherited their functions of trying to control the Muslim communities). The obvious purpose of “Russianism”, as one variant of

“Islamо-Russian”, is therefore to reach out not only to Russian-speaking Muslims of all backgrounds who lack Arabic skills, or who are as of yet unfamiliar with Islam, but also to Russian Orthodox Christians, to the non-Muslim majority population, and to the Russian authorities. We found that this variant is mostly employed by the prominent Muftis in Russia, who are constantly in an official dialogue with Russian Church leaders and with the local and central governments (from which they obtain resources and recognition); the major task of the Muftis, and thus also of “Russianism” as their idiom, is to convince non-Muslims of the peaceful character of Islam. The Muftis therefore find themselves in a triangle with the Orthodox Church and the Russian state, and some leading Muftis clearly try to follow the strategies of the Church leaders for establishing Islam firmly as a state-recognized “traditional” religion of Russia; they thus benefit from the ongoing “re-traditionalization” in Russian society at large, and from the growing political role of the Orthodox Church for fostering a patriotic identity.⁶

⁶ For the increasing role of the ROC see for instance Papkova 2011. See also Bennett 2011.

The most striking result of our experiment was that each of these three variants is employed not by one ideological faction within the Islamic spectrum but by “enemy pairs”, by opponents in the Islamic spectrum of interpretations: thus “Arabism” is used not only by Sufi brotherhood leaders but also by their enemies, the Salafis; similarly, “Academism” is used by both Marxist scholars and Western-minded secular liberals, and by ethnic Russian proponents of an Iranian political model as well as by Russian converts who represent arch-conservative Sunni trends in Russia. With other words, each of the three variants cuts across the overall Islamic discourse (and divides the Islamic Russian sociolect into interpretational segments). At the same time each variant also functions as a “bracket” that holds the whole discourse together, by

bridging ideological or dogmatic gaps between those interpretational segments. Furthermore, we found that the variants are not restricted to individual ethnic backgrounds — another factor that provides consistency to the overall discursive field of “*rossiiskii islam*”.

We should emphasize that these three variants are archetypes; individual Muslim authors develop their own “styles”, often mixing elements of all three variants, mostly depending on the occasion and the audience they wish to address. This means that there is an important element of code-switching in the Russian Islamic discourse. One master of code-switching, from “Arabism” over “Academism” to “Russianism”, was the outstanding Tatar scholar and publicist Valiulla Iakupov (b. 1963, assassinated in Kazan in 2012). Valiulla Iakupov was also a very specific case because he wrote in both Tatar and Russian; and while he always emphasized the need to maintain Tatar as Russia’s foremost Islamic language, he contributed greatly to the development of the Russian Islamic language. Finally, from Iakupov we also know that he was aware of the linguistic changes that have come into being through the agency of individual authors of various religious trends (Bustanov and Kemper 2013, 809–835). One of our project goals will be to delve deeper into the question in how far Muslim authors reflect on their contribution to the development of “Islam-Russian” as a conscious and purposeful activity.

CONCLUSIONS

Our preliminary study on Islamic Russian thus led us to a different methodology than the one employed by Bugaeva in her work on the Orthodox Russian sociolect. There are still many unresolved problems

for both religious idioms, and scholars will have to continue developing new approaches and terminologies. As to the Orthodox sociolect, the question remains whether it is at its core not just a selective “renewal” (or “de-archization”) of Church Slavonic; this problem does not occur with regard to the Russian Islamic language, for here we see no revitalization of an earlier religious language but the introduction of new and foreign elements into standard Russian (a process that of course started in the medieval period, but that has taken on new magnitudes in the last decades). With regard to the Islamic Russian language one major question is whether it can be described, like Orthodox Russian, as a full system that comprises not only the lexicon but also the levels of syntax, grammar and phonology. Much more work is necessary especially with regard to spoken language.

Comparing the different perspectives it is striking that Bugaeva describes the Orthodox language as one coherent whole, with *vertical* levels (high-neutral-lower styles), whereas we understand the Islamo-Russian language as highly fragmented *horizontally*, by the use of Arabic or Russian or academic terminology (in addition to influences from the various national languages spoken by Muslims in the Russian Federation). This of course reflects a more general difference between Orthodox Christianity and Islam in Russia, namely the highly fragmented Islamic spectrum, with many regional and local Muftiates, schools, movements, and splinter groups, and with very distinct ethnic traditions, compared to the clear hierarchy and more homogeneous structure of the Orthodox Church. The linguistic analysis of the Islamic discourse can therefore not be separated from the analysis of religious and ideological interpretations. ❧

Reference list

- ABDULLIN, IAKH“IA G., 1976: *Tatarskaia prosvetitel’skaia mysl’ (Sotsial’nai priroda i osnovnye problem)*. Kazan.
- BENNETT, BRIAN P., 2011: *Religion and Language in Post-Soviet Russia*. London.
- BUGAEVA, IRINA V., 2006a: Agiotoponomy: Chastnyi sluchai otrazheniia mental’nosti v geograficheskikh nazvaniiaxh. *Respectus Philologicus*, 10 (15).
- BUGAEVA, IRINA V., 2006b: Pravoslavnyi sotsiolekt: problemy opisaniia. *Vestnik SibGAU*, vyp. 6 (13). Krasnoarsk.
- BUGAEVA, IRINA V., 2007: Funktsional’nye i semanticheskie osobennosti obrashchenii v religioznoi sfere. *Stil* (Belgrade), No. 6.
- BUGAEVA, IRINA V., 2009: Pravoslavnyi sotsiolekt: Grammaticheskie osobennosti sovremennykh tekstov religioznoi sfery. *Izvestiia Volgogradskogo gos. ped. universiteta*, Seria filol. nauki, 2 (36).
- BUGAEVA, IRINA V., 2010: *Iazyk pravoslavnoi sfery: Sovremennoe sostoianie, tendentsii razvitiia*. Avtorreferat na soiskanie uchenoi stepeni doktora filologicheskikh nauk. Moscow.
- BUGAEVA, IRINA V., 2011: Russkaia religioznaia terminologiiia v finskom iazyke. *Vestnik NGU*, Seriiia istoriia, filologiiia, tom 10, vyp. 9.
- BUSTANOV, A.K. AND KEMPER M. (eds.), 2012: *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Amsterdam: Pegasus, Pegasus Oost-Europese Studies No. 19.

- BUSTANOV, A.K. AND KEMPER M., 2013: Valiulla Iakupov's Tatar Traditionalism. *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 3/2013.
- BUSTANOV, A.K., 2013a: *Knizhnaia kul'tura sibirskikh musul'man. Moscow.*
- BUSTANOV, A.K., 2013b: *Settling the Past: Soviet Oriental Projects in Leningrad and Alma-Ata (unpublished PhD thesis, University of Amsterdam).*
- GAINUTDIN, RAVIL', 2011: *Islam: Milost' dlia mira. Moscow.*
- KEMPER, MICHAEL, 1998: *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft. Berlin: Klaus Schwarz Verlag [2008: Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane, 1789–1889: Islamskii diskurs pod russkim gospodstvom. Transl. by Iskander Gilyazov. Kazan.].*
- KEMPER, MICHAEL, 2005: *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan. Von den Khanaten und Gemeindebünden zum ġihād-Staat. Wiesbaden.*
- KEMPER, MICHAEL, 2010: Comparative Conclusion: Islamic Russian as a New Sociolect? In: *Islamic Authority and the Russian Language. Ed. Bustanov/Kemper.*
- KHAKIM, RAFAEL', 2007: Islam v Povolzh'e. In: Khakim, Rafael': *Ternisty put' k svobode (Sochineniia. 1998–2007). Kazan.*
- KHAKIM, RAFAEL', 2010: *Dzhadidizm (reformirovannyi islam). Kazan.*
- PAPKOVA, IRINA, 2011: Russian Orthodox Concordat? Church and State under Medvedev. *Nationalities Papers*, 39:5. 667–683.
- Sheikh Said-Afandi al'-Chirkavi, 2002: *Sokrovishchina blagodatnykh znanii – Majmu'at al-fawa'id. Moscow.*

Резюме

Данная статья посвящена изучению русского религиозного социолекта, с особым вниманием к исламу. Что происходит с русским языком, когда он используется мусульманами? В экспериментальном исследовании, Бустанов и Кемпер (2012) проанализировали использование исламской терминологии в различных текстах современных исламских авторов из нескольких регионов Российской Федерации. Это привело авторов к гипотезе о возможном существовании «исламского русского» социолекта. Этот социолект включает несколько вариантов (арабизация, русификация, академизм), каждый из которых имеет свои формы использования исламской терминологии (соответственно: через прямые арабские заимствования, через хороший перевод на литературный русский язык с основой на православной христианской лексике, или же светские академические формы). Важно сказать, что частные варианты не являются специфическими для одной интерпретационной (социальной, догматической или политической) группы внутри российского исламского дискурса, а могут быть использованы разными акторами, зачастую взаимными врагами (салафиты и суфии, соперничающие муфтияты, конкурирующие светские авторы). Кроме того, отдельные авторы могут перескакивать с одного варианта на другой, иногда внутри одного текста, с тем чтобы обращаться к разной аудитории. В предлагаемой читателю статье эти находки обсуждаются в сравнении с исследованиями И.В. Бугаевой православного христианского «религиолекта» русского языка. Главным отличием концепции Бугаевой о русском православном религиолекте и работой Бустанова и Кемпера об

«исламском русском» является то, что православные «варианты» Бугаевой вертикальны (уровни статуса, от церковных церемоний до бытового разговорного языка) и имеют только один «язык-донор» (церковнославянский язык). Бустанов и Кемпер разбирают горизонтальные слои ислама в России (различные исламские организации из разных уголков РФ), и они фокусируют внимание на влияние разных языков-доноров, включая национальные языки (например татарский), а также иностранные языки (арабский) и современный церковнославянский язык. Дальнейшие исследования должны показать, может ли «исламский русский», так же как православный религиолект Бугаевой, быть описан как целостная система, или имеем ли мы дело с религиозным сленгом, характеризующимся только особой терминологией.

Alfrid K. Buṣtanov

TAIF' Professor of the History of the Islamic Peoples of Russia at European University in St Petersburg graduated from Omsk University (2009) and received his PhD from Amsterdam University (2013) with a topic on the history of Soviet Oriental Studies in Kazakhstan. He authored several works on the history of Islam in Western Siberia.

Michael Kemper

holds the chair of Eastern European Studies at the University of Amsterdam. His fields of interest are the history of Islam in Russia (esp. the Volga-Urals and the North Caucasus), and the history of Soviet Oriental Studies.

SLAVICA TER
СЛАВИКА ТЕР