

**Борис БУЛАТОВИЋ**

Научно удружење за развој српских студија, Нови Сад, Србија

**ПЕТАР II ПЕТРОВИЋ ЊЕГОШ И ИВО АНДРИЋ КАО  
ОРИЈЕНТАЛИСТИ: ИДЕОЛОШКА РЕЦЕПЦИЈА  
КЊИЖЕВНОГ ОПУСА ДВОЈИЦЕ СРПСКИХ ПИСАЦА**

Boris BULATOVIĆ (*Scholarly Society for Serbian Studies, Novi Sad, Serbia*)

**PETAR II PETROVIĆ NJEKOŠ AND IVO ANDRIĆ AS  
ORIENTALISTS: IDEOLOGICAL RECEPTION OF THE TWO  
SERBIAN WRITERS' LITERARY OPUS**

Research in this paper is focused on identifying and analyzing the ideological aspects of reception of the two recognized Serbian writers (Njegoš, the most famous Serbian poet of 19th century; and Ivo Andrić, the Nobel prize winner) in late 20th and early 21st century slavic and historical research. It is shown that a considerable number of foreign academic reviews of Serbian literature subjected it to exclusively political contextualization and interpretation, misinterpreted it as nationalistic and orientalist, and finally – in many examples the reason for including it in the sphere of academic interest was completely outside the domain of literature.

**Keywords:** Ivo Andrić, Petar II Petrović Njegoš, ideological reception, orientalism, multiculturalism

Почев од деценије којом се окончао 20. век у немалом сегменту академских критичких изучавања српске литературе у иностраним истраживањима (у оквиру друштвених и хуманистичких дисциплина) преовладава наглашени политички и идеолошки модел контекстуализације, тумачења, актуелизације и вредновања најзначајнијих дела српске књижевности. У том смислу, уметнички репрезентативна остварења (прозна, песничка, драмска) се указују не као естетски феномени, већ као узорци у којима трага за идеолошким ставовима српских писаца, при чему негативне оцене неретко произлазе не као последица присуства евентуалних политичких значења у делима српске књижевности, него је реч о критици конкретног, одређеног идеолошког или политичког става (неусаглашеног са интересима носилаца глобалне политичке моћи) препознатог код неког аутора, уз имплицитно сугерисање (понекад и експлицитно наметање) потребе за 'исправним' политичким ставом српског

писца у његовом делу. За такве ванкњижевним побудама условљене критичке приступе већ је истакнуто да они нису аутономни, те да своју функцију остварују у оквиру ширег пропагандног деловања, са циљем стигматизације представе о српској култури као ‘националистичкој’ и ‘криминогенној’ (Булатовић 2014: 200, 209–210).

На удару оваквог вида идеолошке критичке рецепције су се нашла, између осталих, и књижевна дела Петра II Петровића Његоша и Ива Андрића. Међу најпомињанијим оптужбама налази се и она посредством које се на *Горски вијенац*, као и на Андрићеве приповетке и све романе (изузев *Госпођице*) гледа као на примере ‘оријенталистичке литературе’, која се у злоћудној негативној стереотипизацији инфериорног ‘Другог’ (муслиманског) служи оријенталистичким идеолошким матрицама.

Експлицитан став да је за разумевање природе идеолошке ангажованости Андрићеве литературе потребно применити истраживачки приступ постколонијалне критике, односно критички прилаз идентичан оном који је Едвард Саид заузео<sup>1</sup> у тумачењу повезаности западне културе са обликовањем империјализма (пре свега у својим студијама *Оријентализам* и *Култура и империјализам*), демонстриран је понајпре у тумачењима бошњачких критичара Есада Дураковића и Русмира Махмутџахића. У свом критичком разумевању слике света и идејне равни у Андрићевом делу, Дураковић (2000: 192, 198, 200) крајњу ригидност и искључивост у примени изворне парадигме оријентализма Едварда Саида показује ситуирањем Андрићевог књижевног рада у оквиру традиције европоцентричне империјалне културе и књижевности, наводећи како он припада оној врсти литературе „која се средствима умјетности ангажира у моћној идеологији која се данас у свијету именује као евроцентризам, а чији су стратешки циљеви евидентни у дјелимично успјелим напорима да се Оријент и оријентална духовност, првенствено оријентално-исламска духовност у цјелини, негативизира до мјере када тај свијет и та духовност постају осмишљен и ‘оправдани’ предмет негативног третмана“. Истичући како Андрићев опус на идеолошком плану представља „литерарну отоманизацију Босне“, те да су пишчеви „евроцентристички идеолошки ставови радикализовани до рazine правога расизма“, исти критичар износи уверење по којем је Андрићу додељена Нобелова награда за књижевност управо због европоцентристичке идеолошке оријентације и „врло успјелог идеолошког ангажмана, прије него због умјетничке вриједности“ његовог дела. Под читим Дураковићевим утицајем (иако га у својој екстензивној студији *Андрићевство* уопште не спомиње<sup>2</sup>), Махмутџе-

---

<sup>1</sup> Есад Дураковић (2000: 193) започиње анализу уклопљености Андрићевог опуса у „токове идеологије евроцентризмао и оријенталистички дискурс позивањем на Саидово одређење овог дискурса као начина доминације и успостављања власти.

<sup>2</sup> Махмутџахић преузима читаве Дураковићеве (2000: 203) мисли, попут оне да ко „прихвати Андрићев свијет као аутентичан и ко се пода емотивном набоју који

хајић својим насловним неологизмом ‘андрићевство’ указује на један тип књижевно-идеолошког дискурса блиског оријенталистичком, којим се – у Андрићевом прозном књижевном опусу – босански муслимани претварају у фигуру расног, етничког и културног странца. Књижевни и идеолошки узор за негативну представу о муслиманима Андрић је, по Махмутџеџајићевом (2015: 101) уверењу, имао у Његошевом делу, те је и своје „приповиједање поставио у оквир исте нацијске телеологије чији је кључан садржај „обезљуђавање Туракао.

Критику Дураковићеве оцене да је Андрићева књижевно-идеолошка позиција лоцирана у традицији империјалног европоцентричног и оријенталистичког мишљења (и њоме суштински одређена) изнели су, са највише аргумената, Енвер Казаз и Иван Ловреновић (иако су се обојица именованих аутора Дураковићевим текстом бавили узгредно, особито Казаз), а нешто касније и Дарко Танасковић. У новинском тексту „Андрић пише из позиције рубног идентитета“ (састоји се од свега неколико пасуса) Казаз (2001) је указао на једностраност Дураковићеве интерпретације и сбомог приступа с обзиром на то да је критичар Андрића превидео сазнање о томе да се његова „литература утемељује на тзв. рубном идентитету, рубном и у односу на Оријент и у односу на Окцидент“. Како наглашава Казаз, Дураковић не узима у разматрање ни податак да и свм Саид говори о „империјалности турске културе у односу на арапске, а сљедствено томе и све културе које су биле поробљене или су се развијале у оквирима Отоманског царства, што значи да је отоманска култура била империјална у односу на бошњачку и босанску у цјелини“. Овакво Дураковићево занемаривање специфичне историјске улоге Оријента – који је у својству окупатора на балканском простору представљала Турска – укључује и неспремност овог критичара да увиди како би прихватање само једног стајалишта, оног о „Андрићевој европоцентричној идеологији, нужно водило ка европеизирању Европе од стране Оријента, истим или сличним поступцима којима Европа оријентализира Оријент“. Резимирајући своје опсервације, Казаз записује како се неувиђањем рубности идентитета у Андрићевој прози „отвара простор туркофилској идентификацији у интерпретацији бошњачког националног и културног идентитета, који се потом без остатка интегрира у хомогено схваћен, па чак панисламски читан, идентитет исламске(их) културе(а)“.

Зоран Милутиновић са Лондонског универзитетског колеџа – чији ставови су сродни Казазовим схватањима првенствено по томе што се појавни облици дискурса моћи и идеолошких стереотипизација у *Травничкој хроници* сагледавају у оквиру деловања ликова (дипломатских представника страних империја

---

производи његово дјело, по природи ствари сматрат ће корисним истребљивање Бошњакао. Махмутџеџајић (2015: 83) наводи да Андрићева „причања нису о некој збиљној Босни нити о њеним људима. Ко год усвоји да јесу, хтио или не пристаје уз њихово коришћење за злочиначке потхватео.

у Босни), а ниуколико као демонстрација властитих уверења аутора романа – говорећи о одсуству централне наративне свести у насловљеном роману тврди да „само површне интерпретације *Травничке хронике* могу Андрића оптужити за оријентализам“. Оријенталистички судови, како тврди Милутиновић (2009: 144–145), у роману се појављују „пре свега у Давиловим исказима, или у његовим зонама, али су до те мере подривени или релативизовани његовим понашањем, његовим осталим исказима, да се може оправдано тврдити како је оријентализам у *Травничкој хроници* једна од тема, а не свесни или несвесни став аутора“. У контексту тумачења Казазових виђења, осим Милутиновићевог, ваљало би указати на још нека мишљења о односу Андрића и оријентализма. Томислав Лонгиновић и Давор Бегановић, на пример, са разлогом доводе у питање оправданост примене Саидовог концепта оријентализма у критичком разумевању слике света и идејног хоризонта у Андрићевом литерарном опусу. Тако, Лонгиновић (1995: 124) примећује да се „оријенталистичка димензија у Андрићевом књижевном делу умногоме разликује од дефиниције [овог термина] будући да је основна историјска и политичка претпоставка Саидовог ‘оријентализма’ европска колонијална доминација Истоком“, док је на примеру Босне реч о „турској колонијалној доминацији словенским становништвом [која је] произвела заиста ‘нешто сасвим необично’, хибридно културу у којој су јасне разлике између источних и западних елемената постепено постале неприметне“. Бегановић је у свом тексту, устврдио да једнозначна примена постколонијалне теоријске парадигме није остварива због „изнимно специфичног процеса колонизирања Босне и Херцеговине који је протјечао у дугоме периоду и био спровођен с најмање двије, ако не и три, стране – од Отоманске империје и Аустро-Угарске монархије засигурно“. Слика која се у Андрићевом делу може пронаћи о таквој Босни „јесте слика изнутра те јој недостаје она битна компонента која одликује Саидове оријенталисте, наиме фукоовска паноптичка перспектива“, те Андрић по Бегановићевој (2009: 11) оцени „не може бити оријенталиста, он евентуално може прихватити становите постулате оријенталистичкога дискурза, али му остаје, у бити, далек и туђ“. Дарко Танасковић, који је са Есадом Дураковићем водио полемике о оријенталистичким темама још средином 1980-их година (на страницама сарајевских часописа *Одјек* и *Свеске*), упозорава да је „неопходно аргументовано осујетити пројекат да се примењивањем тобоже теоријског модела ‘оријентализма’ и постколонијалне науке [...] оспоравање нашег нобеловца с локалног нивоа подигне на глобални, а његово дело стане наводити као парадигматично за идеолошки став ‘оријентализма’“. Он казује да је употреба критичке антиоријенталистичке матрице у тумачењу Андрићевог књижевног дела „битно идеолошки, а самим тим и псеудотеоријски изум“, док на примеру текста главног посредника овакве слике о Андрићу (Дураковића, којег назива „самозваним Саидовим след-

беником“) указује на одсуство било какве иманентне текстуалне анализе. Говорећи, пак, о Дураковићевом предлагању увођења термина ‘оријентологија’ уместо ‘оријентализам’ (руковођеном жељом бошњачког арабисте за дистанцирањем од појма којем се, након појаве Саидове књиге, често придаје негативна значењска вредност), Танасковић (2012: 363, 364, 374) закључује да је Дураковићева борба против уплива идеологије у домен културе и књижевности привидна, недоследна и једносмерна, показујући да уколико оријенталистика заиста почива на саидовски схваћеном оријентализму, онда је и антиоријенталистичка ‘оријентологија’ – у Дураковићевој пракси – „на истоветан начин оптерећена идеолошким окцидентализмом, односно негативним односом према Окциденту/ Западу и свему што то одређује у цивилизацијском смислу подразумева“.

Оно што је карактеристично као контекст и позадински амбијент тематике највише оспораваних Андрићевих проповедака и романа јесу место и време збивања – Босна под турском влашћу. На тај начин, и уколико би се прихватиле оптужбе о Андрићевој негативној књижевној репрезентацији исламског света (којим би били обухваћени ликови Турака у својству представника власти, као и ликови босанских муслимана), овакав пишчев дискурс би се битно разликовао од оријенталистичког у пуном смислу: једна од кључних одлика оријентализма, било да о њему Саид говори као о интересном односу западне науке према Оријенту, као о начину на који се академска тумачења и знања о Оријенту користе у сврху стицања моћи или као о стварању епистемолошких и онтолошких дистинкција између Истока и Запада, јесте империјална намера. Из тог разлога се не би могло свако сагледавање исламског ‘Другог’ обележено негативним предрасудама сматрати оријенталистичким, будући да као неизостављив чинилац саидовски схваћеног оријенталистичког дискурса фигурира креирање стереотипа и негативних представа о ‘Другом’ пре свега у циљу стицања неке врсте моралног покрића за његовим политичким, културним и економским овладавањем и потчињавањем. Овај дискурс, у сваком случају, није ограничен на колонијални период светске историје (нити би морао да буде везан за директно територијално запоседање) и постколонијални статус некадашњих колонија,<sup>3</sup> али се основна мотивација препознаје у тежњи за наметањем политичке моћи империјалног субјекта оном објекту који се указује као предмет стереотипизације, уз истовремено наметање Оријенту или било којем ‘Другом’ „свијести о себи као о мање вриједном, опасно декадентном и безнадежно инфериорном“<sup>4</sup> (Дураковић овај феномен назива ‘оријентализацијом Оријента’). У том смислу, имајући на уму да Андрићева

---

<sup>3</sup> Милица Бакић-Хејден и Роберт Хејден (1992: 2) истичу да „чак и у постколонијалном свету, језик оријентализма и даље задржава своју реторичку снагу користећи се моћним категоријама којима стигматизује друштва која се не уклапају у ‘западни тип демократије’“.

књижевност не поседује ову компоненту, није ни прихватљиво ни оправдано говорити о њој као оријенталистичкој у изворном смислу (како то чини Есад Дураковић). Однос аутора према ликовима турског порекла и негативна перцепција турске власти су пре свега условљени улогом освајача и вишевековног владара коју је османска империја имала у Босни и на Балкану. С друге стране, када је реч о Андрићевом односу према ликовима босанских муслимана (који у његовом књижевном делу уопште немају својство окупатора, иако као истоверници Турака у времену османске власти јесу повлашћени ‘елемент’ насупрот обесправљеном статусу немуслиманског становништва), чак и када би се уважиле све критике које Андрићу импутирају мржњу према Бошњацима и исламу, теза о пишевом оријенталистичком третирању и текстуалном колонизовању света словенских босанских муслимана би била можда једино основана уз претпоставку да је Краљевина Југославија представљала колонијалистичку творевину у којој су Срби колонизовали и експлоатисали остале народе – укључујући босанске муслимане – у оквиру своје југословенске империје (што као идеја заиста и провејава на крајњим пропагандистичким маргинама историјске науке, док се у различитим манифестним облицима – у зависности од тренутних политичких интереса носилаца политичке моћи на Западу – испољава и у једном значајном делу медијског и политичког јавног мњења; ваља притом напоменути да је ова оптужба потекла у идеолошкој реторици Комунистичке интернационале, одакле је прешла у идеологију Комунистичке партије Југославије,<sup>5</sup> а рецимо у делу хрватског политичког и академског дискурса је активна до данас), те да се таква српска проколонијална политика према муслиманима наставила и у време Другог светског рата (када је Андрић писао или довршавао писање већине својих романа). Уместо о оријентализму као систему доминације, о коме поводом Андрићевог књижевног дела не може бити речи у значењу које овом термину придаје Саид, било би смисленије размишљати о евентуалном постојању назнака пишевих европоцентричних представа које би упућивале на његово уверење о цивилизацијској надмоћности хришћанске Европе (притом, како смо напоменули, оно што се у његовом односу према исламском Истоку очитује као неблагонаклоно ус-

---

<sup>4</sup> Esad Duraković, *nav. delo*, 194.

<sup>5</sup> Димитрије Богдановић (2006: 330-331), анализирајући политику Комунистичке партије Југославије према националном питању (и неједнак третман различитих нација, без обзира на њихов допринос ослободилачкој борби у Другом светском рату), наводи да је њену константну претпоставку чинио „став о ‘великосрпском хегемонизму’ односно ‘хегемонизму великосрпске буржоазије’ као главној хипотези старе Југославијео. Из такве претпоставке су, како истиче Богдановић, проистекле и бројне друге политичке одреднице „које су имале да у било којој варијанти решења југословенског питања скрше великосрпски национализам, односно власт српске краљевске породице виђене као идеолошког противника и „кључног антикомунистичког чиниоца у југоисточној Европио.

ловљено је освајачким карактером османског присуства у Босни). У вези са Андрићевим литерарним опусом би се на тај начин могло условно говорити о његовој уклопљености у европоцентрични културно-идеолошки модел односа према оријенталном свету као инфериорнијем, и то у смислу пишчевог дељења истоветних предрасуда према Оријенту (као страном и ‘Другом’) какве су испољаване у делима западноевропских аутора. Трагови оријенталистичког и европоцентричног дискурса у Андрићевим делима (као и у романтичарским спевовима *Горски вијенац* Петра II Петровића Његоша и *Смрт Смаил-аге Ченгића* хрватског песника Ивана Мажуранића) присутни су и у начину карактеризације и физичког описа ликова представника ‘оријенталне’ власти, уз напомену да је овде заправо реч само о преузимању појединих типичних слика о Оријенту из европске оријенталистичке литературе (што би могло да чини тему засебног научног испитивања).

Уколико је негативна критичка рецепција Андрићевог дела као непријатељског и агресивно усмереног против босанских муслимана претежно ограничена на део бошњачке академске заједнице (иако сродни драстични примери кривотворачке интерпретације постоје и у америчкој и британској критици, на пример у писању Мајкла Селса, Муџиба Кана или Јахје Бирта), утолико су заговорници виђења ‘геноцидног’ антимуслиманског карактера Његошевог *Горског вијенца* литературе историчари, социолози, политиколози, истраживачи религије са бројних светских универзитета (Сабрина Рамет, Бранимир Анзуловић, Селс, Александер Гринавалт, Кати Кармајкл, Кристофер Катервуд, Кристофер Кларк, Холм Зундхаусен, Диармид Мекалок, итд.). Уз идеолошки импрегниране оцене по којима *Горски вијенац* представља „позив на геноцид“ (Anzulović 1999: 67), „трајну схему подршке логици етничке искључивости и прогона“ (Greenawalt 2001: 61) или дело које „одаје културу приличне крвожедности“ (Catherwood 2002: 56), једна од увреженијих притужби се садржана је у свођењу антиисламске компоненте *Горског вијенца* на Његошево анахроно одбацивање верске плуралности, како то сасвим експлицитно чине рецимо Русмир Махмутџехајић, Мајкл Селс или Сабрина Рамет. Тврдњом да је у *Горском вијенцу* „промицана немогућност двају вјерских припадања у једноме народу, односно да су у овом драмском спеву искључене „различите могућности односа с Богомо, Махмутџехајић (2015: 166, 170) у потпуности занемарује основну идеју *Горског вијенца* о борби за ослобођење Црне Горе од туђинске власти и претећем унутрашњем раздору који борбу умногоме онемогућава, па тако негативан однос према исламу – који у делу функционише метонимијски, искључиво као вид одбојности према окупатору (чије је једно од основних обележја исламска вера), а не као било каква теолошка или оријенталистички позиционирана шовинистичка критика – симплификује преводећи их у тезу о песниковој нетолеранцији и неприхватању „религијске плуралностио. Слично

њему, и Сабрина Рамет (2010: 270–271), без подробнијег увида у Његошево књижевно дело, изриче произвољни суд о томе да су они који убијају муслимане, бар према Његошу, виђени као ‘хероји’ док верско и национално јединство (хомогеност) постају највеће Добро“.<sup>6</sup>

Коришћење оријенталистичке парадигме у критичким оживљавањима *Горског вијенца* (у поменутих тумачењима, али суштински и свих оних аутора који полазиште за своје анализе налазе у ставу о Његошевом национализму и исламофобији) претворило се у актуелну, све заступљенију неадекватну и инструментализовану примену идеологије мултикултурализма као методолошког оквира за процењивање ваљаности и подобности једне романтичарске књижевне творевине из прве половине 19. века. Да је оваква истраживачка парадигма – чак и уколико оставимо по страни наглашену пристрасност у њеном употребљавању приликом тумачења конвертитског проблема у *Горском вијенцу* – у основи погрешна сведоче и увиди бројних Његошевих изучавалаца. Алојз Шмаус, један од најзначајнијих германослависта који су се у 20. веку бавили проучавањем српске литературе, у раду „Проблем ренегата у *Горском вијенцу*“ уочава да Његошево „начело народности“, које се код њега увек „налазило изнад супротности религија и вероисповести“, у *Горском вијенцу* – у сукобу православног хришћанства и ислама – не добија целовиту потврду, „али ни овде не из догматских разлога – у том погледу је православни владика Његош управо због своје дубоко доживљене религиозности потпуно толерантан – него зато што ислам као османлијска државна религија кида народносне везе. [...] Он као песник одаје признање силама ислама које обликују човека и друштво. Он трагично осећа крваву борбу религија као жалосну судбину човечанства“ (Шмаус 2000: 143). У суштинском разгласју са начином на који Мајкл Селс, Раметова или МахмутѠеѠајић окривљују *Горски вијенац* (за наводно промовисање некаквог антиисламског хегемонизма ортодоксног српства), налази се и оцена Милана Радуловића (2015: 197) да се „у *Горском вијенцу* не слави борба православља против изворног ислама него против исламског прозелитизма који угрожава верску слободу и државну самосталност православног народа“. Полазећи у анализи Његошеве слике ислама од методолошког оквира који нуди политикологија религије, Мирољуб Јевтић (2015: 105) на прецизан и утемељен начин објашњава да основни проблем у негативном критичарском разумевању ‘верског проблема’ у *Горском вијенцу* произлази из употребе „садашње логике која вере третира логиком секуларног друштва“. Као имплицитна реплика злонамерним перцепцијама *Горског вијенца* као књижевног дела прегнантног оријенталистичким порукама могли би да послуже увиди

---

<sup>6</sup> И целокупна Селсова (1996) концепција ‘христославизма’ се заснива на оптужби о антиплуралистичком екскомуницирању муслимана из ‘народне’ заједнице, с том разликом што се у његовој интерпретацији говори о ‘словенској’ заједници.



поменутог политиколога о пракси недопустивог занемаривања политике димензија ислама на балканском простору (у времену описаном у овом драмском спеву, као и у раздобљу у којем је живео његов аутор). Сходно Јевтићевом (2015: 64, 82, 105, 130) сазнању, ислам се није испољавао само нити најпре као религија (а исламизација као „проста промена вере“), већ као власт (кроз исламско право које је „законски утемељило правну неједнакост немуслимана са муслиманима“) и искључива идеологија државе-освајача, то јест као „политичка пракса која у име религије жели да их понизи и уништи“. Најзад, Стивен Мок (2012: 223), истраживач тема везаних за национализам и конструкције политичких и културних идентитета са канадске Балсиле школе за међународне односе у Ватерлоу у својој студиозној и неострашћеној анализи *Горског вијенца* (у једном поглављу књиге *Симболи пораза у конструкцији националног идентитета*) диференцира могућа читања Његошевог дела: за упућене читаоце реч је о „причи о борби добра против зла, [...], против тираније и угњетавања; док је неупућенима [аутсајдерима] тешко да је прочитају икако другачије осим као елегантно глорификовање геноцида“. При томе, Мок (2012: 228) сматра да би га требало посматрати у контексту „таквих текстова као што су старозаветна ‘Књига Исуса Навина’ у јудео-хришћанској митологији или *Бхагавад Гита* у хиндуистичком национализму. Сви ови текстови, на површини, узвеличавају моменат освајања, рата, или геноцида“. Универзалније поруке се из ових књижевних творевина распознају упознавањем са „дубљим значењима различитих симбола употребљених одређеном мито-симболском систему“. Конверзија у ислам, на тај начин, није у књижевном свету *Горског вијенца* виђена „као проста издаја верских принципа значајних за једну културу“; другим речима, нису по Моковом (2012: 229) схватању презрени муслимани као такви, већ оно што они у Његошевом делу представљају као „апстрактни принцип: одрицање од националне солидарности и последичне једнакости у групи у име успостављања хијерархијске доминације. У културном систему у којем се имплицитно разумеју оваква значења, деконструисање таквих елемената нуди једну суштински демократску поруку, која симболизује победу правде и социјалне једнакости над симболима тираније против којих се мора борити за стицање културне независности“.

Као што је Андрићев опус (који би се, на сасвим периферан начин, могао сагледавати и у контексту европоцентричне културне идеологије, свакако не уз идеолошко подразумевање којим се у својој анализи руководи Есад Дураковић) суштински неподложен идеолошким мистификацијама које дело овог писца са репутацијом истински мултикултурног – у условима измењеног политичког контекста – превреднују у наводну „књижевну подршку великосрпској идеологији” (Muminović 2000: 117), тако је у тумачењу Његошевог песничког дела једнодимензионални приступ са аспекта изворне оријенталистичке и европо-

центричне парадигме у основи непродуктиван, јер је *Горски вијенац* по својој природи уклопив у антиимперијални дискурс (односно у „дискурс борбе против освајања, како га именује Душан Иванић [2011: 39]), те би свака имаголошка анализа наглашене негативне стереотипизације и демонизације исламизованих Црногораца и Турака у *Горском вијенцу* требало да задржи у виду и историјске околности националне неслободе описане у овом делу, као и непромењени историјски контекст (ослободилачке борбе против османске власти) у којима је оно настало.

И на крају, рецимо и то да овакав приступ неким од најзначајнијих дела српске литературе није аутономан нити има изворно књижевне побуде, те да своју функцију остварује у оквиру ширег пропагандног деловања, са циљем импутирања политичке кривике српском магистралном књижевном току и његовог довођења у непосредну узрочно-последичну везу са ратним збивањима из последње деценије 20. века.

## ЛИТЕРАТУРА

**Anzulović 2011:** *Mit o Nebeskoj Srbiji: polazište osvajačkih ratova i zločina u 20. Stoljeću*. Zagreb: Večernji posebni proizvodi.

**Bakić-Hayden and Hayden 1992:** Bakić-Hayden, M. and Hayden, R. Orientalist Variations on the Theme ‘Balkans’: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics. // *Slavic Review*, vol. 51, no. 1, 1–15.

**Beganović 2009:** Beganović, D. Oriјentalizam i nacionalna ideologija. // *Oslobopenje* (Sarajevo), 11.

**Богдановић 2006:** Богдановић, Д. *Књига о Косову*. Београд, СКЗ.

**Булатовић 2014:** Булатовић, Б. Идеолошки аспекти у критичком вредновању српске књижевности крајем 20. и почетком 21. Века. // *Serbian Studies Research*, год. 5, бр. 1, 199–224.

**Duraković 2000:** Duraković E. Andrićevo djelo u tokovima ideologije evrocentrizma. // *Andrić i Bošnjaci*. Ur. Munib Maglajlić. Tuzla: Bošnjačka zajednica kulture „Preporod“ – Općinsko društvo, 192–206.

**Greenawalt 2001:** Greenawalt, A. Kosovo Myths: Karadžić, Njegoš, and the Transformation of Serb Memory. // *Spaces of Identity*, vol. 1, no. 3, 49–65.

**Иванић 2011:** Иванић, Д. Антиимперијални дискурс или Дискурс слободе у српској књижевности (Назнака и фрагменти). *Друштвене кризе и (српска) књижевност и култура*. Ур. Драган Бошковић и Маја Анђелковић. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет.

**Јевтић 2015:** Јевтић, М. *Његош и ислам*. Београд: Центар за проучавање религије и верску толеранцију.

**Kazaz 2001:** Kazaz, E. Andrić piše iz pozicije rubnoga identiteta. // *Dani*, br. 226.

**Catherwood 2002:** Catherwood, C. The Field of Blackbirds: The Kosovo Myth and The Mountain Wreath. // *Why the Nations Rage: Killing in the Name of God*. Lanham: Rowman and Littlefield, 53–59.

**Longinović 1995:** Longinović, T. East Within the West: Bosnian Cultural Identity in the Works of Ivo Andrić. // *Ivo Andrić Revisited: The Bridge Still Stands*. Ed. by Wayne S. Vucinich. Berkley: University of California, 123–138.

**Милутиновић 2009:** Милутиновић, З. Неспоразум је правило, разумевање је чудо: *Травничка хроника* Иве Андрића. // *Свеске Задужбине Иве Андрића*, год. 28, св. 26, 119-159.

**Mock 2012:** Mock, S. 'Without death there is no resurrection'. // *Symbols of Defeat in the Construction of National Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Mahmutćehajić 2015:** Mahmutćehajić, R. *Andrićevstvo*. Beograd: Clio.

**Muminović 2000:** Muminović, R. Nacionalizam kao negacija Andrićeve umjetnosti. // *Andrić i Bošnjaci*, 115–129.

**Радуловић 2015:** Радуловић, М. *Српски културни образац и српска књижевност*. Београд: Институт за књижевност и уметност.

**Ramet 2010:** Ramet, S. Upokojeni kraljevi i nacionalni mitovi: značaj mitova o začetnicima i mučenicima. // *Građanske i negrađanske vrednosti u Srbiji: vreme posle Miloševića*. Ur. Ola Lifthaug, Sabrina P. Ramet i Dragana Dulić. Prevela Stanislava Lazarević. Beograd: Žene u crnom, 243–271.

**Sells 1996:** Sells, M. *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkley: University of California Press.

**Танасковић 2012:** Танасковић, Д. Окциденталистички редуccionизам пред уметношћу Иве Андрића. // *Андрић између Истока и Запада: зборник радова*. Ур. Рајко Кузмановић, Драгољуб Мирјанић и др. Бања Лука: Академија наука и уметности Републике Српске, 363–378.

**Шмаус 2000:** Шмаус, А. Проблем ренегата у *Горском вијенцу*. // *Студије о Његову*. Подгорица: Цид.