

# chs



ISSN 2490-3604(print)  
ISSN 2490-3647(online)

Godina VII • Broj 4 (21) • Decembar 2022. god.  
društvene i humanističke studije

## ČASOPIS FILOZOFSKOG FAKULTETA U TUZLI

Tema broja:

Prilozi književnoj i  
kulturnoj povijesti  
bosanskohercegovačkih  
Jevreja

# Vol 7, No 4(21) (2022)

## Društvene i humanističke studije DHS

DOI: <https://doi.org/10.51558/2490-3647.2022.7.4>

### Table of Contents

#### Articles

- Political in Minor Literature: The Field of Jewish Literature in Bosnia and Herzegovina Between the Two World Wars 13-26  
Damir Šabotić
- Three Literature Pictures of Jews and Muslims Co-existence in Ottoman Bosnia 27-50  
Nehrudin Rebihić
- Narrative Re/Definition of Jewish-Bosnian Intracultural Identity 51-68  
Šeherzada Džafić
- Perceptions of Jews in the Bosnian Franciscan Literary Tradition: From Anti-Judaism To Anti-Semitism? 69-88  
Ena Begović-Sokolija
- Approach to Laura Papo's Dramatic Work: The Text and Its Meanings 89-102  
Ana Cecilia Prenz Kopušar
- Bosnian Sephards in the Works of Laura Papo Bohoreta 103-116  
Ana Cecilia Prenz Kopušar, Edina Spahić
- The Life Path of Javer Effendi Baruch During the Austro-Hungarian Administration 117-132  
Stojanka Lužija
- The Articles about Jews from Bosnia and Herzegovina in the Zagreb Zionist Magazine Židov from 1917 to 1941 133-160  
Ljiljana Dobrovšak
- Media Representation of the Jewish Community of Bosnia and Herzegovina: Content Analysis of Bosnian Daily Newspapers (2005-2021) 161-186  
Mirza Mahmutović
- Jewish Religious Schools in Sarajevo until 1941: The Sephardic Yeshiva of Sarajevo (La Yeshiva De Saray) and the Jewish Secondary Theological Seminary in Sarajevo (El Seminario Rabbíniko Saraylisko) 187-196  
Stevan Milovanović

DOI 10.51558/2490-3647.2022.7.4.27

UDK 94:26/28(497.6=411.16)

Primljeno: 04. 09. 2022.

Izvorni naučni rad  
Original scientific paper

**Nehrudin Rebihić**

## **TRI LITERARIZIRANE SLIKE SUŽIVOTA JEVREJA I MUSLIMANA U OSMANSKOJ BOSNI**

Rad donosi tri književne slike suživota Jevreja i muslimana u osmanskoj Bosni. Slike hronološki predstavljaju hodogram suživota od 16. do početka 20. stoljeća. Prva slika je Sušičeva pripovijetka *Šta učini don Daniel Rodriga* u kojoj autor najprije pokazuje rani odnos bosanskih muslimana i Jevreja u trgovinskoj razmjeni između Osmanskog Carstva i Mletačke Republike, a potom i društvene peripetije koje su pratile taj proces. Druga je zasnovana na Bašeskijinom *Ljetopisu* i donosi sliku suživota u svakodnevnicu Sarajeva 18. stoljeća, pri čemu ona ne podrazumijeva samo one lijepe i pozitivne, nego i negativne reprezentacije. Međutim, ova slika pokazuje dinamične veze muslimana i Jevreja na pučkoj razini, ali i razlike odnosno tenzije uvjetovane društvenim, vjerskim i političkim kontekstom. Treća slika reprezentira pozitivan odnos muslimana i Jevreja na primjeru literarnih reprezentacija Sarajevskog purima. Ovdje analiziramo različite interpretacije ovog događaja, kao i to koliko su one, bez obzira na evidentne proturječnosti, zajedno utjecale na oblikovanje diskursa o ovom prazniku sarajevskih Jevreja.

**Ključne riječi:** Jevreji; Sarajevo; muslimani; osmanski period; suživot; književnost

### **1. OPĆE NAPOMENE**

Kao i sve manjinske zajednice i kulture, bosanskohercegovačka jevrejska zajednica svoj kulturni identitet nastojala je sačuvati povlačnjem u intraetničku, porodičnu i religijsku intimu i tako čuvati svoje kulturne vrijednosti (jezik, običaje, obrede, pjesme itd.), ali, kao i kod svih manjinskih kultura, i ovdje je na početku proces



očuvanja bio grčevit, da bi kasnije, negdje sredinom 19. stoljeća, proces akulturacije postao intenzivniji.<sup>1</sup> Poput svih drugih kulturnih tradicija na prostoru Bosne, ni jevrejska kultura nije mogla sačuvati svoju "izvornu" autentičnost budući da je svakodnevni život na pučkoj razini podrazumijevao brojna prožimanja i sinkretičke preobražaje s drugim kulturama. Procesi akulturacije bosanskohercegovačkih Jevreja prije 19. stoljeća odvijali su se stihijski i neprimjetno, za razliku od 20. stoljeća, kada su ti procesi bili agresivniji pod utjecajem modernih političkih i nacionalnih ideologija.<sup>2</sup> Iako je u dosadašnjim narativima uvriježeno mišljenje da su najviše traga na kulturu bosanskohercegovačkih Jevreja ostavili doseljenici iz Španije, ono ne

<sup>1.</sup> O bosanskohercegovačkim Jevrejima napisane su brojne monografije, studije i članci koji na različite načine i iz različitih perspektiva sistematiziraju i valoriziraju specifičnosti i preobražaje njihova identiteta (kultura, religija, jezik, književnost) kroz povijest. Dosadašnja istraživanja pokazuju da su prve jevrejske porodice na prostoru Bosne zabilježene u sidžilima sarajevskog kadije iz 1556. godine, u kojima se navodi da su prve jevrejske nastambe bile u muslimanskim mahalama (mahala Sagračkija Mahmut), da bi, tridesetak godina kasnije (1581) na molbu sarajevskih muslimana sagrađena Sijavuš-pašina daira (Velika avlija, Kortidž, Ćifut-hana) uz Gazi Husrev-begov vakuf. (Usp. Bejtić 1966; Husić 2021). Iako je podatak o gradnji Sijavuš-pašine daire, na koji se poziva Bejtić, u sidžil dopisan početkom 20. stoljeća, ne može se sa sigurnošću tvrditi da je u ovoj nastambi bio nastanjen veliki broj jevrejskih porodica budući da je intenzivno naseljavanje Jevreja u Sarajevu počelo tek sredinom 17. stoljeća, i to porodicama koje su izbjegle iz Ugarske i Istočne Evrope. O ekonomskom statusu jevrejskih porodica nastanjenih u dairama u dosadašnjim istraživanjima navode se dvije proturječne teze: prva ukazuje na to da su ovaj stambeni prostor isključivo naseljavale siromašne porodice, dok druga tvrdi da je jevrejska zajednica u 16. stoljeću ipak bila ekonomski relativno stabilna jer su se njeni pripadnici pretežno bavili trgovinom. Druga teza, naravno, ne može biti održiva jer u 16. stoljeću ne možemo govoriti o stabilnoj ekonomskoj zajednici budući da u Sarajevu s početka 17. stoljeća egzistiraju samo tri ili četiri jevrejske porodice. Ove porodice nalazile su se u centru tadašnjeg Sarajeva, a pripadnici ove zajednice bili uključeni u društvene, ekonomske i kulturne procese u gradu, dakle - nisu bile izolovani u geto (Usp. Hadžiosmanović 1984). Tako Alija Bejtić (1966) navodi da je ovakva inkluzivnost jevrejske zajednice umnogome omogućila da imućne porodice već polovinom 17. stoljeća sagrađe prve pojedinačne nastambe i formiraju "prve jevrejske mahale" (današnja Pahlivanuša, Dženetića čikma, Logavina, Ćemaluša itd.), da bi se od 17. do 19. stoljeća taj proces znatno intenzivirao (Usp. Husić 2021). Na drugoj strani, jevreji su, kao i drugi nemuslimani, u Osmanskom Carstvu imali određene restrikcije, ograničenja, ali i obaveze – namete – prema carskoj upravi. Restrikcije su se najčešće odnosile na odjeću, jahanje konja kroz čaršiju, nošenje oružja, kod svjedočenja nisu pred kadijom imali isti status kao muslimani, ali su im, na drugoj strani, garantirana pravna i imovinska sigurnost, kao i autonomija u rješavanju bračnih i porodičnih odnosa u skladu s nalogima njihove vjere, tradicije i kulture (Usp. Sućeska 1966; Levi 1969). Jevreji su posebno veliki utjecaji imali na ekonomske i privredne tokove kako u Bosni, tako i diljem Carstva, budući da su se najčešće bavili trgovinom, ali i zanatskim poslovima. Trgovinom nisu samo utjecali na ekonomske prilike, nego su ovaj prostor posredno obogaćivali novim kulturnim vrijednostima. Neko vrijeme Bosna je bila jedan od tranzitnih trgovačkih puteva između Osmanskog Carstva i Mletačke Republike. Kasnije je njena pozicija postala još povoljnija, kada se trgovačka ruta izmjestila u Split, odnosno kada su Mletačka Republika i Osmansko Carstvo uvidjeli da Dubrovnik ima neprihvatljivo veliku korist kao posrednik (Usp. Kamhi 1966). Značajnu ulogu za ovaj poduhvat imao je jevrejski trgovac Don Danijel Rodriges kojeg će, kako ćemo to kasnije vidjeti, literarno nam približiti u svojoj priči književnik Derviš Sušić.

<sup>2.</sup> U nastavku rada pokazat ćemo da se kod nekoliko jevrejskih pisaca mogu se prepoznati odlike manjinskih književnosti. Prema Guattariju i Deleuzeu (2021), manjinsku književnost karakteriziraju najmanje tri odlike: (1) deteriorijalizacija jezika, (2) priključivanje individualnog na ono što je neposredno političko, (3) kolektivni sklop izražaja, ali ovdje ih u radu nećemo detaljno eksplicirati, premda su one jasno prepoznatljive.

može biti potpuno prihvatljivo jer u Bosni, koja je bila u sastavu Osmanskog Carstva, najintenzivniji kulturni utjecaj, naročito na polju pismenosti, imale su emigrantske jevrejske porodice iz Soluna. Prvi preobražaji naročito su vidljivi u jeziku budući da je u jevrejsko-španskom primjetan unos leksike bosanskog, turskog, perzijskog i arapskog jezika koja potiskuje određeni leksički fond maternjeg (Baruh 1952), dok su na razini pisma vidljive primjese latinice, hebrejskog pisma i djelimično bosančice (Albahari 1984). Upliv leksike arapskog, turskog i perzijskog jezika odvijao se najviše preko osmanskog turskog, a ovom utjecaju doprinijeli su oni Jevreji koji su se obrazovali u Solunu, Istanbulu i Izmiru. Promjene u jeziku uvijek su inicirale i druge promjene u kulturi, pa je tako vidljiv utjecaj kulturnih i religijskih elemenata bosanskohercegovačkih muslimana na sefardsku muziku i obredne napjeve. Tako naprimjer, Petrović (1984: 113) navodi da su pojedini oblici „molitava mogli u muzičkom pogledu biti izvođeni na više načina, ali su pojedini bili tretirani kao bosanski obrasci, mekami“. Kulturni sinkretizmi vidljivi su i na nadgrobnim spomenicima, arhitekturi i književnosti: na stilsko oblikovanje sefardskih nadgrobnih spomenika utjecala su stilska obilježja bosanskoga stećka (Usp. Bešlagić 1983; Taubman 1966; Mutapčić 1984), a klesari su najčešće bili muslimani ili kršćani; u sakralnoj arhitekturi je nerijetko prisutan pseudomaurski stil, dok su kuće i dućani najčešće bili similarni sa pravoslavnim, muslimanskim i kršćanskim kućama: graditelji su bili najčešće oni pojedinci – muslimani, kršćani, pravoslavci, jevreji – koji su baštinili tradiciju gradnje nastambi određene sredine, a Jevreji finansijeri (Čelić 1984). Književnost na jevrejsko-španskom jeziku, pak, uvijek je krila „bosansku dušu“ (Nezirović 1992).

Polovinom 19. stoljeća, pred kraj osmanske uprave, Jevreji se više otvaraju kulturnim procesima pa je tako njihovo učešće vidljivo pri pokretanju prvih časopisa na osmanskome i bosanskom jeziku. Javljaju se kao slovoslagari za bosanski jezik (Avram-efendi), kao prevodioci za turski jezik (Jozef Alkalaj), urednici časopisa (Javer Baruh, urednik novina *Bosna* nakon smrti Mehmed Šakira Kurtćehajića), direktori štamparije (Haim Davičo) (Usp. Memija 1991; Kruševac 1978). Druga polovina 19. stoljeća period je konstruiranja nacija na kulturnim, napose filološko-literarnim osnovama (narodni preporodi). Historijski korijeni i legitimitet nacije dokazivat će se sakupljanjem tvorevina usmene književnosti, literarnim imaginiranjem 'slavne prošlosti' i filološkim vivisekcijama starih tekstova. I među Jevrejima javljaju se sakupljači usmene književne tradicije, a najznačajnije ime svakako je David Kamhi, koji je 1850. godine sakupljao narodne pjesme i u svoju zbirku na "jevrejskom kurzivu" pribilježio španske, turske i bosanske pjesme. Kamhi se smatra prvim sakupljačem narodnih umotvorina u Sarajevu (Kršić 1952).

Dakle, kao i druge bosanskohercegovačke etničke zajednice, i jevrejska je prošla kroz kulturne preobražaje svojstvene bosanskom društvu, samo što se taj proces kod Jevreja ponekad odvijao sporije u odnosu na druge. Ipak, ti preobražaji nikada nisu bili mehanički i prisilni, nego dijalektički i akomodativni.

## **2. SUŽIVOT SARAJEVSKIH JEVREJA I MUSLIMANA IZMEĐU FIKCIJE I HISTORIOGRAFIJE**

### **2.1. PRVA SLIKA**

Književni svijet prve literarne obrade odnosa bosanskohercegovačkih muslimana i Jevreja u osmanskoj Bosni vremenski je smješten na kraj 16. stoljeća. Riječ je o pripovijeci *Šta učini Don Daniel Rodriga* Derviša Sušića objavljenoj 1969. godine u časopisu *Život* (br. 8), a koja je, prema autorovoj uputi u fusnoti, trebala biti objavljena u zbirci *Pobune* (1966). Iz nepoznatih nam razloga je izostavljena, a prema hronološkom i strukturnom planu zbirke došla bi odmah nakon pripovijetke *Plaćenik*, a prije pripovijetke *Kaimija*. Mogli bismo kazati da je Sušić ovom pripovijetkom vješto prenio osnovna historijska znanja, selektirao ključne događaje i valjano ih učinio povijesnim okvirom – hronotopom – za oblikovanje egzistencijalne situacije svojih likova. Historijska znanja ovdje, istina, su više verbalna negoli činjenična, ali ipak nude okvir za ilustriranje određene ljudske sudbine ili ukazivanje na određene povijesne i društvene pojave. Primijenimo li tipove odnosa fikcije i historije, koje je ustanovio Bela Hamvaš (1996: 50), na ovu pripovijetku, uočavamo isprepletenu najmanje tri tipa: (1) historijske ličnosti nastupaju u historijskim događajima, (2) historijske ličnosti nastupaju u nehistorijskim događajima, (3) nehistorijske ličnosti nastupaju u historijskim događajima. Međutim, za razliku od historiografije, fikcija koja tretira određene povijesne događaje više je impregnirana retoričkim reprezentacijama, negoli historijskim činjenicama. Fikcionalne interpretacije u pravilu više su izložene recentnim političkim i ideološkim formatiranjima. Sušić je svakako jedan od primjera kako konjunkturane društvene formacije – marksistička filozofija i komunistička ideologija – utječu na razumijevanje i reprezentiranje historijskih događaja, od čega neće biti oslobođena ni ova njegova pripovijetka. Iako ona suštinski otvara brojna i složena pitanja čovjekove egzistencije, ovdje se konkretan historijski kontekst čini nesumnjivo važnim jer priča aktualizira i status Bosne i bosanskog čovjeka u ekonomskoj razmjeni između Osmanskog Carstva i Mletačke Republike. Don Daniel Rodriga (Rodriguez), kao historijska ličnost, usisava povijesni kontekst

transponirajući ga u svijet Sušićeve pripovijetke, dajući joj tako uz literarni i povijesni obol. Daniel Rodrigez bio je jevrejski trgovac zaslužan za osnivanje splitske trgovačke luke preko koje se najviše razmjenjivala trgovačka roba između Mletačke Republike i Osmanskog Carstva.<sup>3</sup> Sušić je, najvjerojatnije, dokumentarnu osnovu za priču preuzeo iz historiografskih radova Jorja Tadića u kojima se ovaj bavio trgovačkim tranzitima robe između Dubrovnika, Mletačke Republike i Osmanskog Carstva, a jedan takav rad objavio je i u *Spomenici: 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu* – dakle, iste one godine kada Sušić objavljuje zbirku pripovjedaka *Pobune* (1966).

Ukratko, Sušićeva pripovijetka započinje informacijom pripovjedača da je Daniel Rodriga bio najprije u službi sarajevskog deftedara Memiš-efendije, a potom se, po napuštanju službe, nastanio u Splitu. Kao vješt trgovac posluje na relaciji Dubrovnik – Mletačka Republika – Carigrad, a potom otvara luku u Splitu. Prilikom otvaranja luke nailazi na brojne prepreke te dolazi kod Memiš-efendije zamoliti da umiri neretljanskog emina jer se protivi izgradnji luke. Dok iščekuje Memiš-efendiju, sastaje se sa Salih-begom, bratićem slavnog Muzafer-bega Pilavije, glavnog lika pripovijetke *Plaćenik iz Pobuna* i oca pripovjedača/naratora i glavnog lika ove pripovijetke Bekira Pilavije. Kao dječak, Bakir Pilavija prisustvuje razgovoru oca i Rodriga, koji će mu promijeniti život i skratiti djetinjstvo, jer je tad “ušao“ u svijet odraslih, trgovine, interesa i moći. Mladi Pilavija također se bavi trgovinom, ženi se i dobija sina. Predvođeni jednom od karavana u Split poveo je sina kako bi mu pokazao ljepote Splita, a pred sami ulazak u splitsku luku svratio je da posjeti grob Daniela Rodrige zahvaljujući kome je i sam postao trgovac. Po dolasku u Split Pilavija, zadivljen vitalnošću Mediterana, mijenja svoju nametnutu trgovačku, klasnu, ozbiljnu prirodu/masku i predaje se slobodnom životu.

Povijesni kontekst u samoj priči je svojevrsno koketiranje sa zbiljom, budući da pripovijetka na suštinskom nivou otvara neka dosta složenija društvena i ljudska pitanja. Cjelokupna priča je ustvari rasplitanje prve rečenice: ... *čovjek najčešće nije ono što o njemu misle, a gotovo nikad ono što tvrdi da jeste*. Upravo u njoj se raskrivaju sve *maske* Bakira Pilavije: prva kada ocu i Rodrigi daje privid ozbiljnog i zrelog dječaka i druga kada, na kraju priče, u splitskoj luci pleše i pjeva kao razigrani dječak. Rodrigine riječi da je on “stub nečega“ i „nečiji ponos“ naglo su Bakira

<sup>3</sup> Protiv izgradnje ove luke bili su trgovci iz Dubrovnika i sa ušća rijeke Neretve kao i neki Splitski koji su ranije posredovali u trgovini. Značajnu ulogu u tranzitu robe između dvaju centara imali su i sarajevski trgovci, ali otvaranjem splitske luke umnogome je ojačana pozicija jevrejskih i muslimanskih trgovaca iz Bosne zbog čega su i podržali njeno osnivanje. Dubrovnik je, kao i svi koji su se smatrali oštećenim otvaranjem splitske luke, intervenirao, ucjenjivao, potkupljivao vlast i pojedince u Osmanskom Carstvu kako bi spriječili sarajevske trgovce da koriste novosagrađenu splitsku luku. U ovim previranjima raskriva se veza Daniela Rodrigeza i sarajevskih muslimanskih trgovaca koju je Sušić literarno upamtio ovom pričom.

preobrazile prekinuvši mu djetinjstvo, a optiku mu usmjerile da život gleda kroz moć, ugled, društvenu poziciju, pa je, sjedajući na očevu mjesto, *shvatio prednost, moć i slast povoljnog poređenja (...) kada sam se počeo rađati ja – neki drugi i rasti drukčije nego dotad*. Međutim, u toj igri s maskama život preobražava Pilaviju i okiva ga društvenim normama koje sužavaju njegov identitet. Sušić želi pokazati kako društvene, klasne uloge/maske potiskuju autentičnu prirodu čovjeka željna igre, smijeha i slobode. Stoga Bakir Pilavija, kada traži svoga sina koji je otišao za *mjesečinom i pjesmom* splitskih ulica, vodi unutrašnju borbu suočen s dilemom da li se prepustiti hedonističkim čarima splitskih ulica ili zadržati svoju okoštalu ulogu: ... *nisam navikao, ja sam se toga davno odrekao, presvisnuću, nemoj Bože, ne iskušavaj me, slab sam za te ispite*. Zatvarajući se tako u *mir, slogu i svjetlost koja odolijeva nepogodi spolja i silama rastočnicama iznutra*, Bakir Pilavija svoj unutrašnji vitalistički svijet zatvara za izazove koji se javljaju vidu žene, sina i mora. Ipak, njegov neprirodni identitet neumitno je potkopan. Žena simbolizira vitalističku stranu života, sin – igru i smijeh, a more – bezgraničnost, otvorenost i slobodu. Svi ovi simboli poprimaju društvena značenja jer iznutra devastiraju lažnu društvenu figuru glavnog protagoniste priče. Nasuprot Bakiru Pilaviji, sin je *svim čulima jeo prostor, vrelinu i svjetlost, divio im se i radovao* te bio očeva suprotnost u svemu, pa čak i kada ga odvodi na grob Daniela Rodriga, on mu pokazuje neposluh i nezainteresiranost. Na kraju uzavrele splitske kale za Pilaviju ipak postaju prostori oslobođenja, s tim da Sušić sada konstruira jednu ambivalentnu sliku u kojoj sad sin, posmatrajući očevu raspojasanost, postaje zabrinut i ozbiljan, varajući oca zrelošću kao što je i Bakir nekad svog.

Priča raskriva društvene odnose, procese preoblikovanja identiteta bosanskog čovjeka izloženog izazovima na granici imperija, civilizacija i kultura. Svi navedeni aspekti priče obremenjeni su Sušićevim ideološkim svjetonazorom<sup>4</sup>. Sušić naime vjeruje da konzervativni kulturni modusi, red i stega u jednom društvu retardiraju njegov stvaralački potencijal zbog čega se ono ne realizira u progresivnom smjeru, a ovakvu ideju uhvatio je likom Daniela Rodriga, koji uz sve klasne, interesne, sistemske i političke prepreke ipak otvara luku koja je značila prosperitet i ekonomski napredak. Priča pokazuje kako potencijal društva sputavaju svi oni koji imaju trenutnu korist – dakle, privilegirana klasa guši i sputava društveni napredak kako bi sačuvala stečene pozicije, što Sušić u priči pokazuje kroz odnos splitskih plemića, neretljanskog emina i potkupljivih bosanskih starješina. Opstrukciju društvenog

---

<sup>4</sup> Spahić (2016: 47) svrstava Sušića u kategoriju pisaca koji tokom perioda socijalističke Jugoslavije „... s pozicija tzv. marksističkog humanizma literariziraju povijest u redukcionističkoj paradigmi klasnih sukoba i kolonijalističkih posezanja“.



progresu vrše interesne elite, a rijetko društvene mase. Također, Sušić koristi trgovačke odnose kako bi u literarni kontekst pretočio liberalnu ekonomsku misao prema kojoj je progres u ekonomskom i kulturnom smislu moguć samo trgovinom i protokom roba, a upravo ovakva filozofija bit će sadržana u riječima Daniela Rodriga: *Trgovac je spona među ljudima i među carstvima, spona bez koje nema života. Kada bismo Carigradu oduzeli ono što su u njega unijeli trgovci, ostao bi ružniji od Gabele. Je li tako?* Uz sve rečeno, ipak treba potcrtati razliku historiografije i fikcije, prva nastoji biti vjerodostojna i istinita, fikcija pak prošlosti pristupa “kakva bi ona mogla biti“, pri čemu je u historiografiji naracija uvjetovana redom događaja, a u fikciji pisac se može igrati, premještati i kombinirati događaje. Iako je priča u cjelini oblikovana tako da Bakir Pilavija konstruira svoj narativni identitet pripovijedajući / sjećajući se vlastitog Ja, on u jednom dijelu, kada kazuje priču o Danielu Rodrigu, mijenja pripovjednu perspektivu. U stilskom, jezičkom i narativnom smislu ovaj dio priče uveliko odstupa od drugih jer se Pilavijina dotadašnja autodijagetička / intrdijagetička perspektiva mijenja u ekstradijagetičku. Tada fikcionalna pripovijest o Rodrigu “imitira“ diskurs historiografske naracije jer priču o Rodrigu Pilavija pripovijeda iz sveznajuće pripovjedne pozicije simulirajući historiografsku “objektivnost i istinitost“. Fikcionalizirajući historiju Sušić je približava fikciji, a historizirajući fikciju ukazuje na imaginativne potencijale i varijacije “realnih događaja“. Budući da ovaj pripovjedni odlomak kazuje Bakir Pilavija, koji je živio (u fikciji) u vrijeme Daniela Rodriga, njegov referencijalni ili refigurativni (Usp. Bečanović-Nikolić 1998; Brnčić 2012) učinak na recipijenta teksta je djelotvorniji. Kao objektivni pripovjedač i “fikcionalni savremenik“ Rodrige, Pilavija preuzima ulogu “historijskog svjedoka“. “Pouzdanost“ i “objektivnost“ Pilavijinog kazivanja Sušić zasniva na fikcionalnoj konfiguraciji historijskih istina (Usp. Tadić 1966: 40-41). Dajući Pilaviji ulogu fikcionalnog “historijskog svjedoka“, Sušić nastoji fiktivnom svijetu pridati “historijsku intenciju“ i tako mu uz literarni priskrbiti i historijski, kulturni i ideološki učinak – identifikacija (repcija) s prošlošću moguća je samo uz pomoć imaginacije. Sušić, dakle, kreira kvazi-povijesnu priču kombiniranjem fikcije i historije kako bi osnažio kulturni i kolektivni utjecaj teksta, ali ostavljajući sebi prostora za konfiguriranje i svih onih mogućnosti (vjerovatnost, mimezis) iz prošlosti koje možda takve ili se nisu zbile: portret i nošnja Daniela Rodriga, susret s pripovjedačem itd.<sup>5</sup> Ukrštajući fikciju i

---

<sup>5</sup> „Romanopisac može uspostaviti svoju priču na način na koji to želi, podliježe isključivo zahtjevu umjetnosti, Povjesničar, s druge strane, pronalazi skrivenu priču u dokazima (...) Ispravno shvaćenu, priču iz prošlosti potrebno je iskominicirati, a ne konstruirati“ (Mink 2001: 15, prema Paternai Andrić 2019: 62).

historiografiju<sup>6</sup>, Sušić ovom pričom nastoji posredno rekonstruirati narativni identitet zajednice u prošlosti kako bi se na tekstualne ideje, ideologije, diskurzivne prakse iz prošlosti naslonile konjunktore novog (socijalističkog) vremena: pripovijedati o prošlosti zahtijeva njeno tumačenje koje je uvjetovano perspektivom autora/pripovijedača. Stoga, koliko god ova priča otvarala različite aspekte života, ona ipak na obzoru, pričom o osmanskoj Bosni, trgovini, odnosu Jevreja i muslimana, koketira s oblikovanim (ili žuđenim) narativnim identitetom kulture/zajednice. Doda li se tome i sam izbor teme, likova (historijski ličnosti i fiktivnih historijskih svjedoka), historijskog/fikcionalnog prostora, možemo zaključiti da je Sušić – kao diskurzivno određen povijesni subjekt – vješto i ciljano literarno aktualizirao/upamtio onu pripovijest iz prošlosti koju vrijedi zadržati u sadašnjosti. (Usp. Southgate 2009)

Poseban aspekt ove pripovijetke jeste opsesivan Sušićev ideologem o Bosni kao granici kojim želi protumačiti sve povijesne usude jedne zajednice na razmeđu svjetova, kultura i imperija. Također, pokazuje da je bosanski čovjek (trgovac) bio nezobilazan akter u transportu roba između velikih centara, kao i ranu bliskost tadašnjih bosanskih muslimana i Jevreja na polju trgovine. Stoga se ova Sušićeva pripovijetka svim njenim tematskim i idejnim aspektima uklapa u cjelinu pripovjedačke zbirke *Pobune* kao knjige pamćenja svekolikih i proturječnih – vanjskih i unutrašnjih – silnica koje se, kao povijesna i egzistencijalna kob, generacijski zarivaju u tijelo i dušu bosanskog čovjeka.

## 2.2. DRUGA SLIKA

Bašeskijin *Ljetopis* nezaobilazan je izvor za proučavanje svakodnevnog života Sarajeva u drugoj polovini 18. stoljeća. *Ljetopis* je jedan o temeljnih tekstova tzv. "sarajevskog teksta" iz kojeg se mogu razaznati različita društvena, kulturna, politička, vjerska, klasna kretanja u Sarajevu, ali i šire. U tom kontekstu, život sarajevskih Jevreja bio je jedna od nezaobilaznih Bašeskijinih tema jer su bili religijska i kulturna manjina („unutrašnji drugi“), pa je takav njihov status privlačio jednog ekumenski senzibiliranog kroničara kakav je bio Bašeskija. Kako primjećuje Kerima Filan (2014), Bašeskija samo na dva mjesta koristi termin Jevreji, dok u svim ostalim koristi termin Židov, izuzmemo li dio *Ljetopisa* u kojem se nalaze hićaje. Bašeskija je, shodno svom duhovnom i intelektualnom habitusu, ali i činjenici da je

---

<sup>6</sup> „Pripovijedanje je izrazito važno i za povijest i za književnost: i povijest i književnost su jednako priče ili pripovijesti o različitim događajima i aktivnostima, dok povijest teži reprezentirati prošle i pretendira na istinitost, u književnosti pretenzije ka istini nema“ (Paternai Andrić 2019: 61-62).

njegov *Ljetopis* kao tajni spis pružao tu vrstu slobode (usp. Spahić 2018), uvijek nedvosmisleno iskazivao pozitivan ili negativan odnos prema nekom događaju, ličnosti, pa će nam i ovdje takav njegov fokus biti primaran pri tumačenju događaja, ličnosti itd. Događaji i ličnosti koje bilježi Bašeskija najčešće su rubni i eksterni po nečemu (oskudica, poplave, glad); ponekad su neshvatljivi, kao i prirodne pojave jer ih autor ne kontekstualizira i narativno ne oblikuje, ali recipijent ne sumnja u njihovu zbiljnost budući da im “kalendarski” popis priskrbljuje istinitost i realističnost. Ličnosti u *Ljetopisu* nisu predstavljene i opisane kao pokretači događaja, nego kao da im se događaji sami dešavaju: ličnosti su objekti nekog događaja, a ne oni koji ih proizvode. Takvo što nam posebno potvrđuje činjenica da Bašeskija prirodne i društvene pojave i procese ne odvajaju jedne od drugih i ne pridaje im različit status. Nasumično bilježenje događaja i ličnosti bez bilo kakve hijerarhizacije u tekstu *Ljetopisa* ukazuje da je Bašeskiji „nedostajao pojam društvenog središta kojim smješta događaje u međusobne odnose“ (White 1989: 136) zbog čega je često pribjegavao etičkim atribuiranjima događaja i ličnosti kako bi “zbilju” (teksta) ispunio određenom svrhom. Bašeskija veoma često tekstualno središte pronalazi u Božijoj volji, abolirajući utjecaj ljudi i vlast od društveno-političke odgovornosti. S druge strane, budući da je Bašeskijin *Ljetopis* kao tajni spis intenzivno pisan u “prikrajkju”, pitanje njegova političko-etičkog učinka u vremenu nastanka je sasvim irelevantno. Njegovi savremenici ostaju uskraćeni za autorovu empatiju i etički stav, ali ne i recipijenti 20. Stoljeća, kod kojih sve to, naravno, nema isti učinak.

Bašeskija bilježi različite događaje i situacije koje prikazuju odnos muslimana i Jevreja u Sarajevu. Kada donosi pozitivne primjere, najčešće ih ne komentira, dok negativne uvijek komentira i pridaje im etičku kvalifikaciju. Brojni primjeri svjedoče da su muslimani i Jevreji imali intenzivne svakodnevne odnose najčešće trgujući i obavljajući različite poslove jedni za druge, pa se tako navodi da je neki Kazaz bio “židovski kasap” (mesar), starac Čarmuk “židovski vodonoša” (str. 44), Jako “bazardžan, kod kojeg su se mule snadbijevale” (str. 223), Mirkado je “poslovao satovima, a izrađivao je rubtahte i mikate” (str. 248), debeli Herco “dobavljaio stoku Židovima sa sela” (str. 220), te neki Karakašević koji je “posluživao po kafanama” i bio “pijanica” (str. 322).<sup>7</sup> Iz navedenih primjera jasno se razaznaje da su muslimani i Jevreji bili upućeni jedni na druge. Međutim, ono što je posebno interesantno jeste da će Bašeskija uz imena sarajevskih Jevreja prinositi i određene atribute ili karakteristike po kojima su bili poznati u društvu ili ih je sam Bašeskija tako vidio,

---

<sup>7</sup> Usp.: Kara-Salih, Karo, židovski kasap crnomonjast, siromašan (...) Salih Džigera, židovski kasap, koji bi uza svaku riječ psovao i govorio »J..m majka«, brbljav, neodgojen i neuredan čovjek. (str. 334)

pa je tako neki Čolaković bio “poznati laskavi Židov, pametan...” (str. 320),; neki bjelobradi (stari) Sumbul „kretao kao kakav mladić i činio bi usluge muslimanima iz viših krugova“ (str. 259), neki “oniski starac Židov“ je „tevećelija, malouman, bez šejtanluka, pravi Židov“ (str. 172). Međutim, Bešeskijina pozitivna ili negativna atribuiranja inovjeraca, kako zapaža Spahić (2021: 97), nisu “usmjerena na konfesionalni identitet imenovanog; uvijek su te karakterizacije (...) orijentirane *ad hominem* i vezane za moralni habitus, sposobnost i umijeće konkretnih ljudi...”

Bašeskija bilježi i nekoliko negativnih primjera odnosa muslimana prema Jevrejima, a najčešće je riječ o krađi, ubistvima ili provokacijama. Sve ove negativnosti, u skladu sa vlastitim sistemom vrijednosti, on karakterizira „kao povredu samog Božijeg poretka...” (Spahić 2021: 91). Tako, kada je Salih Kajmaković, čuvar Ilidže, ubio jednog “bogatog Židova“ te mu ženu i sluškinju obeščastio zato što se protivio njegovom imenovanju na mjesto čuvara, Bašeskija vlastiti etički stav prisajedinjuje negativnoj reakciji stanovnika grada. Iako je ubica u zatvoru proveo samo dvadeset dana, nakon izlaska „svijet se mnogo čudio ovom njegovom postupku i zbog toga ga napadao, pa ga zamalo nisu zadavili jer spomenuti Jevreji bijahu poštene ljudi“ (str. 98). Također, bilježi i događaj kada je iz dućana jednog Židova u Tašlihanu pokradeno 2.000 groša novca i robe, a za ovu krađu posumnjalo se na kahvedžiju Tarakčića, koji je imao kafanu u samom bezistanu, zbog čega mu je bilo zabranjeno dalje držanje kafane (str. 109). Iz oba primjera može se zaključiti da su prijestupi prema Jevrejima bili sankcionirani od vlasti ili su, pak, nailazili na veliko negodovanje Sarajlija. Najpoznatiji primjer nepravednog odnosa muslimana prema “Židovima i kršćanima“ jeste događaj kada „djeca po čaršiji grudahu i vrijeđahu Židove i kršćane“ (str. 190). Bašeskija kritizira neodgojenost djece, ali isto tako navodi, sukladno ostacima pučkog sujevreja u njegovom svjetonazoru, da je takvo ponašanje, uz proklinjanje, i predznak kuge. Nasuprot ovom, Bašeskija navodi još jedan sličan događaj, ali ga ne tretira na razini prethodnog, kada je oniskom starcu Židovu “dječurlija“ „skinula s glave turban, a on bi šutio kao stijena“. Koristeći riječ “dječurlija“ Bašeskija ne daje ozbiljnost ovom postupku kao u prethodnom, pokazujući kako je starac razumijevao dječju igru te bio trpeljiv kao “pravi Židov“ (str. 172). Navedeni primjeri pokazuju da „antinasilje predstavlja fundamentalni stub Bašeskijinog socio-etičko-religijskog svjetonazora“ koji predstavlja “supstancijalnu tačku iz koje on percipira i vrijednosno atribuiraju fenomene socijalnog svijeta života“ (Zgodić 1998: 237). Bašeskija, dakle, protežira etički model zajednice koji proizlazi iz odnosa prema poziciji Drugog, odnosno iz relacije Isti i Drugi (Levinas). Bašeskija ovdje Židove vidi kao Druge u kulturnom i vjerskom



smislu, ali negativnog Drugog isključivo vidi u nasilnicima – dakle, on Drugog (Židove) ovdje svodi na Isto (i to ne potpuno – asimilacija) na razini empatije i etike. Njegov koncept “etičke zajednice“, kako vidimo iz primjera *Ljetopisa*, počiva na odgovornosti Ja koji stoji iza nekog (Bašeskija iza Židova) te pokazivanjem odgovornosti činom izricanje / pisanje / bilježanje. (Usp. Harbaš 2013)

U bilješkama donosi i podatke o konverziji kršćana i Jevreja na islam, pa tako u jednoj bilješci navodi da je „ovih dana mnogo nemuslimana primilo islam“, a povod za ovakvu konstataciju jeste primanje islama „jednog uglednog ćurčije zimije koji je dobio ime Osman“ te „jednog Židova koji je dobio ime Salih“ (str. 238), a na drugom mjestu bilježi da je neki Židov, tutundžija s Hotina, primio islam, ali da je bio bećar i „stanovao u bećarskoj sobi“, dok su mu „žena, sin i kćerka stanovali na drugom mjestu“, „neki mladi berber ga je ubio i pobjegao, odnio mu je 110 zlatnih rušpi“ (str. 295). Međutim, i u svim ovim primjerima Bašeskija se „upadljivo suzdržava vrijednosnog prosuđivanja“ (Spahić 2021: 97), što indicira njegovo poimanje inter-religijske tolerancije budući da kod njega nema „ništa od fanatičnog misionarstva, neobuzdanih strasti i proislamske prepotencije“ (Zgodić 1988: 236). Bašeskijina tolerancija nije produkt samo njegovog ličnog moralnog habitusa, nego je duboko determinirana i širim društveno-političkim diskursom zasnovanim na “millet sistemu“ koji je garantirao nemuslimanskim manjinama organizacijsku samostalnost i djelovanje. Tako organizirano multireligijsko i polietničko društvo iznimno funkcioniralo je jer su „muslimani, kršćani i Židovi učili rame uz rame i obogaćivali svoje posebne kulture“ (Kymlicka 2003: 226), a vjerska tolerancije bila je prihvatljiva samo „ukoliko se ona razumijeva kao nešto što označava pripravnost dominantne religije da koegzistira s drugima“ (Braude i Lewis 1982: 3, prema Kymlicka 2003: 227). Iako je Osmansko Carstvo priznavalo sve “millete“ i davalo im slobode, ovjeravajući tako svoju toleranciju, ipak ono što je strogo regulirano u svakom od “milleta“ bila je sloboda individualne svijesti, što je ostavljalo malo prostora za “disidentstvo“ odnosno promjenu vjere. Konvertitstvo ili proturječenje ortodoksnom razumijevanju vjere unutar svake religijske zajednice tretirano je kao hereza ili apostazija zbog čega su pojedinci bile strogo kažnjivani (kadizadelije vs. derviši). Konverzija u islam – s gledišta dominantne religije – nije značilo i potiskivanje Židova ili kršćana kao priznatih “milleta“, nego kao čin individualni pojedinca. Zbog toga se najvjerovatnije i sam Bašeskija suzdržavao od prosuđivanja takvih postupaka, dok se, na drugoj strani, gorljivo suprotstavljao “herezi“ među muslimanima. Bašeskija je očito bio svjestan ranjivosti manjinskih zajednica zbog čega se zalagao za osiguravanje njihove “izvanjske zaštite“ – ograničavanje vlasti

dominantnih nad manjinskim grupama – u svim onim slučajevima gdje su pojedinci ili grupe bile nepravdano diskriminirane.

Bašeskija bilježi i nekoliko zabrana nošenja određene odjeće ili obuće za Jevrej(k)e. Dakle, zabrana se nije odnosila na vrstu odjeće ili obuće, već samo na boju, jer su muslimanske „nosile visoke, žute čizme (čelike) s papučama, dočim su Židovke smjele nositi samo crnu obuću (...) ta ograničenja nijesu Židovke podnašale lahka srca (...) nošenje žutih čilika biješe odlično, moderno ...“ (Levi 1963: 50). U bilješkama se navodi kako su zabrane nametane, ali i veoma brzo ukidane, dok u jednoj bilješci govori o protestu protiv ovakvih zabrana. Bašeskija bilježi da je „telal oglasio po čaršiji da Židovi ne smiju više nositi tj. oblačiti žute mestve i papuče, nego samo crvene, ali je iste godine ova naredba ukinuta“ (str. 87), te da je neki mula “bolesnih nogu“ zabranio „Židovima da oblače žute papuče s crvenim tomakama, pa si ovi iz inada oblačili čakšire naizvrat“ (str. 167). Dakle, distinkcija u obući imala je vjerske, društvene, klasne implikacije. Kada je riječ o gore navedenoj drugoj zabrani, „muslimani su nosili crne cipele (mestve) i preko njih tzv. “firale“ crvene boje, dočim su kršćani i Židovi smjeli nositi samo crne firale“ (Levi 1963: 50). Kršenje ovih zabrana bilo je strogo kažnjivo, pa su tako u *Pinkasu* jevrejske opštine u Sarajevu – koji je, nažalost, nestao u Drugom svjetskom ratu – zabilježeni podaci kako su Jevreji plaćali kaznu po dvije, tri, pet i više groša za kršenje zabrane (npr. 1769. – 40 groša, radi obuće; 1779. – 5 groša kadiji, po Jakobu Eskenaziu, radi obuće itd.) (Usp. Levi 1963: 51-52).

Uz bilješke koje slikaju društvene odnose, Bašeskija bilježi i slučajeve tragičnih ljudskih sudbina, etičkih dilema te drugih nesvakidašnjih pojava iz života sarajevskih Jevreja. Tako bilježi da je 1788. godine „planula nova kuća laskavog Židova kod Ćifuthane“ i da su od istog požara, koji je zahvatio i druge dijelove grada, „u hanu Kolobari stradala dva Židova“ (str. 267), a potom bilježi da se „Židov Naftalija, koji je bio zadužio manju sumu novca od sramote objesio“, iako je, prema Mujezinovićevom navodu iz sidžila, njegova imovina „iznosila 200.640 akči“ (Bašeskija / Mujezinović 1987: 299). I, na kraju, bilježi zanimljiv podatak o jednoj židovskoj porodici u kojoj neki Moro, od jednog sina, ima „dvadeset i osmoro unučadi i četvero praučuđi (...) tako kažu, a to je i istina. Svi su maleni. Stari Moro je zdrav, dok njegov sin nije nikako star i kad bi obrijao bradu ličio bi na kakva mladića“ (str. 192).

Na temelju Bašeskijinih zabilješki možemo zaključiti da su odnosi između sarajevskih muslimana i Jevreja bili intenzivni i dinamični, sa svim društvenim, kulturalnim, klasnim složenostima. I pojedinačne i kolektivne sudbine imale su

pozitivne i negativne strane, ali u svojoj ukupnosti svjedoče o neraskidivim uzajamnim vezama muslimana i Jevreja u gradu Sarajevu koje u Bašeskijnom viđenju nije „slika paralelnih svjetova koji se trpe ili tolerišu, nego slika mozaične interaktivne zajednice...” (Spahić 2021: 89).

### **2.3. TREĆA SLIKA**

Treća slika odnosi se na literarno oblikovanje poznatog događaja iz bosanske i sarajevske prošlosti koji svjedoči međusobnu solidarnost Jevreja i muslimana u osmanskom periodu. Riječ je o događaju, u jevrejskom kulturnom i religijskom pamćenju poznatom kao *Sarajevski purim*, kada su sarajevski muslimani ustali protiv valije Ruždi-paše koji je nepravедno optužio desetak jevrejskih uglednika, a među njima i rabina Mošu Danona, za smrt konvertita Moše Havija, koji se u narodu, nakon primanja islama, predstavljao pod imenom derviš Ahmed. Havija je iznosio brojne laži na Jevreje (npr. ritualna ubistva) nanoseći im veliku štetu, da bi Derviš Mustafa-paša, nakon provedene istrage o njegovim optužbama, ustanovio kako je riječ o lažima i naredio njegovo smaknuće. Dolaskom valije Ruždi-paše u Bosnu 1819. godine derviši su optužili Jevreje za njegovu smrt te utjecali na pašinu odluku da od Jevreja zatraži otkup od pesto kesa groša, a kako Jevreji nisu mogli platiti traženi iznos, Ruždi-paša naređuje zatvaranje tadašnjih nekoliko njihovih uglednika. Vidjevši ovu nepravdu sarajevski muslimani zajedno s Jevrejima podižu pobunu protiv Ruždi-paše te pišu *mahzar* sultanu nakon čega valija biva razriješen s dužnosti (Levi 1959, 1966).

Prethodno navedeno čini okosnicu narativa o događaju solidariziranja sarajevskih muslimana i Jevreja, ali kako se sjećanje na ovaj događaj u jevrejskoj tradiciji dugo vremena čuvalo samo u usmenoj tradiciji, u kasnijim pisanim studijama (Levi), člancima (Kahmi, Čampara) i književnim obradama (Rafajlović, Samokovlija, Papo) pretrpio je različite dorade, čak i proturječne interpretacije. Ovdje ćemo ukazati na njegove literarne obrade te ih komparirati sa sačuvanim historijskim izvorima.

Prva literarna obrada ovog događaja na našem jeziku je ona Isaka Samokovlije iz 1926. godine u pripovijesti *Sarajevska megila*. Priča se sastoji od tri dijela koji zajedno čine jednu cjelinu asocirajući na tzv. hasidski način pripovijedanja u jevrejskoj tradiciji gdje se jedna priča upliće u drugu. U prvom dijelu saznajemo o obilježavanju *Sarajevskog purima* u porodici Zeki-eff. Rafajlovića, prvog pisca *Sarajevske mengile*, koji je nakon 80 godina napisao tekst, svitak (prev. megila) kako bi navedeni događaj sačuvao u pamćenju i prenio ga iz oralne u pisanu kulturu.

Obilježavanje ovog praznika (4. hašvana) pratili su obredi, molitve, odlazak u hram, a potom i odlazak u Rafajlovića kuću gdje se čitala njegova „megila i pjevale pjesme koje slave spasenje od 1819. godine“. Priču o danu spasa sarajevskih Jevreja, Rafajlović je zasnovao na pričama „rasparčanim u odlomke“ koje su „hodale od retkih usta do usta“.

Drugi dio pripovijesti je, po svemu sudeći, Samokovlija napisao na temelju kazivanja Alberta Atijasa-Zekića, sina spomenutog Rafajlovića, u kojem se pripovijeda kako je Zeki-eff. došao na ideju pisanja megile. Za razliku od prvog dijela, ovaj je prožet fantastičnim, ezoterijskim i mističnim slikama kabalističkih učenja koja se ovdje javljaju u trenutku kada Zeki-eff. leži na samrtničkoj postelji, a u snoviđenju mu dolazi čudotvorni rabin Moša Danon kako bi ga obradovao ozdravljenjem. Razgovor u snoviđenju ispunjen je religijskim vokabularom, starozavjetnim i proročkim stilom, molitvama, izrekama, što ovom dijelu priče daje jedan mistično-kabalistički obol.

Treći dio Samokovlijine pripovijesti sadrži Rafajlovića megilu. Navodno riječ je o Samokovijinom prijevodu megile koja ima značajne stilske i literarno-estetske kvalitete. Napisana je tradicionalnom narativnom tehnikom te ispričana u stilu narodne priče; javljaju se pasusi s izraženim epsko-agonalnim i lirskim elementima slično kao i kod druge bosanskohercegovačke pripovjedačke proze s kraja 19. i početka 20. stoljeća. Rafajlovićeva megila (zapis, svitak) kanonsko je djelo i ishodište kasnijih literarnih prerada i naučnih refleksija ovog događaja. Na intertekstualnoj i simboličkoj razini Samokovlija dijalogizira sa starozavjetnom Megilom ili *Knjigom o Esteri* u kojoj se uspostavlja Purim kao obilježavanje izbavljenja Jevreja iz ralja okrutnog Hamana. Uz Ester, prema biblijskom kazivanju, najzaslužniji za izbavljenje Jevreja bio je Mordokaj. Prilikom spominjanja njegova imena, kada se za vrijeme praznika čita *Knjiga o Ester*, vjernici ga pozdravljaju klicanjem, dok Hamanovo ime poprate negodovanjem.

Naslanjajući se na starozavjetnu jevrejsku predaju u kojoj se Haman, Mordokaj i Ester pretvaraju u simbole tiranâ i spasiteljâ, pisac *Sarajevske megile*, konstruirajući narativ po istom principu, ukazuje kako se jevrejsko svepovijesno iskustvo ozbiljuje u povijesti svake jevrejske zajednice, pa tako i sarajevske. *Sarajevska megila*, temeljeći svoju priču na starozavjetnoj dijalektici, Ruždi-pašu i Mošu Havija (derviš Ahmed) predstavlja kao stranu tiranije (Haman), a Moša Danon, Rafael Alevi te Ahmed Bajraktar Bjelavski su na strani dobra (Mordokaj i Ester). Dakle, oba praznika (*Purim* i *Sarajevski purim*) spaja ista nit – trijumf nad neprijateljem i pobjeda dobra nad zlom. Rafajlovićeva (Samokovlijina?!) megila više je usredsređena na isticanje



univerzalnih vrijednosti morala, pravde, požrtvovanosti, solidarnosti, negoli na oslikavanje društveno-političkih prilika i povijesnih ličnosti. Svijet megile biblijski je polariziran na dobro i zlo, ali autor ipak najviše pažnje posvećuje sarajevskim muslimanima koji su ustali protiv nepravde Ruždi-paše, odbacujući etiku vjerske isključivosti i stajući uz inovjerce kako bi bila zadovoljena pravda. Lik Ahmed Bajraktara Bjelavskog, pravednika i predvodnika sarajevskih muslimana u pobuni, po svim karakteristikama nosi obilježja epskog junaka, a i cjelokupna slika pobune epski je dizajnirana.

“I zasuka rukave snažan i borben čovjek imenom Ahmed Bajraktar Bjelavski i pozva sve na oružje da bi se branili zla koje dođe među njih. I pohitaše uz mahale svi koji bijahu dorasli za oružje i podoše kućama svojim i štalama svojim da spremne ubojita oružja i da sedlaju plahovite konje i opasivahu se bensilahima kožnim i mećahu uz njih kratke puške vezane srebrenom žicom, handžare sa dršcima od bjelokosti i oštricama od skupog čelika. I bijahu puške napunjene barutom i olovni kršumi bijahu nabijeni odozgor. Noževi se svijetljahu s oštricama svojim na mjesecini i zvećahu tankim glasom.“ (Samokovlija 1926/1955 : 251)

Kako bi se crno-bijeli epski dizajn upotpunio, Ruždi-paša predstavljen je kao antijunak i kukavica jer u njega „ne biješe srce junačko“ i „drhtaše od straha i zaboravljaše na svoje dostojanstvo“. Pripovijest završava kao i gotovo sve priče koje nose moralno-didaktički predznak – sretnim krajem: Ahmed Bjelavski preuzima vlast, dok Ruždi-paša biva protjeran. Prema ovoj megili Ruždi-paša je pogubljen u Carigradu. Najdominantniji lik na moralnoj ravni jeste rav Moše Danon koji je ovdje predstavljen kao duhovni autoritet, prorok i čudotvorac koji patnje i spas sarajevskih Jevreja tumači biblijskim starozavjetnim tekstom i kabalističkom mistikom; on čak proriče i kada će biti pogubljen Ruždi-paša. U pripovijesti Danon neprestano izgovara starozavjetne sentence koje se kroz priču raspliću i realiziraju kao povijesna zbilja (teologija povijesti), pa stoga ovdje ne govorimo o Danonovoj povijesno-društvenoj ulozi, već samo onoj duhovnosakralnoj; on je istovremeno simbol žrtve, zbog nepravedne optužbe i patnje, ali i pobjednika jer je na njegovoj strani Gospod, sve to u skladu sa ciljem Rafajlovićeve pripovijesti – pridati pamćenju *Sarajevskog purima* duhovnu a ne društveno-historijsku dimenziju.

U nekim kasnijim interpretacijama, naročito u *Spomenici: 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu*, nova je vlast instrumentalizirala ovaj događaj kako bi legitimirala i ritualno jačala ideologem *bratstva i jedinstva*, a slično, samo u drugom kontekstu, i u zborniku radova *Suživot Jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini* (2021) nastoji se na uzornim pričama iz prošlosti promicati ideja o potrebnoj konsolidaciji društva

u periodu postagresijske nestabilnosti. Naravno, posezanje za ovim narativom ne podrazumijeva nužno i njegovu zloupotrebu, premda je, pokazalo se, privlačan za historijsko legitimiranje novih društvenih vizija i konjunktura.

U knjizi *Jevrejsko-španski romancero: romance i druge pjesme* (1987) Samuela M. Elazara nalaze se dvije pjesme koje tematiziraju događaj iz *Sarajevskog purima*. Pjesme su zabilježene na jevrejsko-španskom jeziku u rukopisnoj pjesmarici Josefa, sina Ribi Elijaua Haviļa 1899. godine, a prepjev pjesama sačinio je Muhamed Nezirović (Elazer / Nezirović 1987). David Kamhi (2021) smatra da je ove dvije pjesme najvjerovatnije napisao Zeki-efendija Rafajlović krajem 19. stoljeća. Zeki-efendija (Moše Atijas) ispisuje stihovane “stvari iz prošlosti” kao svojevrsnu supstituciju historiografiji. Pjesma nastaje u kontekstu (kraj 19. stoljeća – period južnoslavenskog nacionalnog romantizma) kada su literarne obrade “stvari od ranije” i “onoga što se zbilo” itekako bile prisutne kako bi se historizirala nacija i odredila spram Drugog. Literarno-filološko (poetsko!) pamćenje kod južnoslavenskih nacija postalo je *en general* supstitucija za još nerazvijenu historiografiju. Stoga i stihovane (pri)povijesti posvećene događaju *Sarajevskog purima* kombiniraju historiografiju i imaginaciju kreirajući tako unutar bosanskojevrejske zajednice slike idealnih prauzora i negativnu sliku Drugih.

U prve dvije strofe pjesnik oblikuje idealnu sliku Moše Danona. Aluzivnim potencijalom stihova *Neka j' njemu svjetlo dana* direktno se referira na Davidove psalme (72: 17): *Ime će njegovo biti u vijek, dokle teče sunca, ime će njegovo rasti*. Pjesnikovo sjećanje na Danona u isto vrijeme je i borba protiv zaborava Sarajevskog purima kada se rod „spasio od zločinca / što se zvao Ruždi-paša“. Pjesnik sjećanje ne tretira izvan teološke dimenzije, dajući mu tako dodatnu simboličku vrijednost u jevrejskoj kolektivnoj memoriji. To potvrđuje i pozicija lirskog subjekta koji lirsko-narativnu pjesmu kazuje iz pozicije kolektivnog Ja/Mi. Kolektivni identitet i ovdje se određuje spram negativnog Drugog (Ruždi-paše) koji je “dušmanin Jistraela” i “tare Jevreje silnim b'jesom“, a suprotnost je od “roda što je bez nepravde“.

Za razliku od *Sarajevske megile*, u kojoj autor priču podređuje ključnim događajima bez detaljne karakterizacije likova, koji su samo u funkciji prikazivanja kontrastiranih vrijednosti i ideala, u pjesmi, nakon uvodne dvije strofe, koje su posvećene Moši Danonu, pjesnik poetizira negativni motiv – Ruždi-pašu kao „nitkova, neuka i naduvanka“, te motiv konvertita i izdajnika – Mošu Haviļu kao “neukog“, “suludog“ i “varalicu“ koji je „istinsku vjeru ostavio“. Opskurnost Ruždi-paše ogleda se i u tome što je došao na vlast korupcijom (*svotu vel'ku obećao/ da dobije paše mjesto/ prema običaju u Turčina*) koja se ovdje predstavlja kao “običaj

u Turčina“, odnosno način funkcioniranja vlasti s početka 19. stoljeća. Kako bi paša otplatio “svotu vel’ku“, novac je htio oteti od sarajevskih Jevreja, proglašivši ih “dušmanima turske vjere“ i optuživši ih za smrt derviš Ahmeda. Pjesnik stihove u kojima se optužuju Jevreji efektno kompozicijski montira u tekst prepuštajući da ih govori sam Ruždi-paši. Efekat je dodatno emotivno produbljen u posljednje tri strofe u kojima se viktimološki potencira kolektivni recepcijski potencijal teksta, budući da se pogubljenje jevrejskih uglednika trebalo desiti na Šabat i praznik mira pretvoriti u praznik patnje (*U okove njih bacio/ Te na onaj dan odmora/ Zamislio da se sveti*). Kao i u *Sarajevskoj megili*, i ovdje se cijeli događaj interpretira u kontekstu starozavjetne *Megile o Ester*, pa tako u stihovima *Hvaljen naš kralj spasitelj, Amana je pomisao otklonio* pjesnik jasno aludira da je spasenje ipak došlo od Boga (“kralj spasitelj“). Nasuprot *Sarajevskoj megili*, u kojoj Ruždi-paša biva pogubljen od sultana, kao što je i Haman (Aman) pogubljen od Ahasvera (Kserksa), pjesma završava bijegom Ruždi-paše u Travnik. Ali, za razliku od Rafajlovićeve pripovijesti u pjesmi je tek minorna pažnja posvećena učešću sarajevskih muslimana u pobuni (stihovi: *Muslimane ovog grada/ Surovost njegov razjarila/ Protiv njega ustadoše...*), a mnogo veća negativnoj karakterizaciji zlotvora Ruždi-paše.

Druga pjesma sačuvana u ovom rukopisu svojevrsna je oda duhovnom Moši Danonu. Samo nekoliko strofa posvećeno je događaju *Sarajevskog purima* u kojima se apostrofiraju Danonova duhovna i proročka svojstva, njegova uzvišenost i bliskost Bogu kao ohrabrenje i nada za sve koji su bili u zatočeništvu. Ovdje se uopće ne spominje uloga sarajevskih muslimana u spašavanju jevrejskih uglednika, a Danonova duhovna superiornost ovaplotila se u proročkom snovidenju u kojem je usnio stih JARF – vjerovatno tetragram jednog od starozavjetnih psalama (Nezirović 1987). Kabalističko-mistična značenja stihova skrivala su upozorenje: „Ustat će na nas Ruždi-paša“. I ovdje se spas uglednih Jevreja premješta iz povijesnog u teološki kontekst; povijesni događaji samo su epifanija Božijih odluka i želja, odnosno okazionalistička potvrda da se „... svaki važniji događaj koji se na svijetu zbiva, a naročito onakav koji se odnosi na Jevreje, nalazi predskazan i zabilježen u 32. poglavlju Pete knjige Mosijeve“ (Levi 1966: 33). U tom kontekstu, i njegova smrt, kao i mjesto gdje će biti sahranjen – Stolac, nosi proročku notu. Tadašnji stolački kadija odredio je mjesto gdje će biti ukopan, a dugo vremena o njegovom grobu – u čijoj je blizini rasla vinova loza (*Jedna loza plemenita/ I bila je vrlo sretna/ Što je pod njom počivao*) – brinula je jedna muslimanska porodica.

Godine 2001. Eliezer Papo je napisao roman *Sarajevska megila: skica za portret jednog svijeta u trinaest poteza* koji obuhvata događaje iz života bosanskoherce-

govačkih Jevreja od osmanskog perioda do Drugog svjetskog rata. Roman je bio nominiran za NIN-ovu nagradu. Deveti potez ovoga romana odnosi se na Sarajevski purim. Komparativno gledano, Papo je kombinirao sve prethodne tekstove na način intertekstualnog kolažiranja, s tim da je događaje više interpretirao u povijesnom i društvenom, negoli u teološkom kontekstu. Interpretacijom događaja, kako i sam autor navodi u motu romana, „nije se manipuliralo više nego što je to uobičajno u udžbenicima istorije“. Doista, temeljne historijske činjenice su kostur njegove naracije, ali su obrada i perspektiva autorski slobodne, podložne diskurzivnim i estetskim zahtjevima. U postmodernističkom pripovjedačkom maniru Papo u strukturu romana montira sve gore spomenute narrative, ali ih dopunjava sadržajima mahzara i arzuhala kreirajući cjelovitiju i literarno uvjerljivu rekonstrukciju Sarajevskog purima. I svijet romana zasnovan je, istina, na ranije uspostavljenim polariziranim predodžbama, samo što autor maglovite uzročno-posljedične poveznice i hijatuse iz prethodnih tekstova popunjava fikcijom, odnosno imaginacijom. Tako, naprimjer, Papo konverziju Moše Havija interpretira u odnosu dominantnih i manjinskih kultura pa tako Havija, između ostalog, prelazi na islam zbog nemogućnosti suočenja s činjenicom da se jevrejski praznik, kao praznik manjine, nikada neće javno obilježavati kao npr. bajramski praznici kod muslimana. Havijin motiv za konverziju je, dakle, prelazak s margine u centar, iz posebnosti u općost, dok štetnost njegovog konvertitstva Papo i animozitet prema jevrejskoj zajednici interpretira na fonu asocijativnog potencijala poslovice „Poturica gori od Turčina“. Na drugoj strani, stihovi JARF, koje je u pjesmi Danon kazao prijateljima u zatvoru, kod Pape su upućeni kao šifrirana poruka Jevrejima u Travnik, kamo se iz Sarajeva odselio Moše Havija, pri čemu tekst na fikcionalnoj ravni proliferira nastojanjima Benjamina Pinte za dešifriranjem stihova.

U ranijim tekstovima nije dat značaj susretu Danona i Ruždi-paše, što je Papo imaginacijom popunio i, u duhu postmoderne ironije, izvrtanjem Ruždi-pašinih laži o Haviji kao eviliji te ukazujući na zloupotrebu šerijata kako bi opravdao svoju otimačinu. S druge strane, Papo polifonijski kreira jednu novu i drugačiju muslimansku perspektivu, premda i ona ne proturječi ukupnom jevrejskom diskursu o događaju Sarajevskog purima: ulema kritizira Ruždi-pašin postupak kao izvrtanje šerijata i pravde, dok ajani propituju strategije i kriterije postavljanja nekog pojedinca za valiju (*Dovlaće ih odnekle... (...) Kao pčele svugdje sakupljaju samo med*). Kao i u svim prethodnim tekstovima, centralni dio ove priče čini postupak Rafaela Alevia, koji je prekršio i društvene i religijske norme kako bi animirao sarajevske muslimane na reakciju. Papi je ovaj lik zapravo poslužio za demonstraciju kako se vlast i moć



jednog sistema ili pojedinca prvotno testira na manjinama, pa ako uspije, onda neminovno strada i većina.

Za razliku od svih prethodnih tekstova, Papo sukob ne razrješava protjerivanjem valije u Travnik, već ga proširuje borbom sarajevskih muslimana i Ruždi-paše za interpretaciju samog događaja. Ovdje autoru u strukturu romana vješto inkorporira sadržaj mahzara (Usp. Levi 1966: 328-321), a njegovi potpisnici – svi muslimani – obraćaju se sultanu kao stanovnici grada (*grad mu je ponudio; protiv grada*), pa tako grad postaje metonimijska figura jedinstva stanovnika Sarajeva protiv nepravednog valije. Riječju, Papo se ovim historijskim događajem bavi primarano iz književne perspektive, ne poričući činjenice, ali duboko svjestan da one u književnom djelu moraju biti podložne interpretaciji, komposibilnosti s fiktivnim elementima kako bi se smisleno uvezao fabulativni niz događaja. U postmodernom duhu on razumijeva historiju kao priču koja može biti shvaćena na različite načine i biti predstavljena iz različitih perspektiva. Pri svemu tome svijet njegova romana ipak nije iščašen iz prethodno postojećih i u bosnaskojevrejskoj kulturi kanoniziranih predstava, budući da je imaginacijom samo popunjavao vakume već usvojenih reprezentacija. Temeljna razlika, a iz današnje aksiološke perspektive i posebna vrijednost romana u odnosu na prethodne tekstove, ogleda se u tome što Papo nije događaje istrгнуo iz povijesnog i transferirao u teološki kontekst. Posrijedi je vrijedan novohistorijski roman kolažno-montažnog tipa, čiji, štaviše, naslov *Sarajevska megila* (Sarajevski svitak, rukopis) asocira na borhesovsko-ekovski postupak dopisivanja, ispisivanja te re-interpretacije/dekonstrukcije starih rukopisa.

Zanimljivu interpretaciju Sarajevskog purima donosi i Ešref Čampara (1994). Njegovo publicističko štivo u cjelini je impregnirano fikcionalnim elementima, pa, prema toj “slobodnoj interpretaciji” događaj i sve ono što mu je prethodilo ima karakter dramske radnje. Redosljed radnje podijelio je u četiri čina od kojih se prva dva odvijaju u Travniku, a druga dva u Sarajevu. Iako slijedi pisane izvore, inoviranje je ipak vidljivo u travničkim događajima prije dolaska Ruždi-paše, dok su događaji u Sarajeva predstavljeni montažnom i preradom tekstova Isaka Samokovije i Morica Levija. Inovativnost Čamparine “slobodne interpretacije” ogleda se u tome što slučaj derviš Ahmeda (Moše Havija) tumači u kontekstu siromaštva i bijede te loše uprave kajmekama Sulejman-bega, a koji je iskoristio derviš Ahmeda da napakosti Jevrejima te tako ugušio moguću socijalnu pobunu stanovništva. I Čamparin narativ je zasnovan na etičkim polarizacijama: na jednoj strani nalaze se korumpirana vlast i moćnici, a na drugoj pravednici (Derviš Muhamed Korkut, kadije itd.). Za razliku od svih ranije spomenutih narativa, ovdje se pojavljuje rukopis *Marginalije* derviš Ahmeda u koji

je tobož na temelju dostupnih sidžila ispisao “grijehe“ bosanskih Jevreja i time obmanjivao vlast i nanosio štetu jevrejskoj zajednici.

Bez obzira na žanr (povijest, fikcija, teologija, politika), svi ovdje obrađeni tekstovi donose nešto novo i zajedno, sa svim svojim interpretativnim proturječnostima, učestvuju u kreiranju diskursa o *Sarajevskom purimu*. Cilj autora određuje da li će događaje interpretirati historiografskom, dramskom, epskom ili lirskom naracijom, kao i koju emociju/stav zauzima u nastojanju da djeluje na recipijente (teološki, ideološki i sl.)

\*\*\*

Svi analizirani tekstovi nastali su na obrascu konstruiranom u kulturnom pamćenju bosanskih Jevreja. Međutim, iz nekih drugih izvora saznajemo da navedeni događaji ima i jednu drukčiju pozadinu i tumačenje. Crpeći izvore iz Kadićeve *Hronike* (Tarih-i-Enveri), Hadžiosmanović i Trako (1985) navode da je do sukoba između Ruždi-paše i Jevreja došlo tako što se „on upleo u razmiricu između jednog trgovca Arnauta i Jevrejina, pa je stoga što je bio nepravedan prema Jevrejima izazvao gnjev Sarajlija“ (Hadžiosmanović, Trako 1985: 110). Oslanjajući se na isti izvor Kadrić i Mehmedović (2021) pokazuju da navedeni događaj treba tumačiti u kontekstu institucije *kefaleta* (jamstva) koja podrazumijeva davanje garancija za određenu osobu. Garanciju su najčešće davali stanovnici grada, zajednice, mahale itd., a što to je dalje poticalo solidarnost i povezivanje stanovništva. U kontekstu ove institucije, autori tumače i postupanje Ruždi-paše koji je tražio da jevrejski kefile, a među njima i Moše Danon, budu zatvoreni zato što su dali garanciju za čast i ugled jevrejskog trgovca. Prema Kadićevoj *Hornici*, jevrejski trgovac nastanjen u Gazi Husrev-begovoj ulici ošteti je trgovca Arnauta za pet ili šest hiljada groša, pa je Arnaut tražio da mu se nadoknadi šteta. Nakon provedene procedure, zastupnici pritvorenih uputili su molbu Šerijatskom sudu i stanovnicima grada, nakon čega je sudija hafiz Ahmed ef. Hatibović pozvao uglednike grada i vjerskih zajednica da oslobode pritvorene osobe. Insistirajući na svojoj odluci Ruždi-paša dodatno je optužio zatvorenike za protuzakonite aktivnosti, ali uvidjevši istrajnost Sarajlija, on oslobađa jevrejske kefile. Posebnim se čini postupanje Sarajlija nakon puštanja zatvorenika kada su spriječili odlazak valije u Travnik, kako ne bi sultanu negativno interpretirao pobunu, te primorali ga, nakon šest dana razgovora, da prizna učinjenu grešku i to sve pretoči u pisanu izjavu. Izvori navode da je smijenjen s vlasti i interniran u drugi grad, a na njegovo mjesto došao je Ali Dželaludin-paša. Po svemu sudeći, razlog za njegovu smjenu nije bio navedeni događaj, nego njegove godine (70 godina) u kojima nije

više bio dostojan za obavljanje funkcije zbog čega je zamjenjen mladim i visprenijim pašom.

Na temelju svega navedenog možemo zaključiti da svi narativi, bilo da su posrijedi književni ili historiografski, donose osebujne, nerijetko i proturječne, interpretacije navedenog događaja. Stariji narativi (Moše Atijasa ili Zeki-efendije) – naročito u jevrejskom kulturnom pamćenju – događaju prinose religijski obol, dok noviji više insistiraju društvenim i političkim aspektima (Papo).

### 3. ZAKLJUČAK

Na temelju naše analize zaključujemo da je suživot Jevreja i muslimana u osmanskoj Bosni bio intenzivan i dinamičan te da je zrcalio jedan dio njene ukupne “kompozitne integralnosti“. Dolaskom na prostore Bosne sefardska zajednica identitetski je i jezički obogatila bosanskohercegovačku kulturu, da bi kasnije kroz različite, a najčešće trgovačke veze, unaprijedila, ubrzala i produbila međukulturni dinamizam i sa Zapadom i sa Istokom. Na temelju tri literarno-historijske slike, koje su ponekad proturječne, može se zaključiti da su u tri vremenska intervala uzajamne veze i odnosi muslimana i Jevreja u Bosni bili intenzivni i sadržajni, a ponekad je konvivencija narušavana pojedinačnim ekscesima. Iako je zvanična politika u osmanskom periodu nametala neke simbolične pa i diskriminatorne društvene diferencijacije, na razini pučke kulture one su neutralizirane i prevazilažene dinamikom intenzivne koegzistencije. Takvo što bezrezervno svjedoče prva i treća slika – pripovijetka Derviša Sušića i literarne obrade *Sarajevskog purima*, dok druga slika – Bašeskijin *Ljetopis* donosi šaroliku sliku tih odnosa u svakodnevnici koja je poprište stalne napetosti visoke (politika, vlast, religija) i pučke kulture, politike, diskursa moći. Međutim, život, osjećaj zajedništva i egzistencijalne potrebe i jednih i drugih uvijek su kidale barijere, čineći ovaj odnos bazičnim u kontekstu bosanskohercegovačke “kompozitne integralnosti“.

## LITERATURA:

1. Albahari, Nisim (1984), "Osobnosti istorijskog razvoja bosanskohercegovačkih Jevreja", *Sveske Instituta za proučavanje nacionalnih odnosa*, Sarajevo, 19-25.
2. Bašeskija, Mula Mustafa (1987), *Ljetopis*, Veselin Masleša, Sarajevo
3. Baruh, Kalmi (1952), *Eseji i članci iz španske književnosti*, Svjetlost, Sarajevo
4. Bečanović-Nikolić, Zorica (1998), *Hermenutika i poetika*, Gopolitika, Beograd
5. Bejtić, Alija (1966), "Jevrejske nastambe u Sarajevu", *Spomenica: 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu i Hercegovinu*, Oslobođenje, Sarajevo, 23-33.
6. Brnčić, Jadranka (2012), *Svijet teksta: Uvod u Ricoerovu hermeneutiku*, Naklada BREZA, Zagreb
7. Čampara, Ešref (1994), *Muslimani i Jevreji na primjeru Španije i Bosne*, Svjetlost, Sarajevo
8. Čelić, Džemal (1984), "Sarajevski Jevreji i njihova uloga u urbanom razvoju Grada", *Sveske Instituta za proučavanje nacionalnih odnosa*, Sarajevo, 55-61.
9. Elazer, Samuel (1987), *Jevrejsko-španski romancero* (prev. Muhamed Nezirović), Svjetlost, Sarajevo
10. Filan, Kerima (2014), *Sarajevo u Bašeskijino doba*, Connectum, Sarajevo
11. Guattari, Felix i Deleuze, Gilles (2021), "Šta je to manjinska književnost", *Zeničke sveske*, br. 33-34, 52-68.
12. Hadžiosmanović, Lamija (1984), "Knjiga i biblioteka kod bosanskohercegovačkih Jevreja u vrijeme osmanske vladavine", *Sveske Instituta za proučavanje nacionalnih odnosa*, Sarajevo, 69-75.
13. Hadžiosmanović, Lamija, Salih Trako (1985), *Tragom poezije bosanskohercegovačkih Muslimana na turskom jeziku*, Gazi Husrev-begova biblioteka, Sarajevo
14. Hamvaš, Bela (1996), *Teorija romana*, SKC, Beograd
15. Harbaš, Bernard (2013), *Zajednica bez zajedništva*, Naklada BREZA, Zagreb.
16. Husić, Aldin (2021), "O sarajevskim Jevrejima i njihovom položaju", u: *Zbornik radova: Suživot Jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini*, El-Kalem, Sarajevo, 59-77.
17. Kadrić, Adnan, Emir Mehmedović (2021), "Sarajevski purim u kontekstu klasičnog kefalet-sistema i jedinstvene predstavničke strukture jevrejske zajednice u Osmanskom Carstvu polovinom 19. stoljeća", u: *Zbornik radova: Suživot Jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini*, El-Kalem, Sarajevo, 77-103.



18. Kami, Haim (1966), "Jevreji u privredi Bosne i Hercegovine", *Spomenica: 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu i Hercegovinu*, Oslobođenje, Sarajevo, 55-71
19. Kamhi, David (2021), "Rav Moše Danon i Ruždi-paša – Sarajevski purim i Sarajevska megila", u: *Zbornik radova Suživot Jevreja i muslimana u Bosni i Hercegovini*, El-Kalem, Sarajevo
20. Kymlicka, Will (2003), *Multikulturalno građanstvo*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb
21. Kršić, Jovan (1952), "Cantigas sprescas Davida Kamhija", u: *Članci i kritike*, Svjetlost, Sarajevo, 237-242.
22. Levi, Moric (1969), *Sefardi u Bosni*, Savez jevrejskih opština Jugoslavije, Beograd
23. Memija, Minka (1992), *Bosanski vjesnici: počeci štampe u Bosni i Hercegovini*, El-Kalem, Sarajevo
24. Nezirović, Muhamed (1992), *Jevrejsko-španska književnost*, Institut za književnost – Svjetlost, Sarajevo
25. Paternai Andrić, Kristina (2019), *Pripovijedanje, identitet, invaliditet*, Meandar Media, Zagreb.
26. Papo, Eliezer (2001), *Sarajevska megila: skica za portret jednog svijeta u trinaest poteza*, Centar za stvaralaštvo mladih, Beograd
27. Petrović, Ankica (1984), "Kulturološki prikaz obrednih sefardski napjeva u Bosni", *Sveske Instituta za proučavanje nacionalnih odnosa*, Sarajevo, 111-117.
28. Samokovlija, Isak (1926), "Sarajevska megila", *Jevrejski život*, br. 25 (od 22. 10. 1926.), u: *Jevrejski almanah*, 1955/56, str. 245-255.
29. Southgate, Beverley (2009), *History Meets Fiction*, Routhledge, London - New York
30. Spahić, Vedad (2016), *Književnost i identitet: Književnost kao prostor izazova u reprezentaciji/konstrukciji bošnjačkog kulturnog identiteta*, Lijepa riječ – BZK "Preporod", Tuzla
31. Spahić, Vedad (2018), "Anticipativna poetika tajnog spisa: O književnim vrednotama i novovjekovnoj etici Bašeskijina nekrologija", *Društvene i humanističke studije*, 1(4), 189-194.
32. Spahić, Vedad (2021), "Svjetonazorske osnove predodžbi o drugom u *Ljetopisu Mula Mustafe Bašeskije*", *Post scriptum*, X/10, 85-103.
33. Sućeska, Avdo (1966), "Položaj Jevreja u Bosni i Hercegovini za vrijeme Turaka", *Spomenica: 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu i Hercegovinu*, Oslobođenje, Sarajevo, 47-55.

34. Sušić, Derviš (1969), „Šta učini Don Daniel Rodriga“, *Život*, br. 8, 19-27.
35. Tadić, Jorjo (1966), "Doprinos Jevreja trgovini s dalmatinskim primorjem u XVI i XVII veku", u: *Spomenica: 400 godina od dolaska Jevreja u Bosnu i Hercegovinu*, Oslobođenje, Sarajevo, 33-47.
36. White, Hayden (1989), "Vrijednost pripovjednosti u predavljanju zbilje", *Rival*, br. 1-2, 130-143.
37. Zgodić, Esad (1998), *Bošnjačko iskustvo politike*, Euromedija, Sarajevo

## THREE LITERATURE PICTURES OF JEWS AND MUSLIMS CO-EXISTENCE IN OTTOMAN BOSNIA

### Summary:

The paper presents three literary images of the coexistence of Jews and Muslims in Ottoman Bosnia. The pictures chronologically represent a hodogram of coexistence from the 16th to the beginning of the 20th century. The first picture is Sušić's short story *Šta učini Don Daniel Rodriga*, in which the author first shows the early relationship between Bosnian Muslims and Jews in trade between the Ottoman Empire and the Venetian Republic, and then the social controversies that accompanied that process. The second picture is based on Bašeski's *Ljetopis* and presents a picture of coexistence in the daily life of Sarajevo in the 18th century, where it does not only include the beautiful and positive, but also the negative representations. However, this picture shows the dynamic connections between Muslims and Jews at the national level, but also the differences and tensions conditioned by the social, religious, and political context. The third picture represents the positive relationship between Muslims and Jews in the example of literary representations of Sarajevo's Purim. Here we analyze the different interpretations of this event, as well as how much they, regardless of evident contradictions, together influenced the shaping of the discourse about this holiday of Sarajevo's Jews

**Keywords:** Jews; Sarajevo; Muslims; Ottoman period; coexistence; literature

Adresa autora  
Author's address

Nehrudin Rebihić  
Univerzitet u Sarajevu  
Filozofski fakultet  
nehrudinrebihic@hotmail.com