

Сања Перић (Нови Сад)

Традиција и мит у Андрићевој приповеци ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ

У раду се истражује на који начин се транспонује традиционално и митско у Причу о ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ Иве Андрића. Тајновитост којом је прича заоденута већ у уводу приповетке и сигнализирање о нејасној граници између измишљеног и стварног, „оријенталске лажи“ и „истинитије истине“, сугеришу да је реч о легенди која настаје на подлози историјских догађаја у Травнику. Мотив слона чија је улога сажимање колективне представе турске власти у Босни 1820. године, има и своје шире, универзално значење са коренима који сежу у мит. Митско време и простор, традиционални елементи у структури приче и симболика појединих градивних чинилаца радње (слон-звер, приче око ватре, тројица „јунака“) предмет су анализе чији је циљ да се омогући нови приступ овој Андрићевој приповеци.

ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ једна је од приповедака Иве Андрића из травничког живота. Објављена је први пут у часопису КЊИЖЕВНОСТ 1947. године. Драгомир Костић примећује да је она изашла после три велика романа: НА ДРИНИ ЋУПРИЈА, ТРАВНИЧКА ХРОНИКА и ГОСПОБИЦА, а пре ПРОКЛЕТЕ АВЛИЈЕ. Како сматра, на тој средокраћи јој је и место, пошто иде у ред најлепших и најзначајнијих Андрићевих остварења (Костић 2007: 510). Гојко Божовић назива ПРИЧУ О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, поред КУЋЕ НА ОСАМИ, најзоритијим примером андрићевске приче о причама (Божовић 1999: 10). Чувен је и много пута цитиран Андрићев почетак ове приповетке:

Босанске касабе и вароши пуне су прича. У тим понајчешће измишљеним причама крије се, под видом невероватних догађаја и маском често измишљених имена, стварна и непризнавана историја тога краја, живих људи и давно помрлих нараштаја. То су оне оријенталске лажи за које турска пословица вели да су 'истинитије од сваке истине' (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 3).

Како Тихомир Брајовић сугерише: „ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ требало би, дакле, макар по ономе што се казује на њеном почетку, да буде доживљена и читана као уметнички обликована приповетка што следи дух народских легенди и опонаша логику и устројство колективних, измишљених прича у покушају да докучи и изрази исту ону 'стварну и непризнавану историју' из које и сама извире, а која је овде – како то сугерише већ наслов – на изванредан начин оличена управо у приповедању о везириновом необичном љубимцу, а не о везиру Целалудин-паши као историјски официјелној и

познатој личности“ (Брајовић 2006: 243). У центру збивања је, дакле, слон којег нови везир доводи у Травник и који својим несташлуцима изазива праву пометњу међу Травничанима. На извештајан начин, слон представља „носиоца смисла цјелокупне грађе“ (Јелчић 1989: 49).

Љубомир Зуковић истиче како је однос између усмене традиције наших народа и књижевног дела Иве Андрића изванредно занимљива и значајна тема (Зуковић 1972: 461). У складу с тим, посветили смо се традицији и миту у Причи О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ. Важно је напоменути оно на шта је Петар Цацић већ скренуо пажњу, а то је „извесна двострукост, ‘двопланост’ збивања“ (Цацић 1995: 41), која је, како видимо, уочљива већ на почетку ПРИЧЕ О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, а у којој легендарно и реално чине истовремено и јединствену целину и оделите слојеве, што је карактеристика Андрићевог споја митског и реалног: „Истовремено смо и у срцу стварности (реч је, наравно о андрићевској стварности, о илузији реалног живота који он настоји да створи и одржи) и на попришту легенде“ (Цацић 1995: 41). Цацић верује да је то могуће управо зато што се Андрићево опредељивање за легенде везује за време у коме су предања и легенде потврђивали своју веродостојност, откривајући реалну подлогу, чак и у оном што је вековима приписивано игри маште (Цацић 1995: 18). Јан Вјежбицки истиче да наш писац полази од тврдње да мит садржава најверодостојнију историју (Вјежбицки 1962: 67). Подсетимо се, међутим, почетка приповетке, где је присутна још једна врста двострукости, а то је опозиција истина-лаж, односно измишљотина, што је најбоље сублимирано у познатој народној изреци да у свакој лажи има пола истине. Вјежбицки потврђује да измишљања и лажи имају врло важно значење у Андрићевом систему спознаје, док легенда коначно митологизира истине и неистине (Вјежбицки 1962: 64). ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ управо је пример приповести о односу истине и лажи, легенде и приче, као и приче и историје. У њој је приповедање сама тема приповетке, оно је не само структурира него и ствара догађаје и допуњује збивање изван приче, егзистирајући као сплет лажи и истине, маште и збиље (Видан 1979: 522). С тим у вези, важно је истаћи да Андрић не дели одлучно причу од мита:

Свака његова приповијетка има у себи зачетке мита, а у митовима писац проналази њихов најједноставнији смисао и без оклијевања их спушта на земљу. Он је као и његови босански ликови заљубљен у анегдоту, те га зато више занима ‘прича’ него мит (Вјежбицки 1962: 64).

У ПРИЧИ О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, међутим, нас занимају зачеци мита, оно што превазилази актуелност догађаја и изражава сталне садржаје који остају у људској свести вековима. Истраживаћемо зато непосредно уношење мотива из традиционалног стваралаштва – легенди, предања, прича, али и све оне елементе који имају своју митску симболику и метафоричку алузивност унутар дела, на којима се у највећој мери и заснива Андрићева „блискост са стилом наше усмене литературе“ (Недић 1981: 313).

У научном дискурсу присутна су многострука значења појма мит, што с једне стране отежава његову дефиницију, а с друге осветљава и објашњава разноликост схватања мита те његов дисперзиван значај. Књижевни теоретичар Андре Жол наводи да је мит једноставни облик који се бави питањима првобитног стварања (Жол 2000: 69). Он настаје из духовне заокупљености човека за поимањем и спознајом тајни света и његових појава, док се *митос* сматра остварењем мита, односно појединачним обликом у којем се тај мит јавља (Жол 2000: 96). Џацић мит дефинише нешто конкретније, као „древну причу о боговима, полубоговима и херојима“, али и о постанку живота и света (Џацић 1995: 28), што значи да се мит, супротстављањем *mythosa* и *logosa* проширује на нешто попут облика спознаје, начина мишљења, па и онога што данас називамо „поглед на свет“ (Солар 1998: 10, 11). Мит се, дакле, не препознаје искључиво као прича, већ га ми препознајемо у ликовима, исказима, начину мишљења. Ипак, упориште нашег препознавања јесте у томе да је извор мита прича као појавни облик у којем се целина свега што мит чини некако сажима и долази до одговарајућег израза (Солар 1998: 21). Андрићев израз притом преузима неке од главних особина мита: „Тенденција да очува неки облик неутралности у вербалном уобличавању одабране теме могла би, у неким сегментима, подсетити на приповједне конвенције карактеристичне за мит. Мисли се ту на својство митске наративе која не познаје класични облик ауторства, а то у неком смислу значи да искључује особну перспективу. У таквим је ‘причама’ митска свијест најближа инстанци аутора“ (Меић 2016: 302). Тако се и у Андрићевом делу митско препознаје на нивоу приче и њених главних елемената, али и на садржинском нивоу у „идеји митске свијести која испричаним догађајима прирођају ‘вишу’, ‘свету’ димензију, овисно о величини или значају догађаја, како за појединца тако и за друштво у цјелини“ (Вуцо 2018: 650). За Травничане долазак новог везира, Целалудин-паше, и његовог фила, представља догађај од изузетног значаја који ће обележити готово сваки сегмент њихове свакодневице, док ће за појединце њихово присуство и деловање значити неминовно приближавање смрти.

Уводећи лик Целалудин-паше у причу, као и лик његовог необичног љубимца слона, скреће се пажња на егзотичне животиње ранијих везира које чувају своју митску симболику. У питању су: мајмун, папагај, ангорска мачка и пантер. Душан Стошић не види у томе само детаљ који потврђује настраност босанских везира, већ „симболику система владавине и то подражавалачке владавине, брбљиве владавине, скупе владавине или опаке, крволочне владавине што се све може ишчитати из пренесеног значења речи мајмун, папагај, ангорска мачка и пантер“ (Стошић 2001:

53)¹. Нови везир, међутим, није ни бољи ни другачији, већ напротив. Због строгости и неколико задављених босанских првака, те страха којег еманира, успоставља се антипозициони однос између чаршије и везира (Пирић 2013: 89). О његовој суровости расподела се поново у легендама, у причама где је мало или нимало искривљена истина, а то нас доводи до бољег разумевања зашто, вођени мржњом и страхом, у његовом љубимцу, филу, људи виде њега, чак и експлицитно казујући да их на везира подсећа слоновски лик:

– *Знаш на кога мени личи овај фил? – пита један кујунџија комишију.*

– ? !

– *На везира. Пљунути он! – уверава кујунџија, који никад није смео поглед да дигне кад везир пројаше поред његовог дућана* (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 22).

Целалијин фил је, дакле, његова унутрашња животиња, инкарнација његове истинске природе, док, с друге стране, Оља Василева бележи да „бивајући метафором власти и владања, боље рећи зулума, беба-слон постаје и чудовиште, и демон који ремети укоренењени религијски ритам једне касабе, и средство манипулације причама, и сам мит, али почиње да се и чува ‘као нека светиња’ на коју се гледа пре сопственог живота“ (Василева 2019: 352). И мржња и страх и фантазија, све је то уграђено у дијаболично виђење „сличности“ између животиње и њеног господара, и све је једнако ирационално, као и то виђење (Јелчић 1989: 45). Интересантно је да Милош Бандић пореди слона у Андрићевој приповеци са Мелвиловим Моби Диком: „но, док је кит готово метафизичко зло које против људи делује само по себи и за себе, слон је, уза сву своју нехајну демоничну агресивност, и продужена, невидљива убилачка рука везирова који остаје у сенци, послушни инструмент власти, терора и тираније“ (Бандић 1963: 141). Иво Видан, међутим, сматра да фил „за читаоца није ни најмање злокобно или малеволентно створење, доиста никакав Moby Dick, никакав симбол слијепог усуда“ (Видан 1979: 521). Ова амбивалентност слона у критичкој рецепцији нагони нас да се помније забавимо његовом симболиком и обухватимо што више различитих интерпретација, нарочито са становишта мита и традиције у Андрићевој приповеци.

Многоструке су симболичке импликације слона у Андрићевој приповеци, а у спреси са ликом Целалудин-паше, и као засебног, индивидуалног ентитета у структури приче. Уколико се фил посматра као „продужетак“ руке власти, односно везира Целалије, неопходно је скренути пажњу на специфичан однос везира и фила, а који произилази,

¹ У ИЛУСТРОВANOЈ ЕНЦИКЛОПЕДИЈИ ТРАДИЦИОНАЛНИХ СИМБОЛА налазимо да се, сем подражавања, за папагаја везује и неинтелигентно понављање (Купер 2004: 124), за мајмуна „безочност; радозналост; злоћа; нижи инстинкти“ (Купер 2004: 100), за пантера бес, жестина, немилосрдност (Купер 2004: 123), што све даје много информација о ранијим босанским везирима.

пре свега, из природе самог Целалудин-паше. Сеид Али Целалудин-паша још као младић, родом из Једрена и у том граду школован, одбија да постане имам у сиротињском рејону места, те одлази у Стамбол и брзо се пробија у војну администрацију. Не прихватавши првобитни пут помагања људима, Целалудин се окреће хапшењу крадљиваца и лифераната које кажњава крајње сурово и строго, о чему убрзо почињу да се испредају приче које утичу на његов скоковит пробој у власти. Ни у самој причи нема много више објашњавања или разлагања одлуке да се школовани имам преобрати у човека власти, а затим у травничког силника. Могуће је, ипак, у безличним реченицама пронаћи и шифру која упућује на разлог таквог преокрета. Наиме, мотивација може бити новац, имајући у виду да Целалудин прво живи у *сиротињском рејону места*. Не може се, међутим, пренебрегнути чињеница да школовање за имама представља религиозну, племениту службу у којој новчана корист никако не представља примарну мотивацију. Тајанственост која прати лик Целалудин-паше, а која се, дакле, зачиње већ у причи о његовој младости, додатно појачава злокобну ауру која се везује уз овај лик. Она неминовно буди асоцијације на друге сличне ликове Андрићеве прозе, као што су Челеби-Хафиз, Мула Јусуф, Мустафа Маџар и Карађоз.

Сви су ови ликови школовани људи који одједном, као *млеко кад се провари*, како се каже за Челеби-Хафиза, мењају из основа своје животну усмерење и постају немилосрдни крвници. Џацић у свим овим ликовима, укључујући ту и Целалудин-пашу, види „породицу“ егземпларних књижевних јунака са изразитом везаношћу за мит:

Обликовање егземпларних јунака и ситуација митске провенијенције блиско је и народној, „колективној“ имажинацији, потреби да се ликови и догађаји сведу на јединствено, типично, на парадигматичне ликове и догађаје. Народна имажинација спонтано тежи, као и мит, ситуацијама-кључевима и парадигматичним ликовима. То се прелама и кроз Андрићеву стваралачку оптику (Џацић 1995: 180).

Народна имажинација се, у овом случају, може везивати за хебрејске легенде које нису уврштене у Библију, а у којим демони *дибуки* улазе у тела учених људи и господаре њима (Џацић 1995: 179). Како Џацић не наводи своје изворе, није сасвим јасно откуда повезаност демона *дибук* са ученима, имајући у виду да, на основу нама доступних извора, његово запоседање душа делује готово насумично. Опис демона *дибук* сведен је у литератури углавном на неколико главних особина:

Дибук (дословце приљубљивање) – зао дух који се усељава у човека, овладава његовом душом, изазива душевне патње и говори на уста своје жртве. Никада се не стапа с њом, већ задржава своју индивидуалност (Ански 2020: 112).

Чак и уколико се не би пронашла упоришта за тврдњу да демон *дибук* запоседа душе учених, зла природа овог демона довољна је да се Целалудин-паша посматра у оквиру „породице“ егземпларних јунака митског порекла, заједно са осталим сличним ликовима Андрићеве прозе.

Демонска природа самог Целалије није, међутим, јасно видљива, она се наслућује и покушава одгонетнути у причама и легендама, али је индикативно што у Травник долази ноћу, тихо и неприметно, док су, с друге стране, филове шетње чаршијом церемонијалне. Демоничност се огледа и у масци „порцеланске лутке“ која представља везиров лик, а која онемогућује да се на његовом лицу било шта разазна. С друге стране, слон је несташан и природан, и нема ничег умртвљеног или вештачког у његовој животињској појави. У пошалицама где се, нимало случајно, слон и везир удвостручују и истовремено везују чврсто једно уз друго („везиров фил“ и „филов везир“), као и касније, када се око ватре говори о понављању прича чија су главна тема „фил-везир, везир-фил“, открива се да, упркос врло читим разликама у манифестацијама своје природе, фил и везир постају једно у свести људи. Оља Василева закључује: „Немушност слона чаршијски људи свели су на њима разумљиву паралелу: опипљивост опасности можда није директна, али је слична ономе кога не виде – везиру“ (Василева 2019: 350). Слон постаје отеловљење везирове праве природе, његовог активног зла: „Док Целалија мирује, као какав ‘непокретни покретач’, дотле ова сурова животиња, као сама стихија, вршља Травником сијући безуман страх међу људе и својом појавом и својим ћудљивим поступцима којима ни најмудрији нису могли у крај стати“ (Радановић 1976: 16).

На тај начин, посредством нераскидиве везаности за везира, фил и сам добија обличе митске звери, без обзира на то што је, по својим објективним датостима, само безазлена беба-животиња. У приповеци се чак и експлицитно упућује на звероликост ове животиње, додуше посредно, кроз лик долачког фратра Мате Микића. Он пише писмо свом пријатељу, гвардијану гучегорског самогана, и јавља му о филовом доласку. Оно што је занимљиво јесте да се притом служи цитатима из Апокалипсе о великој звери (*Et vidi bestiam* или по Вуку: *И видјех звијер*), пишући, дакле, делом на латинском језику, тајно и завијено. Иако се с омаловажавањем односи према говору чаршије: *Једина је новост ето да је „ звијере набавило звијере“ и да докон народ о томе прича и наклапа којешта* (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 14), индикативно је да и школован човек какав је фра Мато Микић у слону не види недораслу егзотичну животињу, већ праву звер ђаволског порекла. Та слика се развија у причама појединаца из народа, те се тако слон види као кривац чак и за побачај детета: *Побацила Циганка кад је угледала фила, ето шта* (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 21). Свезнајући приповедач узима моћ овој причи, називајући њеног творца Каришика *алкоголичарем и причалом*, а његове речи *ја, мој брате зумбом* на свакој његовој лажи и измишљотини (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 20–21). Открива се, међутим, како спремност људи да прихвате причу која долази од доказаног лажова чак и више потврђује снагу којом је слон у колективној свести утврђен као биће демонског карактера. Није случајно ни што се побачај наводно догађа баш Циганки. Не само што Цигане у

нашој народној традицији карактеришу често необична издржљивост и снага, већ се такве особине посебно везују за децу, односно за њихове мајке². Чињеница да је за жену која је побацила у народној измишљотини одабрана управо Циганка, сугерише моћ и силину слона којем се, дакле, не може одупрети чак ни највиталнија међу женама, а тако можемо посматрати и податак да је то за то био довољан само поглед на животињу. Због тога су се, уосталом, бремените жене уклањале с прозора када би чаршијом пролазио фил.

Алија Пирић скреће пажњу на други митски аспект ПРИЧЕ О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, а то је карневалска слика у којој је слон једна врста карневалског краља. Пирић се ослања на симболику краљевске моћи слона, јер њега јашу краљеви (Гербран Шевалије 2013: 843). Чаршија, дакле, тај јавни дискурс, промовише и конструише краља и на концу га сахрањује. Карневал у јавном простору, односно на улици, својим сликама, смехом, похвалама и покудама, непристојностима и клетвама, коначно мржњом, показује бесмртност и неуништивост народа, сугеришући његову космичку вечност и јединство те шарене гомиле, која се у први мах чини хаотичном (Пирић 2013: 90). У карневалском свету се то осећање народне бесмртности сједињује са доминантним осећањем релативности актуелне власти и владајуће истине. Андрићева чаршија жели рођење новог и бољег, а то није могуће без смрти старог, па се логично жеља усмерава у том правцу: да се по сваку цену уклони фил као инкарнација страха. У први мах може се учинити као да се митска симболика слона супротставља том осећању народне бесмртности. Наиме, у Куперовој ИЛУСТРОВANOЈ ЕНЦИКЛОПЕДИЈИ ТРАДИЦИОНАЛНИХ СИМБОЛА налазимо да је слон симбол дуговечности, бесмртности, победе над смрћу, али и симбол непобедиве силине (Купер 2004: 152). У РЕЧНИКУ СИМБОЛА то се потврђује, при чему је још интересантна његова симболика постојаности и непроменљивости (Гербран Шевалије 2013: 843). У приповеци се ово манифестује поново кроз причу, нешто што се „чуло“ или домишљало: *Знате ли ви да слон*

² У СРПСКОМ МИТОЛОШКОМ РЕЧНИКУ налазимо тако занимљиво веровање да ће дете бити здраво и напредно ако га прво задоји Циганка (СМР 1970: 310), као и традицију да су „младе и здраве Циганке задајале малу децу за награду, јер се веровало да ће та деца бити здрава и срећна у животу“ (СМР 1970: 120). Непознати аутор бележи 1911. године:

Циганче може ићи и босо по снегу, па да му не буде хладно, јер му, веле Срби, чим се роди мати намаже ноге гушчом машићу, те му ноге не зебу исто онако као ни гуски.

Кад српско дете не може дуго времена да проговори, његови родитељи треба да украду хлеба или друго што из циганске торбе Циганке која проси и да даде детету да поједе, па ће брзо проговорити, јер Цигани брзо и много говоре.

Кад дете не може дуго да проходи онда га ваља провући испод циганске батине, па ће проходити (Н. Н. 1911: 188).

живи преко сто година? (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 26), виче један од борбенијих Травничана. Одговор другог, међутим, објашњава зашто слон ипак није бесмртан: *Може бити да живи слон [...] али не живи његов газда, везир* (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 26). Отуда виталност народа ипак надјачава слона, а све започиње у разговорима који су се водили у махалама око ватре и котлова са узаврелим бестиљом.

Имајући у виду важност тих разговора, потребно је упутити на митску симболику три ватре око којих се, најчешће уз уздах: *Превршило!* распреда о филу и везиру. Важно је што прича о ватрама тече градацијски (Несторовић 2019: 145), од оне око које се окупљају најмање утицајни Травничани, до оне где се заправо одлучује на деловање и решава проблем. У СРПСКОМ МИТОЛОШКОМ РЕЧНИКУ налазимо да:

Из митског порекла ватре, по народном веровању, свакако проистиче њена мистична снага и култни значај. Зато је она поштована, обожавана и придавана су јој натприродна својства, исто као и месту на којем гори и предметима који су у сталној вези с огњиштем (СМР 1970: 64).

Уколико Целалудин-пашу посматрамо као злу силу, нарочито нам је важна апотропејска и лустративна моћ ватре против мистичних сила, односно велика снага за очишћење од злих демонских сила (СМР 1970: 64). Ни митски потенцијал броја три никако није занемарљив. Веома често се јавља у словенској традицијској култури, а један је од непарних бројева, поред бројева седам и девет, који има најважнију улогу у обредима и обичајима, као и у фолклорним текстовима (бајкама, приповеткама, песмама, загонеткама); (Раденковић 1994: 25). Посебно се истиче његово присуство и фреквентна употреба у бајкама³, те се морамо осврнути и на појаву три „јунака“ у ПРИЧИ О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ који одлучују да посете везира и кажу му на какве проблеме наилазе због свакодневних филових шетњи чаршијом.

Наиме, једне септембарске ноћи поред *друге ватре* настала је нарочита граја. Око Аље Казаза који у чаршији има малу, али добру и познату свиларску радњу, окупило се десетак дућанџија. Након уобичајених жалби, претњи и хвалисања, неко предложи да се изабере петорица људи из чаршије и да оду до везира и отворено му се пожале на слона и његове пратиоце:

Дуго су се тако јуначили и надметали оштрим речима. Доцкан су се разишли те ноћи, са утврђеним планом и свечаним заклетвама да се сутра нађу пред Тосун-агиним дућаном изабрана петорица, да оду у Конак и затраже да изиђу пред везира, да му кажу целу истину и право мишљење чаршије и народа о филу и његовим бездушним и обесним чуварима и да га замоле да им ту напаст скине с врата (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 28–29).

³ Више о овоме може се прочитати у раду Љубинка Раденковића СИМБОЛИКА БРОЈЕВА У ТРАДИЦИЈСКОЈ КУЛТУРИ, 1994: 19–20.

Сутрадан се од петорице појављују три „јунака“, што је поново у складу са бајковитом структуром где се, најчешће тројица браће, хвата у коштац са одређеним изазовом. Једног од њих, међутим, успут узнемире такви грчеви у цревима да је скренуо у једну од башти поред пута и ту се неповратно изгубио. Алија Пирић у томе поново препознаје поступак карневализације: „[...] тако се поступцима из материјалног свијета (пражњење цријева) карневализира, исмијава озбиљан поступак народних представника који су одлучили заштитити народ, а истовремено прати генеза хисторијског страха пред сламањем моћи и постаментирање крхкости и несталности свих људских поступака“ (Пирић 2013: 95). На тај начин, кроз традиционалне народне обрасце препознаје се „преимућство и драгоценост врлина ове приповетке у томе (је) што је у једној озбиљној ситуацији открила гротескност, што је у тој гротескности нашла врело далекосежне сатире и доброћудног хумора, што у хумору није видела само олакшање него и функцију увек присутног људског бола и стремљења ка погоднијим животним условима“ (Бандић 1963: 142).

Остају, дакле, само Тосун-ага, који се некуд изгуби и побегне пред стражом, и Аљо Казаз, који на крају остаје сам. Он је важио *као велика шалљивчина, и наиван и безазлен и мудар и отресит, као човек који и уме и сме да каже оно што други неће, и да учини оно што други никад не би учинили, а за кога се никад право не зна кад тера шалу са целим светом, а кад пушта да је други са њим терају, кад говори истину кроз шалу, а кад се шали са оним што други зову истином* (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 27). Као такав, Аљо Казаз функционише у склопу приповетке као „својеврсни лик-рефлектор механизма превазилажења страха“ (Несторовић 2019: 141). Тихомир Брајовић у њему препознаје митски лик културног јунака. У ПОЕТИЦИ МИТА Мелетински наглашава да „културни јунак није напросто један од могућних ликова мита него митски лик *par excellence*, нарочито у архаичним митологијама, који типолошки строго одговара представи о митском времену прастварања и који моделује колектив – носиоца митских традиција – у целини“ (Мелетински 1983: 195). Иступањем у име колектива Казаз управо моделује изнова његову структуру, поремећену услед хаоса који настаје појавом слона. Ремоделовање, међутим, не бива на крају остварено, јер Казаз не доспева заправо до везира, нити мења постојећу ситуацију. То значи да се лик Аље Казаза приближава типичној митолошкој препреденој варалици, интернационално препознатљивом јунаку трикстеру, који, заправо, представља други пол културног јунака – демијурга. Мелетински скреће пажњу на то да такав двоструки лик „спаја у истом лицу тежњу за уређивањем социјума и космоса који се уобличавају и израз њихове дезорганизације и још несређеног стања“ (Мелетински 1983: 191). Овај противречни спој могућ је зато што је радња у односним приповедно-митолошким циклусима смештена у време пре успостављања строгог светског поретка, тј. у митско време (Мелетински 1983: 191). Аљо Казаз успева да превари чаршију својом *измишљеном* причом о томе како

се везиру обратио с молбом да набави још једног слона, јер не бива да *живинче* буде тако само и без пара, и та прича, на концу, постаје прави израз митског времена. Снага приче доноси и самом јунаку моћ: *Када Аља измишља причу којом ће преварити чаришију, он испољава и своју немоћ и немоћ чаришије али истовремено – парадоксално – успоставља моћ над чаришијом постајући слободан како у односу на Целалудин-везира и његовог љубимца који су повод његове приче тако и у односу на саму чаришију која је заправо прави предмет његове приче* (Несторовић 2019: 146). На тај начин, потврђује се улога Аље Казаза као културног јунака-трикстера.

Други аспект приче о Аљи Казазу који је важан за наше истраживање јесте што је пишчево казивање о његовој мисији, како примећује Љубомир Зуковић, инспирирано оним што се могло чути у усменом приповедању колектива. Према једној причи, штампаној у СРБСКОМ ЛЕТОПИСУ за годину 1862, проклета Јерина „од великог беснилука свога“ хранила се само вољујским језицима, а остало је бацала у Дунав (Зуковић 1972: 466)⁴. Народ одлучи да се побуни, али је Еро, њихов представник, остао изневерен од осталих, те казује Јерини нешто сасвим друго од оног што је првобитно било планирано. Постоје многе варијанте ове легенде, али свим варијантама осим једне заједничко је то да се онај кога друштво изда и остави на страшном месту, том непоузданом и кукавичком друштву веома духовито свети.

Иако су сами појмови легенде и приче веома значајни у овој Андрићевој приповеци, тек прича о Аљи Казази и потврда коју налазимо о њеном пореклу у народном предању говоре нам више о Андрићевом односу према миту. Открива нам се да Андрићева комуникација са митом као синтетичком и архаичном формом није непосредна:

Он користи друге облике традиционалног стваралаштва, „једноставне облике“ чије је исходиште био мит и који су, на свом нивоу, понекад и задржали функцију мита. Митско се у Андрићевој литератури црпи из легенди, предања, прича, пословица, народних умотворина уопште (Цацић 1995: 253).

Постаје јасно на који је начин искуство народа претекст ове Андрићеве приповетке, али и његове прозе уопште. Кроз оно што је народ упамтио Андрић манифестује своју приврженост легенди и миту, као и „честим прихватањем тона усмене књижевности, делимичном идентификацијом с

⁴ Јерина је волове узимала од народа, па је људима брзо досадио такав данак, те се одлуче да оду к њој и замоле је не би ли шта друго почела јести. Међу њима је био и један Еро, па га одреде да „уместо њих говори“. Кад Јерина упита окупљене људе због чега су дошли, Еро јој каже, али она хтеде да чује то и од других. Они су, међутим, од великог страха *ћутали као заливени*. Јерина се тада опет окрене Ери и упита га зашто су дошли ови људи што ћуте, а Еро јој одговори: *Госпођо, досад си јела цео језик од вола, а сад смо дошли да те молимо да једеш само пола* (Зуковић 1972: 466). Јерина ће, наравно и даље јести исту количину меса, али ће њени поданици давати двоструко више волова.

митским причаоцем, настојањем да се 'прича причана прича'“ (Џацић 1995: 6). Тон усмене књижевности опстојава током целе ПРИЧЕ О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, не само у делу о Аљи Казазу, а повремена појава кратких форми представља језгро искуства народа на које се Андрић ослања. Већ смо поменули да је изрека како *у свакој лажји има пола истине* сублимирана у наводима на почетку приповетке. С друге стране, нешто касније у приповеци појављује се израз народног веровања о одбрани против урока, које се манифестује кроз обраћање слону: *Машалах, машалах! Не буди му урока!* (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 11). У складу са контекстом приповетке, ова традиционална форма којом се најчешће штити новорођенче или дете, преиначује се иронијом у своју супротност, имајући у виду да се човек удворнички обраћа животињи према којој заправо нема благонаклон став. Овакав начин преобликовања традиције чест је у прози Иве Андрића, те представља још један од начина на који се она актуализује и модернизује.

При крају бисмо се вратили поново на победу народне виталности, с једне стране, и смрти везира и фила, с друге. Ни овде, наравно, Андрић није једноставан ни једнозначан. Године 1820, *кад Царевина дише трећином плућа, а нападају је са сто страна и споља и изнутра* (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 41), ни Целалији не преостаје ништа друго до гроб или прогонство слично гробу. Он се одлучује на прво, односно извршава самоубиство. Фил, којег је већ дуже време тровала чаршија, умире четири дана након њега. Њихово јединство и повезаност тиме се коначно потврђују. Ту се, међутим, приповетка не завршава. Целалудин-паша оставља иза себе натпис који ће бити урезан на његовом башлику, надгробном камену, и који је почињао речима Курана: *Он је жив и вечан*. Шта нам то на концу говори о судбини Травника и Травничана? Последњи пасуси приповетке откривају да је време које тече заправо неки вид митског времена:

Грануло прво пролеће без Целалије. Страх мења облик и брига име. Смењују се везири. Тече живот. Дотрајава Царевина. Вене Травник, а у њему живи још чаршија, као црв у откинутој јабуци (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 44).

Све се, дакле, наставља и понавља, мењајући само облик и име. Искуствено, историјско време, карактеристично за логичко-дискурзиван, модеран начин мишљења, јесте линеарно и непоновљиво. Насупрот томе, кључну особину митског времена чини његова поновљивост, тачније враћање „кружног, поновљивог и повративог Времена“, како га назива Мирча Елијаде (Елијаде 2003: 111). Већ је поводом Андрићевог дела примећено како се повезница приче и митске свести обликује и у просторно-временским сигналама у којима „просторни тропи попримају особине митских локалитета и предјела, а вријеме одлике цикличног понављања, враћања и поновног симболичког рађања те савремености“ (Вуцо 2018: 651). Идеја о вечитом враћању развијала се у митовима свих великих древних цивилизација, подсећа Петар Џацић, као и код старих Грка, питагорејаца и стоика:

Налазимо је и код Хераклита, Платона, Аристотела. Космичко трајање као понављање, анауклесис, вечити повратак, особито је уочљив у Библији, у **Књизи Проповедниковој**: Што је било то ће бити, што се чинило то ће се чинити, и нема ништа ново под сунцем (Џацић 1995: 200).

У скретању пажње на историјски контекст овог понављања, односно на смену везира, Андрић само истиче митску особеност вечитог враћања и чињеницу да се један хаос „заглушује“ другим: „Време које уништава, истовремено је и време које лечи: кад догађај постане прича (а мора постати), његова агресивна потенцијалност је блокирана“ (Џацић 1995: 210). Зато у последњим реченицама приповетке Андрић поново подсећа:

А каменорезац урезује натпис на везиловом башлику од меког камена и већ је исписао прву реченицу. По Босни иде, и успут расте, прича о Аљи и филу (ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ, 45).

На крају, дакле, остаје она злослутна реченица на везиловом надгробном камену и прича као вечити израз митског времена. Прича је та која, ослоњена на вечито понављање, „непознато чини познатим и тиме му обезбеђује аутоматизам пролазности“ (Џацић 1995: 212). Митски кодови у Андрићевом делу тако „потцртавају неумитност историјске трагике, драматике и апсурдне кружне одређености, али и новостечени оквир естетског уцеловљења пишчевог хуманизма загладаног у непоновљивост живота“ (Голијанин Елез 2019: 330). Андрићева архетипска имажинација успешно интегрише пролазно у вечно и у митско, при чему његова проза остаје једна од најинспиративнијих за тумачење преобликовања традиције и мита у нашој новијој књижевности.

Извори

Андрић 1960: Andrić, Ivo. PRIČA O VEZIROVOM SLONU. In: Andrić, Ivo. *Priča o vezirovom slonu i druge pripovetke*. Beograd: Rad. S. 3–46.

Литература

- Ански 2020: Ански, Семјон. *Дибук: (између два света)*. Јагличић, Владимир (прев.). Београд: Hoplit.
- Бандић 1963: Bandić, Miloš I. *Ivo Andrić: zagonetka vedrine*. Novi Sad: Matica srpska.
- Божовић 1999: Божовић, Гојко. Живот и прича. In: *Изабране приповетке*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Брајовић 2006: Брајовић, Тихомир. Моћ фикције, фикција моћи: ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ. In: *Свеске Задужбине Иве Андрића*. Београд. Год. 25, св. 23. С. 241–274.

- Василева 2019: Василева, Оља. *Машалах, машалах! Не буди му урока!* или ПРИЧА О ВЕЗИРОВОМ СЛОНУ ИВЕ Андрића. In: Бошковић, Драган, Николић, Часлав (ур.). *Српски језик, књижевност, уметност*: зборник радова. Књ. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет. С. 347–356.
- Видан 1979: Vidan, Ivo. Priča i povijest u Andrićevoj novelistici. In: Isaković, Antonije (ur.). *Zbornik radova o Ivi Andriću*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti. S. 517–533.
- Вјежбицки 1962: Wierzbicki, Jan. Funkcija „pripovjedača“ i „priče“ u Andrićevoj prozi. In: *Umjetnost riječi*. Zagreb. God. 6, br. 1/2. S. 50–68.
- Вуцо 2018: Vucic, Jurica. Mitsko u OMERPAŠI LATASU. In: Тошовић, Бранко (ур.). *Andrićev LATAS / Andrićs LATAS*. Grac – Bukurešt – Beograd – Banjaluka: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität Graz – Departman za rusku i slovensku filologiju Fakulteta za strane jezike i književnosti Univerziteta u Bukureštu – Udruženje Srba u Rumuniji – Narodna i univerzitetska biblioteka Republike Srpske – nmlibris. S. 649–658.
- Гербран Шевалије 2013²¹: Gerbran, Alen; Ševalije, Žan. Sekeruš, Pavle, Koprivšek, Kristina, Gordić, Isidora (prev.). *Rečnik simbola*. Novi Sad: Stylos Art, IK Kiša.
- Голијанин Елез 2019: Golijanin Elez, Sanja. Refleks mitsko-istorijske paradigme u ontologizaciji Andrićevih „dela u nastajanju“ – genealoško-genealoški aspekti derivacije poetske duhovnosti i opalescentne semantike autorskog kriptograma. In: Тошовић, Бранко (ур.). *Andrićeva SUNCANA STRANA / Andrićs SONNENSEITE*. Grac – Beograd – Banjaluka: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität Graz – Narodna i univerzitetska biblioteka Republike Srpske – Svet knjige – nmlibris. S. 315–338.
- Елијаде 2003: Елијаде, Мирча. *Свето и профано*. Стојановић, Зоран (прев.). Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Жол 2000: Žol, Andre. Jednostavni oblici. Biti, Vladimir (prev.). Zagreb: Matica hrvatska.
- Зуковић 1972: Zuković, Ljubomir. Stvarno u izmišljenom i neverovatnom. In: *Izraz*. Sarajevo. God. 16, knj. 32, br. 12. S. 461–468.
- Јелчић 1989: Jelčić, Dubravko. Andrićeva parabola o nasilju i strahu (Građa i forma PRIČE O VEZIROVOM SLONU). In: *Riječ po riječ*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske. S. 30–59.
- Костић 2007: Костић, Драгомир. Говор о другом (*Прича о везировом слону Иве Андрића*. Поступак приповедања). In: Реџепагић, Јашар (ур.). *Зборник радова Филозофског факултета*, књ. 36. Приштина: Филозофски факултет. С. 509–535.
- Купер 2004: Kuper, Džin Kembel. *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Đorđević, Slobodan (prev.). Beograd: Nolit.

- Меић 2016: Meić, Perina. Andrićevi ZNAKOVI PORED PUTA i poetika mita. In: Tošović, Branko (ur.). *Andrićevi ZNAKOVI / Andrićs ZEICHEN*. Graz – Beograd – Banjaluka: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität Graz – Narodna i univerzitetska biblioteka Republike Srpske – Svet knjige – nmlibris. S. 295–307.
- Мелетински 1983: Meletinski, Eleazar. *Poetika mita*. Janićijević, Jovan (prev.). Beograd: Nolit.
- Недић 1981: Nedić, Vladan. Ivo Andrić i narodna književnost. In: *Kritičari o Ivi Andriću*. Milanović, Branko (prir.). Sarajevo: „Svjetlost“. S. 313–326.
- Несторовић 2019: Несторовић, Зорица. Однос приповедања и смрти у *Причи о везиrowом слону* Иве Андрића: генеза. In: *Глас*. Београд. Том 429, књ. 31. С. 133–154.
- Н. Н. 1911: Н. Н. Цигани у српском народном веровању и приповедању. In: *Нова Искра*. Београд. Год. 10, бр. 6. С. 187–189.
- Пирић 2013: Pirić, Alija. Posredovanje straha i mržnje kroz postupke karnevalizacije u pripovijetki PRIČA O VEZIROVOM SLONU. In: *Novi izraz*. Sarajevo. Br. 57-58. S. 87–97.
- Радановић 1976: Radanović, Nenad. Jedan Andrićev simbol. In: *Ogledi*. Sarajevo: „Svjetlost“. S. 11–19.
- Раденковић 1994: Раденковић, Љубинко. Симболика бројева у традицијској култури. In: Веселиновић-Шулц, Магдалена (ур.). *Фолклор у Војводини*. Нови Сад: Удружење фолклориста Србије. С. 18–37.
- СМР 1970: Кулишић, Шпиро; Петровић, Петар Ж; Пантелић, Никола. *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит.
- Солар 1998: Solar, Milivoj. *Edipova braća i sinovi: Predavanja o mitu, mitskoj svijesti i mitskom jeziku*. Zagreb: Naprijed.
- Стошић 2001: Стошић, Душан. Андрић и власт. In: *Прозно књижевно дело: појава, суштина, читање*. Београд: Лаканпрес. С. 50–54.
- Џаџић 1995: Џаџић, Петар. *Митско у Андрићевом делу: Храстова греда у каменој капији*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Sanja Perić (Novi Sad)

Tradition and myth in Andrić's short story THE STORY OF VIZIER'S ELEPHANT

The paper investigates the way in which the traditional and mythical are transposed into THE STORY OF VIZIER'S ELEPHANT by Ivo Andrić. The mystery with which the story is already covered in the introduction to the story and the signaling of the blurred border between the fictional and the real, „oriental lies“ and „truer truths“, suggest that this is a legend based on historical events in Travnik. The motif of an elephant, whose role is to summarize the collective representation of the Turkish government in Bosnia in 1820,

has its broader, universal meaning with roots that go back to myth. Mythical time and space, traditional elements in the structure of the story and the symbolism of certain building blocks of the plot (elephant-beast, stories about fire, three 'heroes') are the subject of analysis aimed at enabling a new approach to this Andrić's story.

Сања Перић
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду
sanjaperic3223@gmail.com

С. Перић, „Традиција и мит у Андрићевој приповеци 'Прича о везировом слону'", *Андрићева приповијетка* = Andrićs Erzählung / Branko Тошковић (ур.), Грац: Institut für Slawistik der Karl-Franzens-Universität ; Бањалука: Народна и универзитетска библиотека Републике српске; Београд: Свет књиге, Нмлибрис, Сокобања: Народна библиотека „Стеван Сремац”, 2022, стр. 367–383. (M14, 5)