

Pripovedne strategije v reprezentacijah nasilja: sodobna bosanska romana o vojni v Bosni

Vanesa Matajč

Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani,
SI-1001 Ljubljana, Aškerčeva 2
vanesa.matajč@ff.uni-lj.si

Članek s s primerjalnim branjem dveh sodobnih bosanskih romanov (Ključaninov Pričevalec in Karahasanov Nočni shod) o vojni v Bosni (1992–1995) v zgodovinskem in literarnem kontekstu drugih izbranih romanov, ki tematizirajo nacionalizme v jugoslovanskih vojnah in njihove posledice, raziskuje pripovedovanje etnocida. V primerjavi se kot skupna pripovedna strategija izkaže nanašanje na pričevanjski diskurz in s tem povezane uporabe »nemimetičnih« pripovednih strategij časovnosti (»krožna«, »zlita«). Z njimi je povezana specifična obdelava motivno-tematske kategorije »prikazni«, ki priklicuje islamski religiozni kontekst oz. kulturno-zgodovinsko opredeljenost pripovedi, obenem pa odpira možnost vdora fantastike ali tudi branja v magičnorealističnem kodu.

Ključne besede: bošnjaška književnost / sodobni bosanski roman / vojna v Bosni (1992–1995) / jugoslovanske vojne (1991–2001) / Ključanin, Zilhad: *Pričevalec* / Karahasan, Dževad: *Nočni shod* / fantastika / narativne strategije časovnosti

Pojasnilo o temi in dva problema njene literarnozgodovinske obravnave

Več sodobnih bosanskih raziskovalcev književnosti, ki nastaja v kulturnih prostorih sodobne Bosne in Hercegovine,¹ mdr. U. Vlaisavljević (2007) ali

¹ Književnost, nastajajoča na ozemlju današnje BiH, je bila glede na njegove politično-zgodovinske opredelitve različno poimenovana. Sodobna raba pojma »bosansko-hercegovska književnost« (Enes Duraković 9) implicira njeno večkulturno tradicijo (165) in se povezuje z (zgodovinsko- in prostorsko-referenčno širšim) pojmom »književnosti narodov BiH« (29), kakor se imenuje tudi oddelek na Univerzi v Sarajevu. Pojem zajema »literarno ustvarjanje Bošnjakov, Srbov, Hrvatov in Judov« (21). V to »večkompozitno strukturo« (21–22) se umešča »bošnjaška književnost«, ki se nanaša na »nacionalno književnost« (30) bosanskih M/muslimanov kot »etnično-nacionalne skupine« (prim. Begić 56) oz. naroda, poimenovanega Bošnjaki (prim. Enes Duraković 10, 31–32), pri čemer pa ni nujno, da se bosanski avtor, ki je religiozno ali po rodbinski provinienici opredeljen kot musliman, istoveti z

E. Kazaz (»Tranzicijska« 2010), upravičeno opozarja, da njene sodobne raznolikosti ni umestno reducirati izključno na vidike vojne v Bosni (1992–1995). Obenem pa Kazaz ugotavlja tudi, kako bistveno in obsežnejšo literarnozgodovinsko spremembo izraža bosanska (ali širše, na jugoslovanske vojne nanašajoča se) »vojna književnost« – ki jo ob njeni etični implikaciji »primernejše« imenuje »protivojno pisanje« (Kazaz, »Prizori« 143):

Vojna književnost je očiten dokaz menjave paradigme v bosanskem in južnoslovanskem kulturnem prostoru, modernistične in postmoderne, pri čemer postaja razvidno apokaliptično rušenje metanaracij jugoslovanskega socializma, kjer se je socialistična utopija iz projektivne prihodnosti sprevrgla v krvavi zločin v sedanjosti. Utopična obljuba prihodnosti je po padcu socializma prinesla apokalipso, a ne kot obet resnice, kakršen ima smisel apokalipsa v religiozni utopiji, marveč kot najdobesednejši izraz ideologije zločina. Modernistična ideja avtonomije književnosti, njen sistem nadzgodovinskih, nezgodovinskih in čezgodovinskih vrednot, njen estetski utopizem, [...] njeno prepričanje, [...] da v proizvajanju Lepote razvija *hermenevitiško Smisla* [...] vse to je razpadlo kot [...] nemočne [...] iluzije pred krvavim pohodom zgodovine [...]. (Kazaz, »Prizori« 138)

Zamenjala sta jo »postmodernistična književna polikontekstualnost in literarni angažma« (ibid. 139), v zvezi s katerim Kazaz izpostavi »*poetiko pričevanja*«: posebej ob romanu Tvrтка Kulenovića *Istorija bolesti* (1994) in pisateljevem poimenovanju te književnosti kot »*nove iskrenosti*«, ki »postaja dokument grozljivosti. Ta ne potrebuje *fiktivnih iger* niti družbene realnosti kot snovi, na osnovi katere se razvija fiktivna zgodba«, marveč »beleži fragmente vojne izkušnje in jih brez pomenljiveje izražene fikcionalizacije veriži v literarni tekst-dnevnik kot pričevanje o zgodovinskem kaosu« (ibid. 139). Kazaz pa pri tem opozarja, da »pisatelj«, ki postane pričevalec, s svojim moralnim angažmajem »ne zastopa nikakršne nove ideološke konstrukcije družbe, nobene nove utopije« (ibid. 139). Zdi se, da zavrnitev ideoloških konstruktov lahko velja tudi za mnoga sodobna bosanska literarna besedila, ki nastajajo izven korpusa t. i. vojnega pisanja, a se vsaj posredno prav tako nanašajo na izkušnjo vojne: »navzočnost in bližnjost [vojne] se manifestirata v nas v vsakem detajlu našega vsakdanjega življenja, tako da se vojna [...] skoraj več ne obravnava [...] kot neposredna tema [...]«. »Kot neka nova vojna«, ki pa je »ne vodi [...] destrukcija«, se odvija »dejanje artikulacij«: da »vso razcepljenost, razdvojenost resničnosti, ki se nam je zgodila in se še vedno dogaja, artikuliramo in imenujemo.« Zato je, »ko pišem o vojni, o resnični vojni, ki se je zgodila v Bosni [...] kot da se mi razletava sam čas, kot da se mi

nacionalno-identitetno oznako »bošnjaški književnik«. Nenazadnje »je bosansko-hercegovski roman diagnosticiral stanje umetnosti, sveta in posameznika v njem kot nostalgičnega pregnanca, eksilanta iz ideologije, politike, [...] zatem iz jezika, naroda, nacije« (Denić-Grabić 287). Vsi prevodi iz neslovenskih besedil so delo avtorice, če ni drugače označeno.

odvija vsa preteklost in prepleta s sedanjostjo. (Musabegović 11–12, 10–11) Hkrati pa niti v eksplicitno »etično angažirani literaturi«² »metapripovedi nikakor niso postale nelegitimne, marveč gre nenehno za preizpraševanje in izpodbijanje, preplet dominantnega nacionalističnega koncepta (neomitolgizirajoča velika zgodba) in šibkega, marginaliziranega (mikrozgodbe in odpiranje mesta za Drugega)«. Nenazadnje bosansko-hercegovski kontekst razkriva dvostranski diskurz o postmodernem: »[P]rvi je diskurz o dvomu in radikalnem obračunu z vsemi metapripovedmi [...], drugi pa je o retraditionalizaciji.« (Denić-Grabić 288, 7) Zdi se, da se prav vsi sodobni bosanski (bošnjaški) romani, ki se nanašajo na izkušnjo vojne in pričevanjski diskurz, vendarle – in razumljivo – ne izognejo rekonstrukciji nacionalne identitete, četudi pri tem aktivirajo metafikcijsko pripovedno strategijo: slednja lahko priklicuje drugačno podobo zgodovine.³ Metafikcijska strategija sicer večinoma rabi demitizaciji: »V regiji, kjer tekmuječe različice zgodovine še vedno težijo k temu, da bi se uveljavile kot velike nacionalne pripovedi, metafikcija lahko ponudi še kako potrebno distanco do totalizirajočih projektov v vladajočih ideologijah.« (Lukić 493) V vsakem primeru pa se, ob »postmodernem prestopanju žanrskih mej«, »poetika pričevanja [...] odkriva ne kot *redukcija literature*, marveč prav obratno – kot njena razširitev, pri čemer literarno besedilo vase požira celotno tekstualno prakso. Postaja neke vrste *pajkova mreža*, ki se obnaša ne le medbesedilno, marveč tudi medmedijsko.« (Kazaz, »Prizori« 139)

Z vsemi temi razlogi obravnava dveh romanov, ki tematizirata vojno v Bosni, tudi danes ne pomeni težnje k literarnozgodovinarski redukciji sodobne bosansko-hercegovske književnosti ali k zapostavljanju literarnosti njenih besedil. Prav nasprotno: tematizacija vojne v Bosni v romanih Dževada Karahasana *Nočni sbod* (2005) ter Zilhada Ključanina *Pričevalec* (izvirno: *Šehid*, 1998) ustvarja pomenljive, izvirne in kulturno-kontekstno specifične literarno-strukturne ter -stilne odgovore na vprašanje o pripovednih strategijah, s katerimi romana vodita bralca v soočenje z izkušnjo nasilja in etnocida. Članek torej primerjalno obravnava pripovedne strategije obeh romanov v kulturno- in političnozgodovinskih kontekstih jugoslovanskih vojn (1991–2001) (prim. Pirjevec) in v kontekstu nekaterih

² Način, v katerem »pripovedni subjekt govori v imenu tistih, ki ne morejo več«, povezuje sicer »v osnovi različne romane«, kot so Karahasanova *Sara in Serafina*, Kulenovićeva *Istorija bolesti*, *Konačari* Nenada Veličkovića ali *Milenijum u Beogradu* Vladimira Pištala (Denić-Grabić 288). Slednjega izpostavi tudi Kazaz.

³ S tega vidika avtorica obravnava Isnama Taljića *Roman o Srebrenici* (2002) v članku »Simbolne politike mita [...] v sodobni zgodovini zahodno- in osrednjebalkanskega prostora« (2016). Taljićev roman s pripovednima strategijama »kročnega« in »zlitega časa« in z motivno-tematsko strukturo »prikaznik« sicer korespondira s Ključaninovim *Pričevalcem* in delno s Karahasanovim *Nočnim sbodom*, ki ju obravnava pričujoči članek.

drugih romanov, ki se nanašajo nanje, z vidika transnacionalno-literarnega vprašanja, ki so ga reaktualizirale zlasti literatura *sboah* ter z njo povezane raziskave (mdr.) pričevanjskega in zgodovinskega diskurza: kako pripovedovati nasilje. Karahasanov roman delno in Ključaninov roman v celoti pripovedujeta o zgodovinsko predhodnem nasilju in vojnem etnocidu nad bosanskimi muslimani z literarnim nanašanjem na pričevanjski diskurz. S slednjim se povezujeta njuni pripovedni strategiji »krožne« in »zlite« časovnosti (prim. Richardson 48–51), ki osmišljata predstavljene dogodke (mejnega) prostora z nanašanjem na njihov specifični politično- in kulturno-zgodovinski kontekst in (prvi roman tudi, drugi predvsem) s kolektivno-identitetnim dejavnikom islamskega izročila: ta namreč oblikuje motivno-tematsko kategorijo »prikazni« v obeh sodobnih bosanskih romanih in s tem podpira etični angažma vojne književnosti, ki zoper »fašistične ideologije promovira [...] pogled od spodaj, vizuro žrtve, ki iz svoje grozljive pozicije motri in dekonstruira hierarhijo in brutalno moč političnih inštitucij,« utemeljenih na »zločinu«. (Kazaz, »Prizori« 137) »[V] bosansko-hercegovskem kontekstu vprašanje identitet nikakor ne more biti odpravljeno brez resne refleksije o travmatičnih posledicah identitetnih katastrof.« (Denić-Grabić 285) V obravnavi se zaradi upoštevanja identitetne tradicije pojem bosanski roman v enem od podpoglavij (Pričevalec) s premislekom nadomešča s pojmom bošnjaški⁴ roman. Z dejavnikom islamskega izročila pa je povezan drugi problem: reprezentacije Bosne v kontekstu Balkana.

Politika mednarodne skupnosti do jugoslovanskih vojn (1991–2001) in do vojne v Bosni (prim. Pirjevec 95) je pogosto izhajala iz predpostavke, da so te vojne sprožili zgolj medetnični in medreligiozni konflikti. Ta predpostavka se naslanja na tradicijo: ob koncu 1. svetovne vojne je nastal pojem »balkanizacija«, ki zlasti v povezavi s temi konflikti »najpogoste-

⁴ V obdobju avstro-ogrske oblasti v Bosni se je oznaka *bošnjaštvo* pripisala (tudi) bosansko-muslimanski skupnosti. Oblast je vzpostavljala imaginirano (B. Anderson) skupno identiteto bosanskih etničnih skupnosti tudi v sodelovanju z bosansko-muslimanskimi intelektualci, zbranimi okrog revije *Bošnjak* (1891): izdajal jo je Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (Vervae 198). Ime *Bošnjak* se nanaša na »prvotno«, religiozno bogomilsko prebivalstvo srednjeveške države Bosne. Namen *Bošnjaka* je bil, da preseže »antagonistična nasprotja med prebivalci Bosne in Hercegovine in privede do politične konsolidacije« (Rizvić, 1973; nav. po: Vervae 200), vendar tudi njegovi publicisti lahko ekskluzivistično »širijo podobo o muslimanih kot naslednikih bogomilov in s tem edinih pravih nosilcih bosanske državne tradicije« (Vervae 201). Poimenovanje *bošnjaštvo* za tudi ali izključno bosansko-muslimansko skupnost se je obnovilo po razpadu skupne države SFRJ. Karahasanov in Ključaninov roman reprezentirata zgodovinsko prisotnost te skupnosti na teritoriju današnje BiH, pri čemer Ključaninov roman izpostavlja kolektivno-identitetne specifikke bosansko-muslimanske skupnosti kot bošnjaške. A po izkušnji z militantnimi nacionalizmi ni nujno, da se oznaka bošnjaštvo literarno tematizira kot nacionalno-identitetni znak, zato se avtorica članka izogiba »samoumevni« opredelitvi obeh romanov kot bošnjaških.

je označuje proces drobljenja prejšnjih zemljepisnih in političnih enot na nove majhne nacionalne države« (Todorova 66). Ta pomen pojma »balkanizacija«, ki obsega negativno konotacijo medetničnega konflikta, so pogosto implicirale tudi zahodne družboslovne in humanistične obravnave vojne v Bosni. Tako so vzdrževale »balkanistični diskurz«, kot ga je prepoznala M. Todorova v *Imaginariju Balkana* (2001). Ali se »balkanističnemu diskurzu« lahko v tem pisanju izmaknemo? Karahasanov in Ključaninov (kot tudi omenjeni Taljičev) roman deloma zelo veristično predočata zgodovinske prakse nasilja ali vojnega etnocida nad bosanskimi muslimani oz. Bošnjaki (uporaba obeh pojmov bo odvisna od konteksta; gl. op. 4), ki jih je izpostavila morda osrednja tema zahodnega balkanističnega diskurza, t.j. krščansko imaginiranje preteklosti balkanskega teritorija kot predvsem »boja s Turki«. ⁵ Vendar sodobne analize dekonstruirajo mnoga imaginiranja tistih zgodovinskih praks bojev in religiozno utemeljenih vsakdanjih kultur balkanskih skupnosti (mdr. prakse »iztikanja oči«), ⁶ ki jih je zahodni balkanistični diskurz enoznačno povezal s »Turki«. Te povezave so skozi 19. in 20. stoletje zgodovinsko interferirale s konstrukcijo nacionalizmov na Balkanu, torej z nacionaliziranjem identitetnih znakov balkanskih etničnih skupnosti, ki jih je radikaliziralo in uporabilo kot simbolne reference za argumentacijo medetničnega nasilja in, konec 20. stoletja, za etnocid nad bosansko-muslimansko skupnostjo. Uporabo teh simbolnih referenc v zgodovinskih praksah nasilja in v etnocidu predstavljata mdr. oba obravnavana romana. Zato se članek ne more izogniti nanašanju na zahodni balkanistični diskurz kot tudi ne zarisu konstrukcije nacionalnih identitet v zahodno- in osrednjbalkanskih prostorih.

⁵ Zahodnobalkanistična opomenitev (shematično dojetih) pojmov »Vzhoda« in »Zahoda«, ki naj bi se neposredno soočala na Balkanu, se je nanašala na razliko z »drugim« (»Vzhodom«) z vidika religioznega izročila oz. njegove disperzije v različnost politik, mentalitet, inštitucionalnih praks in materialnih znakov vsakdanjih kultur. Različnost sta oblikovali dve perspektivi: prva zajema Zahodu »bližjo« razliko z balkanskimi skupnostmi, ki jih opredeljuje pravoslavno krščanstvo; druga zajema radikalneje dojeto razliko med krščanskim »Zahodom« in islamskim »Vzhodom«. (Prim. Todorova 46) V njenem součinkovanju je zahodni balkanistični diskurz mejnemu prostoru v odnosu do »civiliziranega« Zahoda podeljeval identiteto »divje Evrope« (Jezernik). Vidik »civiliziranosti« se je mdr. lahko vzpostavljala ob praksi krvnega maščevanja, ki naj bi jo gojile tudi krščanske balkanske skupnosti: opomenjajo jo sorodstvene vezi in se razteza k skupnim prednikom (prim. Geary 85), kar je utemeljevalo skupnosti zgodnjeresrednjeveških ljudstev.

⁶ S krščanstvom motivirani nacionalizem je izpraskane oči figur svetnikov in vladarjev iz upodobitev v pravoslavnih samostanih pripisoval »turškim« zavojevalcem teritorija. Sodobna etnologija Balkana ugotavlja, da so izpraskane oči posledica meniškega trgovanja z ljudskim »medicinskim« vraževerjem (prah naj bi zdravil očesna obolenja). (Prim. Jezernik 94–110) Imaginiranje preteklosti, vključno s pesniško tematizacijo »izkopanih oči« (prim. pesem *Šmonida* iz kosovskega ciklusa Milana Rakića [1876–1938]) je to stvarnost preinterpretiralo.

Konstrukcija⁷ bosansko-muslimanske/bošnjaške identitete in kontekst nacionalizmov

Sodobni bošnjaški zgodovinski roman o srednjeveški Bosni *Prosim te, zapiši* (2009) pisatelja in politika Jasmina Imamovića tematizira bogomilsko bosansko državno tradicijo (prim. op. 4), a zlasti v luči primerjave s predhodnim avtorjevim romanom o vojni v Bosni (*Ubijanje smrti*, 2000) se zdi, da Imamovićevega podoba bosanske preteklosti dejansko skuša preseči nacionalistične antagonizme in oznako bošnjaštvo povezuje s skupno identiteto etnično heterogene Bosne. To pa ni uspevalo avstro-ogrski oblasti oz. unitaristični politiki avstrijskega upravitelja Kállaya, ki je po berlinskem kongresu 1878 in umiku osmanske oblasti nad teritorijem pretežno današnje Bosne promovirala bosansko identiteto kot skupno za vse tri večinske veroizpovedne skupnosti v Bosni (muslimansko, katoliško in srbsko pravoslavno) in pri tem lahko uporabljala oznako *bošnjaštvo*.

Po Vervaetu (481) je bila »avstro-ogrška« Bosna »kolonija v neposredni bližini kolonizatorja (po R. Donia: *the proximate colony*)«,⁸ torej centra (Dunaja), od koder delujejo unitaristična politika in hkrati njej opozicijski srednjeevropski nacionalizmi. Ob tem je velik del bosanske etnično heterogene populacije obsegal skupnosti, ki so bile večinsko, hrvaško oz. srbsko prebivalstvo v čezmejnih sosednjih deželnih oz. državnih enotah. Tako je bila Bosna tudi »periferija« pod močnim vplivom bližnjih *drugih* okoliških centrov, ki so distribuiral nacionalizme, npr. Zagreba, Novega Sada (ki je bil v prvi polovici 19. stoletja center za distribucijo srbske literature z nacionalno-angažiranim učinkovanjem) (prim. Carmichael 13), Beograda in Cetinja. V tem avstro-ogrskem kontekstu, v katerem so si skupnosti poleg teritorija delile (v različicah) tudi jezik in mnoge vidike ljudskega slovstva, posamezni pisatelji, ki so izhajali iz bosansko-muslimanske skupnosti, pa so si lahko pripisali ali hrvaško ali srbsko nacionalno-literarno identiteto, se zdi, da je akomodacija herderjanske »matrice' (narod – ljudstvo – jezik – kultura – zgodovina – ozemlje – država)« (Juvan 327) za bosansko-muslimansko skupnost predstavljala problem, ki to nacionalistično matrico tudi nekoliko razlomi. Za bošnjaško nacionaliziranje jezika (ali celo »izvora« skupnega jezika) (prim. Vervet 203 in 205, op. 203) do obdobja razpadanja SFRJ ni bilo posluha, to pa je problematiziralo tudi nacionalno-identitetni status bosansko-muslimanske literature. Problem je (že po vojni v Bosni) razreševal Esad Duraković: »Četudi se bošnjaška

⁷ Sodobni teoretični koncepti naroda in nacije (npr. E. Gellner, E. J. Hobsbawm, B. Anderson, Z. Bauman, J. Leerssen idr.) razkrivajo na mitizaciji sloneče »izvora« obeh konceptov, jima odvzemajo esencialistično osmiselitev in argumentirajo njihovo konstruiranost.

⁸ Po Todorovi (45) je avtopercepcija Balkana »polkolonialnost«.

književnost ustvarja v nenacionalnih jezikih [sic!], je vendarle brez dvoma tudi nacionalna književnost, na podlagi občutja samih piscev o pripadnosti narodu in regiji, ker so dela podpisovali kot Bošnjaki, razen tega pa – so dovolj pogosto uporabljali nacionalne teme in lokalni kolorit.« (*Bošnjačka književnost u književnoj kritici*, 1998; nav. po: Esad Duraković 171) Kljub temu problemu bosansko-muslimanska književnost v avstro-ogrskem obdobju privzame status enega izmed identitetnih dejavnikov skupnosti,⁹ in sicer tako ljudska kot umetna.¹⁰

Dodaten problem je za akomodacijo »herderjanske matrice« v »mejnem prostoru« med »Vzhodom« in »Zahodom« predstavljal poudarjeni identitetni dejavnik religije. Protipol kállayevskemu bošnjaštvu je v bosansko-muslimanski skupnosti avstro-ogrške Bosne predstavljala religiozno utemeljena protizahodnjaška drža glede načina življenja (prim. Vervaeet 200). Islamski religiji, ki je sooblikovala predhodno, osmansko državno upravo in njen koncept mileta,¹¹ je bil geopolitični projekt, ki nacionalizira prostor v nacionalno državo, tuj. Ni pa bil tuj hrvaški in srbski akomodaciji »herderjanske matrice«, ki sta z vključitvijo religiozne identitete katolištva oz. pravoslavja skozi 19. stoletje mdr. spajala nacionalizem z zahodnim balkanističnim diskurzom z močno referenco »boja proti Turkom«. Ko je avstro-ogrška kolonialna politika v Bosni »manipuliral[a] z že obstoječo religiozno/etnično in družbeno asimetrijo« (Vervaeet 481) oz. vzdrževala

⁹ »Če bi [...] v preteklosti obstajala samo muslimanska ljudska književnost [...], bi se moral tej etnično-nacionalni skupnosti priznati njen književni izraz.« (Begić 56)

¹⁰ Ljudsko-slovstveno gradivo muslimanov iz BiH je l. 1887 pod naslovom *Narodno blago* zbral in izdal Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak in s tem izvedel akt »kanonizacije muslimanskih narodnih pesmi« tega prostora. (Vervaeet 195) Povezuje se z »idejo o 'književnem bosanstvu«, ki jo Enes Duraković (27–28) razume kot »duhovno obračanje k južnoslovanskemu kulturnemu prostoru, a tudi spoštovanje lastne literarne preteklosti, ki bo postala osnova za novejšo bošnjaško književnost«. V kontekstu osmanske vladavine bosansko-muslimanska književnost oblikuje več tokov: književnost v »orientalskih jezikih«, t.j. arabskem, perzijskem in turškem (prvi pregled njenih pisateljev nastane l. 1912), »krajška pisma« (literarizirana poročila bosanskih vojaških funkcionarjev) ter ustno slovstvo. Slednje si deli literarne forme, vrste in motive z ljudskim slovstvom, pripisanim hrvaški ali srbski tradiciji oz. z »južnoslovanskim ljudskim slovstvom« (Vervaeet 195), vendar temu posplošujočemu stapljanju ugovarja Enes Duraković (25), ki izpostavi še književnost *al-hamiado* (27): ta sicer ni bosansko-muslimanska specifika, a se njena arabska pisava tudi v Bosni prilagaja govornim jezikom prostora.

¹¹ Milet je v imperiju obsegal posamezno religiozno skupnost z relativno avtonomijo pri organizaciji njenega družbenega življenja. Nadoblast islamske skupnosti so z dolžnim davkom sovzdrževale neislamske skupnosti. Lokalne ruralne neislamske skupnosti so opravljale tlačanska dela lokalnemu »turškemu« gospodu. Krščanske imaginacije osmanske preteklosti so ob tem izpostavljale »turško« represijo in hajduške upore v ljudskem epskem pesništvu in v umetni književnosti: v makedonski književnosti npr. Video Podgorec v poetično-zgodovinskem romanu *Hajduški studenec*.

ekonomske elite (*»muslimanski begovat«*),¹² je stopnjevala nacionalizma hrvaške in srbske skupnosti, ki sta prepoznala »že« tradicionalnega (ekonomsko-)političnega nasprotnika v bosanskih muslimanih ter tako krepila nasilje nad lokalnimi muslimanskimi skupnostmi. To omenjata oba romana.

Sodobni romani o jugoslovanskih vojnah, epsko izročilo in zgodovina

V kolektivnih spomih balkanskih skupnosti se je pogosto konfliktno sobivanje vzdrževalo v ljudskem epsko-pesniškem izročilu od konca 14. stoletja naprej, po širitvi Osmanskega cesarstva na Balkan. Pri tem je potrebno razlikovati dva vidika (prvega sugerirata oba romana, drugega samo Ključaninov *Pričevalec*). Z vidika nemuslimanskih etničnih skupnosti je nastajalo izročilo, ki je opevalo ali meddržavnovojaške (kosovska bitka, 1389) ali lokalne hajduške »boje s Turki«, dejansko boje zoper korumpirane lokalne predstavnike osmanske državne uprave, ki so svojevoljno diskriminirali nemuslimansko prebivalstvo. Tako je etnično- oz. religiozno-konfliktno interpretirano hajduško uporništvu v kolektivnih spomih kot boj na »okopih krščanstva« ustvarjalo negativne stereotipe o »sovražni« muslimanski populaciji. Z vidika islamiziranih skupnosti v prostoru (*»Slovanski muslimani«*; prim. Carmichael 13) pa je ljudska epika tematizirala epsko-pesniške junake, ki lahko z upori npr. zoper istanbulsko, centralno osmansko upravo začnejo reprezentirati lokalne muslimanske skupnosti na Balkanu in se kot bošnjaška referenca okrepijo v času vojne v Bosni. Balkansko-muslimanska epsko-pesniška junaka Alijo Đerzeleza¹³ in Husein-kapetana Gradaševića oz. *Zmaja od Bosne* (zgodovinsko osebo iz prve polovice 19. stoletja) na izpostavljenih mestih omenjata dva od sodobnih romanov o vojni v Bosni: Taljičev *Roman o Srebrenici* (81) in (resignirano, saj se Alija v času vojne »ne prikaže«) Ključaninov *Pričevalec* (192). Ljudska pesniška epika, ki opravlja vlogo posrednika pri distribuciji skupne preteklosti med lokalnimi skupnostmi, torej ustvarja kolektivne

¹² Nacionalizma sta se nanašala tudi na avstro-ogrsko vzdrževanje osmanske ekonomske (agrarne) dediščine: »že obstoječi antagonizem med posestniki in kmeti [...] se je v realnosti izpolnjeval kot nasprotje med muslimani in (pravoslavni) kristjani,« Vervaeat (67–68) povzema Kraljačića (1987).

¹³ Verjetna referenca je zgodovinska oseba iz druge polovice 15. stoletja: Ali Bey Mihaloğlu, prvi beg Smederevskega sandžaka. V medkulturnem kontekstu večletnega zahodno- in osrednjbalkanskega prostora se zgodovinski lik preimenuje v skladu z jeziki hrvaške, srbske in bosansko-muslimanske epsko-pesemske tradicije. To preimenovanje je uporabil Ivo Andrić v noveli *Put Alije Đerzeleza* (1920). V povojni BiH je bila ponatisnjena v zbirki izbranih Andrićevih novel s pomenljivim naslovom *Turske priče* (Sarajevo, 2013).

spomine in z njimi sčasoma prepoznane etnične specifične. V 19. stoletju se z uvozom srednjeevropskih nacionalizmov v balkanske prostore (prim. Pirjevec, Geary, Carmichael idr.) izročila o skupni preteklosti posameznih etničnih skupnosti nacionalizirajo v »njihove« zgodovine. Na »konceptu zgodovine reduktivnega, folklornega, epsko kodiranega romantizma od 19. stoletja do danes je slonela književnost južnoslovenskega kulturnega prostora« (Kazaz, »Pozori« 140).

Iz umetno-literarnega polja učinkujeta na nacionalistično imaginacijo preteklosti kanonizirani romantični literarni besedili, ki opevata »boj proti Turkom«: epska pesnitev hrvaškega pisatelja in politika (sicer slovanofila in avstrijskega federalista) Ivana Mažuranića, *Smrt Smail-age Čengića* (1846), ter epska pesnitev črnogorskega *vladike* Petra Petrovića Njegoša *Gorski venec* (1847).¹⁴ (Prim. Neubauer 283) Sodobno nacionalistično uporabo mitiziranega črnogorskega »boja proti Turkom« prikazuje Andrej Nikolaidis v romanu *Mimesis* (2006): četniki, ki jih »podpira« kolektivna imaginacija preteklosti s strani večinske skupnosti, ponovno izvajajo pohod nad »podedovanega sovražnika« v komemoriranem pohodu. V Nikolaidisovi demitizaciji:¹⁵

Gorski venec je božič spremenil v nacionalni praznik, v simbol borbe proti Drugemu. [...] Zato je v Črni gori pravoslavje neločljivo povezano z ubijanjem. Božični večer je spremenjen v pokol, *Gorski venec* v Biblijo, krščanstvo je orožje v rokah nacije. Duhovnik ni samo duhovnik [...]. Duhovniki iz Nikšića so odhajali v Fočo in vodili prostovoljce iz Nikšića, da so po ulicah kotalili odsekane glave in nadzorovali rušenje džamij. Takrat je Nikšić prekrilo zlo kot črni oblak [...]. Ljudje so bili impresionirani. [...] Padali so duhovnikom pred noge in jih zaklinjali, naj jih rešijo. Vse je bilo zaman. Izganjali so zlo, vendar na nikšićkih ulicah ta dan ni bilo nikogar, ki bi zlo prepoznal. (Nikolaidis 77–78)

Na še en ubijalski pohod iz Nikšića v Fočo se sklicuje podedovano pričevanje (podedovani spomin) iz Karahasanovega romana *Nočni shod* (166). Med sodobnostjo in preteklostjo, 18./19. stoletjem in koncem 20. stoletja, nastaja emotivna identifikacija: v (kolektivnem) spominu obujeni prizori preteklega nasilja nad muslimanskimi skupnostmi se časovno »zlivajo« s pripovedno sedanostjo vojne v Bosni. (Prizori iz avstro-ogrske preteklosti pa »zlivajo« čase v Taljićevem *Romanu o Srebrenici*, to so štiri vložno-metafikcijske »memoarske« pripovedi pripovedovalčevega deda, bošnjaškega vojaka.)

¹⁴ Nanaša se na konec 17. stoletja, »ko so se črnogorska plemena pod vodstvom metropolita Danila odločila, da bodo s pokolom na cetinjski planoti zaustavila širjenje islama med lastnim ljudstvom in tako ohranila neodvisnost od osmanskega cesarstva ter etnično čistost« (Pirjevec, *Jugoslovanske* 11, prim. Jezernik 119).

¹⁵ Temu nasprotno obnavljata tradicionalni zgodovinski roman, v katerem veliko zgodbo komunizma zamenja nacionalizem, hrvaški pisatelj Ivan Aralica in srbski pisatelj Dobrica Ćosić. (Prim. Lukić 483)

Drugo referenčno obdobje za kolektivni spomin na nasilje nad muslimansko skupnostjo je obdobje 2. svetovne vojne, v kateri del Bosne pripade novo začrtanim mejam ustaške Neodvisne države Hrvaške. Ustaška politika spodbuja istovetenje »svojih« muslimanskih prebivalcev s hrvaštvom (Carmichael 36) zoper četniško srbstvo, kar bo l. 1991 nacionalistično-srbska referenca zoper referendum o avtonomni državi BiH (Pirjevec 115–6) in dodatna krepitev stereotipa »Turka« kot »podedovanega sovražnika«: v Ključaninovem *Pričevalcu* to reprezentirata dva duhova prednikov, »pokojni« ded Ale in »ubiti« sovaščan Huska. V partizanskem odporu proti okupatorjem je odnos do muslimanske skupnosti dvoumen: v kolektivni imaginaciji srbskih in hrvaških partizanov »zgodovinsko« deluje podoba muslimana kot osovraženege »Turka« in s tem otežuje politično-ideološko integracijo muslimanov v večnacionalni partizanski odpor in revolucijo (prim. npr. mladinski roman Branka Ćopića *Doživljaji Nikolettine Bursaća*, 1955). V tem kontekstu so se posamezni bosanski muslimani pridružili »domobranskim« ustaškim enotam oziroma vstopili v nacistično »handžar divizijo« oz. 13. divizijo SS (kot reprezentira Ključanin v *Pričevalcu*). Ta delež v kolaboraciji po koncu 2. svetovne vojne dodatno problematizira položaj bosansko-muslimanske skupnosti v SFRJ. Niti jugoslovanska politika »bratstva in enotnosti« oz. socialistična ideološka konstrukcija zgodovine se v svoji reduktivni unifikaciji preteklosti ni izognila nacionalističnim referencam »boja zoper Turke«; »Naš socializem [...] je bil pravzaprav nekakšen čuden spoj Kardeljevih *Smeri razvoja socialističnega samoupravljanja* ter epskih pesmi o kraljeviču Marku in njegovih težavah s Turki,«¹⁶ piše Miljenko Jergović (*Oče* 10).

V sodobnem romanopisju, ki se nanaša na jugoslovanske vojne, delujejo »potlačeni spomini« kot imaginacija različnih oblik nasilja nad posamezniki, najpogosteje v smislu njihove pripisane pripadnosti nacionalni skupnosti, npr. v romanopisju Daše Drndić (prim. *Canzone di guerra*, 1998)¹⁷ ali v Jergovičevih romanih, posebej v romanu *Pleše v somraku* (*Srda pjeva, u*

¹⁶ »Težave s 'Turki« je junaku tega epskega cikla pripisal proces etniziranja in nato nacionaliziranja preteklosti: kot zgodovinski kralj Prilepa konec 14. stoletja je kraljevič Marko vazal Murata II. in bi se moral v kosovski bitki boriti na turški strani, a se »očitno ni«. Celo v ljudski epiki so njegove konfrontacije z etnično označenimi nasprotniki (Beg Kostadin, Filip Madžar, Alil-Aga) malokdaj, »če sploh kaj, pogojene z rododom«. (Neubauer 282) Ljudska epika ne zanika Markovega turškega vazalstva, izpostavlja pa njegov boj za pravico oz. zaščito šibkih zoper nasilje turških oblastnikov. (Prim. Ravbar, Janež 569–570)

¹⁷ Del besedila »citera« begunce iz jugoslovanskih vojn; tudi pripovedovalka se iz Beograda izseli na Reko in občuti hrvaški nacionalizem v vsakdanjem življenju. »Na koncu romana [...] piše 'ni konec', kar lahko razumemo v vsaj dveh smereh – ni konec davorij, teh rodoljubnih pesmi, ki vzbujajo narodno navdušenje (pravzaprav pa pomenijo vojne pesmi) [...] in ni konec mučne zgodbe o preganjanju zaradi drugačnosti.« (Strsoglavac 157)

sumrak, na duhove, 2007). »V tistih dneh so se ljudje naglo spreminjali. Na obraze je padal nekakšen mrak, iz katerega bodo eni pobjiskavali z očmi, polnimi sovraštva, drugim pa se bodo od strahu širile zenice.« (Jergović, *Pleše* 193) Protagonisti romana so peterica Zagrebčanov: Srb iz hrvaške Like, vojni begunec iz Banjaluke, ki zraste v fašista, Bosanec z ustaškimi predniki, begunec iz vojnega Sarajeva, ki nosi priimek svojega češkega deda, in naposled begunec iz predvojne Srbije, kamor so njegovi starši zbežali pred ustaštvom, zdaj pa v prikrivanju »spornih« podedovanih identitet prevzame pradedov madžarski priimek. Roman groteskno sooča njihove pripisane nacionalne identitete, dejanskost njihovih heterogenih etničnih »izvorov« in, v žalostni posmeh obojemu, neprepoznavno identiteto mrtve plesalke: pomenljivo »prazno mesto«, ki simbolizira arbitrarno »naravo« vseh identitetnih označevalcev. V Jergovičevi avtobiografski prozi, ki se spopada s »podedovanim spominom« pod simbolnim naslovom *Oče (Otač, 2010)*, se nacionalne identite povežejo še s politično-ideološkimi. Ustaška babica pusti sina partizana, da umira: »Kot v ljudski epiki.« Ta spomin se potlači: »Prizor matere, ki napol mrtvega sina dolži izdaje Boga in domovine, ni mogoč. In ni doumljiv. [...] Nič, česar si ni mogoče predstavljati, se tudi ne more zgoditi.« (Jergović, *Oče* 21, 25–26) Zavesti je nepredstavljivo. V iztirjeno zavest v iztirjenem svetu katastrofe pa se lahko v »zlitem času« (po)doživljanja travmatične izkušnje vrne to, kar se je nekoč že zgodilo, na površje: kot privid ali »prikazen«.

Ključaninov roman *Pričevalec* (Šehid) in Karahasanov roman *Nočni shod* predstavljata vojno dogajanje s pripovedno strategijo »nemimetične« časovnosti: v pripovednem okvirju (Ključanin) oz. na spoznavno-etično prelomni točki dogajanja (Karahasan) imaginarno posedanjata preteklost. V tem se nanašata na pričevanjsko pripoved. V živem pričevanjskem govoru zamolki opomenjajo pripovedovano resničnost z enako ali večjo močjo kot besede. (Prim. Matajč 302) Zdi se, da v zapisani literarni pripovedi etnocida to »slišnost« zamolkov v obeh romanah utelesijo »prikazni« pojav, ki hkrati je in ni; izkustveno resničen za tega, ki jih vidi, a zunaj dometa *vsem* znane dogovorne resničnosti. V obeh romanah se vdor nadnaravnega nanaša na islamsko religiozno izročilo: ali na prepajanje onostranske in tosvetno-zgodovinske stvarnosti v pojavih *šehidov* in prikazni ali pa s premikom na mejo z onostranstvom (*berzah*), ki živemu opazovalcu ustvarja fantastično resničnost mrtvih »prividov«. »Privid« in »prikazen« priklicujeta potlačene kolektivne spomine na zgodovinske dogodke etničnega nasilja, jih obnavljata in utelesata spoj preteklega nasilja z vojno resničnostjo v doživljajski »zliti čas« groze.

Pričevalec: »prikazni«, »krožni in »zliti čas«, religiozni in magičnorealistični kod

Premik iz dogovorne resničnosti (vsaj z vidika recipienta, čigar resničnost se ne nanaša na *Koran*) vodi celotno pripoved Ključaninovega romana, kar sugerira že njegov izvirni naslov, Šehid: to je »[p]o muslimanskih legendah mrtve nedolžen človek z nadnaravnimi močmi, ki pod pazduho nosi svojo glavo«. ¹⁸ Legende se navezujejo na *Koran*. Upošteva »Indeks koranskih pojmov« v bosanskem prevodu, ki religiozno korektno ¹⁹ predoča tudi izvirnik v arabski pisavi in latinični transkripciji, se *aje* (dokazi, verzi) v treh surah nanašajo na *šehide*. ²⁰

I ne recite za one koji su na Allahovom putu poginuli: »Mrtvi su!« Ne, oni su živi, ali vi ne znate! (»Krava – El Bekare«, 2/154. *Kur'an* 24)

Nikako ne smatraj mrtvima one koji su na Allahovu putu izginuli! Ne, oni su živi i u obilju su kod Gospodara svoga [...]. (»Imranova porodica – Āli 'Imrān«, 3/169. *Kur'an* 72)

Oni koji su poslušni Allahu i Poslaniku biće u društvu vjerovjesnika, i pravednika, i šehida, i dobrih ljudi, kojima je Allah milost Svoju darovao. A kako će oni divni drugovi biti! (»Žene – En-Nisā'«, 4/69. *Kur'an* 89)

Šehidi so torej umrli sledeč veri, vendar z religioznega vidika ne veljajo za mrtve; naklonjena jim je milost in umeščeni so med glasnike vere. Roman sugerira to povezavo tudi z osebnim, a v tem primeru nearbitrarnim imenom (»Zilhad«): to je ime tistega vidika pripovedovalca, ki z referencami na avtorja in s prvoosebno pripovedjo usmerja k branju v domeni »avtobiografske pogodbe« (Philippe Lejeune). V pripovedovalčevi lokalni skupnosti njena vaška verska avtoriteta interpretira pripovedovalčevo ime iz pomenke kombinacije arabskih besed »zil« (»*znanilec napotitve*«, »*igra svetlobe in teme*«) ter »had« (»*meja*«) (Ključanin 14). Osebnost ime v razvoju dogajanja simbolno razkriva, kot se zdi, vnaprejšnjo določenost pripovedovalčeve usode, tj.

¹⁸ To razlago poda prevajalec D. Šinigoj. (V: Ključanin, 2001, 17, op. 1.)

¹⁹ Arabščina je jezik, v katerem »je Alah neposredno razodel Mohamedu« *Koran* (Thoraval 29, 115), zato v religiozno potrjenih prevodih *Korana* v lokalne jezike islamskih verskih skupnosti predhajajo izvirna besedila sur v arabščini, zapisani v arabski pisavi.

²⁰ Naveden je bosanski prevod, ki skupaj z besedili in v indeksu beleži pojem šehid (v prevodu eksplicitno v 69. *aji* 4. sure). Slovenski prevod *Korān* (2014) ga namreč ne beleži: »In o tistih, ki so bili ubiti na Allahovi poti, ne govorite, da so mrtvi. Ne! Živi so, pa se tega ne zavedate.« (»Krava (Al-Bākara)«, 2/154, 38); »Ne misli, da so tisti, ki so padli za Allaha, mrtvi! Niso! Živi so in preskrbljeni pri svojem Gospodarju [...].« (»Imranova družina (Āli Imrān)«, 3/169, 69); »Kdor uboga Allaha in Poslanca, bo skupaj s tistimi, ki uživajo Allahovo milost: s preroki, resnicoljubnimi, mučenci in tistimi, ki delajo dobro. Kako lepo je biti v njihovi družbi!« (»Ženske (An-Nisā)«, 4/69, 79). Prav tako pojma šehid ne beleži predhodni prevod, *Koran* (2005).

konkretizacijo predstave o šehidu (kot novorojenec je bil začasno pokopan, »mrtev«, in nato rešen iz teme groba, »oživel«): to je usoda preživelca, ki se vrača v resničnost in pričuje o resnici. S šehidsko prezenco v apokaliptični resničnosti vojne se roman – ne: »začenja«, marveč *odpira*, in sicer kar v dveh pomenih. V dobesednem pomenu »odpiranje« teksta (*opening*)²¹ oz. »otvoritveni« govor šehidskega pripovedovalca medbesedilno (nevtralno) odpira tekst romana v drugo besedilo: v *Koran*. V prenesenem pomenu pa ta »otvoritev« izpostavlja nanašanje prav na *Koran* in s tem ustvarja možnost religioznega koda branja: odpiranje romana v svetovje, ki ga v islamski religiji zaobsega *Koran*. Odpiranje oz. otvoritev romana se namreč nanaša na uvodno, 1. suro (»El-Fātihah«), prevedeno kot (bosansko) »Pristup« (*Kur'an* 1) oz. (slovensko) »Odprtje knjige« (*Koran* 11) ali »Otvoritev« (*Korán* 23).

Bismillahir-rahmanir-rahim. / Molim k Alabu, Gospodarju svetov, tako vidnih kot nevidnih, da me usmeri na pravo pot, na pot tistih, ki jim je daroval milost Svojo, in ne tistih, ki so nase priklicali bes, niti tistih, ki so zašli! (Pričevalec 9)

1. U ime Allaha, Milostivog, Samilosnog / 2. Tebe, Allaha, Gospodara svetova hvalimo, / [...] / 6. Uputi nas na pravi put, / 7. Na put onih kojima si milost Svoju darovao, / a ne onih koji su protiv sebe srdžbu izazvali, / niti onih koji su zalutali! / Amin (*Kur'an* 1)²²

Z nanašanjem na 1. suro se govorec identificira kot izpovedovalec oz. glasnik vere. Jezikovno zaznamovano, v arabščini kot jeziku *Objave* izpisano nanašanje na 1. *ajo* 1. sure pa še dodatno poudarja nadčasno posvečenost pričevalčevega govora, saj se 1. *aja* 1. sure v islamski sveti knjigi ponovi pred *ajami* vsake naslednje sure. Čeprav se šehidski govor formalno, s poševno pisavo, razlikuje od govora avtobiografskega pripovedovalca, se slednji kompozicijsko integrira v šehidski, mdr. otvoritveni govor in govor (prav tako odprtega) izteka dogajanja. Slednje se s tem širi čez robove besedila in onkraj zgodovinskega kronotopa.

Motiv glasu v romanu priklicuje kolektivni spomin, časovno zavest skupnosti, ta pa je neločljiva od prostora, ki ga naseljuje. Šehidska prezenca v razrušenem in izpraznjenem prostoru, po katerem blodi pripovedovalec, ohranja (religiozno-skupnostno) identiteto tega prostora, iz katerega

²¹ Eksplisitna medbesedilnost onemogoča locirati začetek oz. »izvor« besedila, saj ga citati in parateksti razpršujejo (prim. Bennet in Royle 2–8), potencialno v neskončnost.

²² Slovenski prevod iz leta 2014 1. *ajo* 1. sure (»V imenu Allaha, Vsemilostnega, Vseusmiljenega!«) (*Korán* 23) že v tej, 1. suri, in ne šele od vključno 2. sure dalje, navaja pred oštevilčenimi *ajami*. Število *aj* v bosanskem in obeh slovenskih prevodih je sicer enako (7), vendar zato 1. *aja* v tem slovenskem prevodu (»Hvala Allahu, Gospodarju svetov«) ustreza 2. *aji* bosanskega prevoda (»Tebe, Allaha, Gospodara svetova hvalimo«) in 7. *aja* bosanskega prevoda se v tem slovenskem prevodu razdeli na 6. in 7.

je vojna v Bosni izbrisovala muslimansko skupnost. Na religiozno izročilo *Korana*, ki ga je prenesel glas islamskega Odposlanca, se nanaša tudi vrnitev blodečega šehida v nebo ob izteku romana: šehid, hkrati mrtev in živ (in s tem tudi simbol smrtne ogrožene skupnosti), v skladu z izročilom nosi svojo glavo pod pazduho. Izpustil jo bo lahko šele tedaj, ko ga bo »nekdo« iz njegove skupnosti identificiral kot njenega člana oz. »poklical po imenu« kot znak, da je skupnost še vedno ali ponovno navzoča v tem, tudi njenem zgodovinskem prostoru. Avtobiografski vidik pripovedi, ki simbolno izmenjuje edninski in množinski²³ prvoosebni govor (posameznika in vaškega kolektiva), s tem reprezentira neločljivost individualnega in kolektivnega spomina (Maurice Halbwachs) in z njim zlite sedanjosti, ta časovnost pa se nanaša na realen zgodovinski prostor, vas Trnova. Navzočnost bošnjaške skupnosti v tem in širšem prostoru Bosne v romanu še v dogajalnem času SFRJ zanikuje »avtoriteta« (po narodnosti »srbske«) učiteljice s pripombo, da »Bosna ne obstaja«. »Ni« – a hkrati jo otrok percipira kot resničnost, ki »je«. Negotovost, ki nastaja med izkustveno resničnostjo in pripisanimi identitetami, celo sam (etnično heterogeni) prostor Bosne reprezentira kot prikazen: »Moja dežela je privid.« (Ključanin 174)

Prostor, ki ga bošnjaška skupnost imaginira v religiozni podobi resničnosti, poseljujejo (z vidika za *ne* veljavne dogovorne resničnosti) mnoge »prikazni«, ki pa so za verujočo skupnost naravni del resničnosti: ob npr. umrlih sovaščanih, ki jih vaška verska avtoriteta tudi s komičnim pretiravanjem v predvojnem dogajalnem času razglaša za šehide, skupaj z živimi soobstajajo tudi duhovi rodbinske oz. kolektivne preteklosti. Politično-ideološko povojno represijo nad bošnjaško skupnostjo reprezentira »duh« v hiši, ded Ale. Uradna socialistična zgodovina SFRJ ga spreminja v potlačeni rodbinski spomin, kajti zanjo je ded Ale »ustaš« in s tem moteča intervencija preteklosti v državno politiko »bratstva in enotnosti«. Kot pripadnika muslimanske vaške straže ga je med 2. svetovno vojno ubil – in »križal« – star prijatelj, ki si identiteto najde v četniškem nacionalizmu. Ded se kot potlačeni spomin ponovno vrne v sanjski dialog med »dedi« in »avtobiografskim« pripovedovalcem tik po pripovedovalčevem soočenju z obglavljenimi četniškimi žrtvami v času vojne v Bosni in tik pred njegovim lastnim obglavljenjem: »Hodil sem dolgo, vse dokler me noge same niso pripeljale pred vrata sna. Vrata mi je odprl ded Ale [...]. 'Ste vi v mojem ali jaz v vašem svetu?' [...] 'Niti mi v tvojem niti ti v našem' [...]. 'Ampak, dedki, nekje moramo biti' [...]. 'To se ti le dozdeva. Socialistične knjige, ki morajo za vsako stvar najti svoje mesto, so te pokvarile [...]. Uspavali so vas, da bi vas lažje poklali.'« (Ključanin 213–214)

²³ »Skladje med 'mi'-obliko pripovedi in reprezentacijo tesno povezane skupine posameznikov, katere skupne izkušnje vodijo v skupne načine mišljenja« (Richardson, *Unnatural* 136), pripovedovalca poisti s skupnostjo.

Tudi etnično utemeljeni umori rodbinskih članov se namreč zgodovinsko-ciklično ponavljajo v vsaki novi generaciji. V času vojne v Bosni pripovedovalčevega brata umori prijatelj, zdaj četnik (ibid. 167–192). Mnogi predočeni umori, s katerimi usoda rodbinske mikroskupnosti reprezentira četniško nasilje nad sosedsko, bošnjaško skupnostjo v zahodni Bosni, se nanašajo na zgodovinske prakse iz časa bojev med »Turki« in balkanskimi krščanskimi skupnostmi, ki jih nacionalistična preinterpretacija »izvorno« pripisuje »Turkom« in jih prevzame sama (obglavljanje, iztikanje oči) (prim. Jezernik). Drugi umori se nanašajo na nasilno-prekrščevalski »vpis« religiozno-identitetnih simbolov v/na telo umorjenca (križ) ali na nacionalistično obuditev ritualne prakse klanja žrtve za »obnovo« skupnosti, ki izvrši zločin. Nasilje je zaradi bližnjosti, sosedskosti in s tem toliko intenzivnejše motečnosti Drugega v romanu včasih predstavljeno kot izrazito individualiziran umor, »prilagojen« umorjencu: njegove individualne posebnosti je vaška muslimanska skupnost v predvojnem času dojemala kot groteskno-komične, agresorski sosed, ki jih dobro pozna, pa transformira te groteske v grozljivo resničnost, tako brutalno, da tudi pojavnost morilcev spreminja v »nemogočnost« nastopijo kot prikazni. »Iz najtemnejših kotov stoletij so se prikazali, zdaj že do zob oboroženi, pošastni prividi. To je bila nekakšna pisanost likov in oblačil, sosedov, botrov, sodelavcev v sivoolivnih uniformah, poluniformiranih, s titovkami, četniškimi kokardami [...]« (Ključanin 198) Obenem pa so ti »prividi« iz onkraj-dogovorne resničnosti tudi zgodovinska resničnost. Ta pripovedni postopek literalizacije,²⁴ ki obsega mdr. »materializacijo spominov in psiholoških stanj v obliki duhov in prikazni« in ga Anja Mrak (31) razume kot enega izmed treh značilnih postopkov magičnorealističnega literarnega načina (modusa), v Ključaninovem romanu deluje kot materializacija preteklih travmatičnih izkustev, potlačenih v kolektivnem spominu skupnosti. V vojnem času jih vrne v zavest obnovljena konkretizacija njihovih vsebin oz. ponovitev »identičnih« dogodkov nasilja v pripovedni strategiji »krožne« časovnosti, tako da so hkrati čez-verjetna in zgodovinska resničnost, katerih čas se metaforično »zlije«. Ključaninova grozljiva pripoved s tem prevprašuje porazsvetljenski humanistični diskurz Zahoda²⁵ in mu zoperstavlja alternativno, na islamski religiji in legendah utemeljeno razlago sveta.

²⁴ Po ugotovitvah Anne Hegerfeldt (*Lies that Tell the Truth*, 2005) v »tehnikih« literalizacije (»literarization«; prev. A. Mrak) »[m]etafore, psihološka stanja in abstraktni pojmi [...] postanejo fizično prisotni« (Mrak 31).

²⁵ Ključaninove »prikazni« ustrezajo magičnorealistični vlogi literalizacijskega postopka, ki »razkrije, da je mogoče svet dojemati izven danih dihotomij«, kot jih vzpostavlja vladajoči diskurz. (Prim. Mrak 33)

Kljub tej (za magični realizem značilni) alternativni podobi resničnosti, z njeno »razrešeno antinomijo med nadnaravnim in naravnim« vred (Beatrice Chanady; prim. Virk 127), pa Ključaninov roman pripoveduje nedvoumno resnico o resničnosti etnocida. V medvojnem (mdr.) *četniškem etničnem čiščenju prostora* so muslimanska pokopališča kot muslimanski identitetni znaki v skupnem prostoru razdejana in izbrisana: prostor se pripovedno širi v prostor celotne bošnjaške skupnosti, slednjo pa predstavlja nepreštevna množica umorjencev brez grobov. Mnogi v besedilu niso spremenjeni v utelešene »prikazni«, marveč so navzoči *in absentia*, kot ime in osebna zgodba v spominu teksta – romana. Slednji pa se, kot rečeno, medbesedilno odpira v islamski sveti tekst in kontekst *Korana*: umorjenci se nizajo označeni z muslimanskim znakom za »umrl« in ta niz regularno prekinjajo *aje* iz koranskih sur. Morda jih izgovarja *šehidski* pripovedovalec (pisani so poševno, kar označuje njegov govor), skupaj z njim pa jih izgovarja besedilo samega romana kot pričevanje preživelca oz. zapisanost v kolektivni spomin. Pričevalec/besedilo romana z izgovarjanjem *aj* tako opravlja vlogo molilca nad grobom: nanaša se na islamski pogreb, ki je bil umorjencem odvzet, in jim vrača možnost prehoda v nebo. Kot se na nebo vrača *šehidski* pričevalec: »In vse je pokril glas, kakor velik, bel mrtvaški prt. / Bismillahir-rahmanir-rahim!« (Ključanin 277), s čimer se besedilo vrača v svojo citatno otvoritev: vodilna pripovedna strategija »krožne« časovnosti kljub teleološkemu vidiku »avtobiografske« zgodbe oz. njene »mimetične časovnosti« obvlada pričevalsko, šehidsko besedilno celoto. Roman se medbesedilno odpira v sveto besedilo, ki svojo skupnost seznanja z resnico.

Po Esadu Durakoviću je besedilo *Korana* odločilno poseglo v predhodne reprezentacije sveta v arabski književnosti: »[N]a mesto distanciranega opisa puščave, s katerim se je postavljala predislamska poezija, je stopil ponotranjeni opis Dženeta [*rajskih vrtov*] [...]. Težišče se je iz vidnega obzorja, ki ga je predstavljal paralelizem, preneslo v nevidno onostranstvo, ki ga je predstavila metafora.« (Esad Duraković 177–78) S sklicem na osmislitev stiliziranega izražanja v 55. suri, ki govori o »čudežnosti jezika in sloga v Tekstu«, Esad Duraković razume koransko osmislitev jezika kot neločljivo povezanost literarno-estetske, umetniške moči jezika – sposobnost, da posreduje bogastvo vsebinskih slojev – in temu nadrejenega »religioznega spoznanja« (ibid. 179), kjer »pozitivno, racionalno spoznanje« odpo-ve. »Čudežnosti in nadnaravnosti vseh svetov« je izrazno dorasla samo metafora: kot jezikovno-stilni posrednik svetega besedila ima »bistveno spoznavno funkcijo«. Koranska »metafora se je *spustila* v ta svet, da bi [...] ga odrešila« (ibid. 181–182). V tej razlagi torej metaforično-izrazna in -spoznavna moč *Korana* povezuje tostranstvo in onostranstvo z jezikom/v jeziku. Sveto besedilo, »Tekst«, ima v islamskem religioznem kontekstu, ki

podeljuje kolektivno identiteto živim in mrtvim muslimanske skupnosti, status resnice. Vanj se medbesedilno odpira besedilo romana z molitvijo nad – »tekstno«, spominsko ohranjenimi – grobovi. Če roman razumemo kot (tudi teološko utemeljeno) »metaforo« zgodovinske situacije, artikulira resničnost »zlitega« časa oz. »zlitih« kronotopov: tako zgodovine kot onkraj zgodovine. Ključaninov *Pričevalec* torej dopušča branje v dveh kodih, religioznem in magičnorealističnem. Pričuje o imaginarni in empirični prezenci bošnjaške skupnosti v prostoru in s tem omogoča preseganje njene etnocidnega izbrisa: potrjuje njeno zgodovinsko resničnost, četudi se razkriva kot tekst in se s šehidskim govorom pripovedovalca vrača v nebo.

Nočni shod: »krožni« in »zlit čas«, »prikazni« in fantastični kod

Karahasanov *Nočni shod* časovno umešča dogajanje v začetke vojne in prostorsko v vzhodno Bosno: Fočo in okolico, ki ju poseljujeta bosansko-muslimanska in srbska skupnost. Kot mejno področje ob Drini je bila tudi Foča z okolico že l. 1992 prizorišče »etnične čistke« nad muslimani. (Pirjevec 143) Drugače od Ključaninovega romana pa se Karahasanov *Nočni shod* šele proti izteku dogajanja nanaša na pričevanjski diskurz, ki retrospektivno dopolnjuje poročilo o dogajalni sedanjosti. Slednjo predstavlja pretežno v perspektivi nekdanjega domačina, zdaj prišleka iz tujine, Simona, ki izhaja iz srbske skupnosti, vendar etničnega vidika svoje identitete ne jemlje v ozir, prav tako kot zanj ni pomembna bosansko-muslimanska etnična identiteta prijateljev in sosedov. Status *domaćinskega tujca* omogoča »famiarni pogled od zunaj« je distanciran in hkrati posvečen v preteklost prostora, subjektivno vpleten in hkrati objektivno zaznavajoč začetke etnocida. Prav ta »famiarni pogled od zunaj« naposled simbolno sugerira tudi možnost za osebno podoživetje oz. prenos potlačenih vsebin z vidika žrtve iz kolektivnega spomina bosansko-muslimanske skupnosti v ozavešeni skupni (»shared«)²⁶ kolektivni spomin *obeh* sobivajočih skupnosti oz. v skupni spomin mejnega prostora.

Potlačene in znova obujene vsebine preteklega četniškega nasilja v *Nočnem shodu* najprej najavi motiv rodbinske preteklosti: starši pravkar umorjenega dekleta Zuhre iz begovske družine Čengićevo so se s selitvijo v Sarajevo sicer še »izognili velikemu pokolu foških muslimanov 1942. leta«, a so se vrnili »z enim bremenom več – z veliko vedenja, številnimi zgodbami in številnimi strahovi, povezanimi z večdnevni klanjem muslimanov na drinskem mostu, ki ga ni bilo mogoče pozabiti, čeprav se o njem ni

²⁶ Po analogiji s historiografsko sodobno metodo skupne zgodovine (*shared history*). Kolektivni spomini (»memorije«) implicirajo emotivno vživljanje oz. posedanje preteklosti.

smelo govoriti 'zaradi miru med našimi narodi', ker ga niso zakrivili okupatorji, ampak četniki» (Karahasan 26–28). Kakor Ključaninov *Pričevalec* tudi *Nočni shod* reprezentira uradno zgodovino SFRJ kot potlačitev, ki se bo v kolektivnih spominih reaktivirala kot neobvladljiva travma.

Simon kot prišlek zaznava obnovljene znake četniškega nacionaliziranja prostora: brade, ki skrivajo obraz, kot da za njimi ni obraza (ibid. 100), ali guslarja, ki na grotesknem pijansko-deliričnem »nočnem shodu« lokalnih in »velikosrbskih« oblasti emotivno tolmači sodobno situacijo z velikosrbskim mitologemom, ljudsko epsko-pesemsko podobo bitke na Kosovem polju (ibid. 137) kot »boja proti Turkom«. Oba motiva sta objektivno-stvarna, a v svoji grotesknosti že spominjata na prikazni. Oba motiva pa sta tudi zgodovinsko-stvarna vzporednica drugih znakov, s katerimi se Simonu odpira »druga«, skladno s fantastičnim kodom (Tzvetan Todorov) dvoumna resničnost. Antinomija med naravnim in nadnaravnim (B. Chanady) ostaja nerazrešena: nenavadni znaki v prostoru so lahko Simonova subjektivna blodnja ali nadnaravna resničnost, a zanj v nobenem primeru ne manj resnična od vsem zaznavne, dogovorne stvarnosti. Središče fantastičnih znakov (tuljenje psov, vonj po orehih, dim iz ogledala, fantastični »nočni shod«) je Simonova hiša kot sinekdoha, ki znakovno »govori« potlačeno preteklost skupnega prostora in jo »zliiva« s sedanjostjo: pripoved se začne nanašati na pričevanjski diskurz.

Edino posebno, kar o njej vem [pripoveduje Ibrahim], je to, da je petkrat, šestkrat prešla iz rok ene družine v roke druge [...]. Tukaj so bile druga ob drugi štiri hiše [...] družine, ki se jim je, kot po kakšnem zakonu, dogajalo, da so jih v njihovih lastnih hišah vse do zadnjega pobili, tako da je bila s pokolom družina izkoreninjena. Petkrat, šestkrat, in vsakič isto. Jaz vem za tri takšne primere, iz pripovedovanja vem še za dva, govorilo se je, da je bil celo še tretji, vendar zanj ni bilo priče. Prvi, za katerega vem, se je dogodil 1919. leta, kmalu po prvi svetovni vojni. Sem so spadali neki uniformiranci iz Nikšića [...]. (Karahasan 166)

Uradna državna zgodovina SFRJ je v konceptu »bratstva in enotnosti« izbrisovala tudi hiše oz. arhitekturne muslimansko-identitetne znake kulturnega prostora in simbolno premeščala muslimanske domove v last ljudi iz druge (v tem primeru srbske) etnične skupnosti. (Prim. ibid. 167) Alternativo selektivno-izbrisovalski politični zgodovini predstavlja vloga pričevanja v kolektivnih spominih človeških skupnosti, ki si delijo prostor. Pomen pričevanja izpostavljata roman *Canzone di guerra* D. Drndić in Karahasanov *Nočni shod* v svojih iztekah dogajanja, Ključaninov *Pričevalec* in Taljičev *Roman o Srebrenici* pa v besedilnih celotah. Za razliko od zgodovine pa travmatično pričevanje subvertira časovno-ireverzibilno strukturo pripovedovanega dogajanja.

Ko fantastična »govorica« hiše prevlada nad Simonovo zaznavo zgodovinske stvarnosti, Karahasanova pripoved iz časovno-ireverzibilne strukture prestopi v strategijo, kakršna oblikuje tudi celoto Ključaninovega *Pričevalca*. Ta strategija »ciklične« časovnosti, v kateri se potlačeni pretekli dogodki prostora dobesedno (fantastično) ponovijo, se nadgradi²⁷ v »zlito časovnost«, ki »odseva ubeseditev travmatičnih izkušenj in spominov«: v tej strukturi se časovno/zgodovinsko različne vsebine medsebojno zlivajo, tako da »se ruši razlika med posameznimi dogodki [... oz.] 'sedaj' in 'takrat' ne opisujeta več jasno razmejenega časa« (Richardson 51; slo. prevod: Mrak 192) v pripovedi travmatične izkušnje. Ko skupnost kolektivno-spominsko posedanja travmatično preteklost, posedanje temelji na (sicer neregularno) cikličnem ponavljanju »istih« travmatičnih dogodkov in metaforično »zliva« njihovo časovnost. Strahovitost nasilnih dogodkov je za posameznika- ali skupnost-žrtev tako totalna, da prestopi mejo verjetnosti in s tem možnost razporejanja zgodovinskih sekvenc v pregledno kontinuiran zgodovinski proces: ireverzibilna časovnost je ukinjena. Taljičev *Roman o Srebrenici* govori o »gluhoti gluhega časa« (18), ki ga uprostori v umirajoče mesto. Ključaninov *Pričevalec* »zliti čas« uprostori v polja in vasi, v katerih se dogajajo predsmrtna mučenja in množični poboji. Namesto razporedbe v zgodovinske sekvence se dogodki in njihove žrtve podoživljajo kot srečanje s »prikaznimi«: z odposlanci in prividi, ki so integrirani v posedanje preteklost, ta pa se reprezentira kot onkraj-dogovorna resničnost. Karahasanov *Nočni shod* se odpre v to možnost po prehodu v fantastični prostor-čas: pripoved uprostori izstop iz linearne časovnosti v Simonovo, nekdanje muslimansko hišo in znotraj hiše z motivom, ki je znan iz mitologije in religiozne epike: *vrata preboda*.

»Šel je [...] svečano, kot da bi bil njegov spust del nekega obreda [...] še naprej svečano vstopal v klet, [...] ko so se s škripanjem in treskom odprla tista železna vrata, ki so se nekega dne pojavila.« (261) V podzemlju Simon sreča Enverja, mrtvega prijatelja z iztaknjenimi očmi (!), v vlogi vodnika. (Vodnik nastopi tudi v Ključaninovem in Taljičevem romanu, vendar tam kot poslanec z referenco na suro »Jasin« [»Jā-Sīn«]. A tudi v *Nočnem shodu* vodnik simbolno odpira iz zgodovine izbrisane, potlačene travmatične vsebine in jih vrača v podedovani spomin pričevalcev sodobnosti.) Vodnik protagonistu raztolmači »prostor« z religioznim izročilom pobite skupnosti: duša »po telesni smrti, ko si zapustil prostor in čas, nisi pa še prišel v večnost, kjer boš počakal na poslednjo sodbo,« vstopi v

²⁷ Ciklična časovnost vodi pripoved »namesto v zaključek v svoj lastni začetek in se tako nadaljuje v neskončnost« (Richardson, *Narrative* 48). To velja za protagonistovo doživetje ponovljenih dogodkov preteklosti, a Simon ponovitev nato prekine in nase vzame trajno zavedanje teh smrti.

islamski *berzab*: »območje med dvema prostoroma«, »vmesni svet«. »Edino pred velikimi katastrofami in pokoli se vznemirijo duše [...] tistih, katerih kri so okusili drugi ljudje, in morajo se vrniti tja, kjer so trpele in našle smrt.« (263) Kam? V romanu se mrtve »prikazni« vrnejo v sinekdohični prostor Simonove hiše. Ko Simon sledi »pogledu« vodičevih *iztahnjenih* oči, vidi figuro:

približala se je, kakor da je priklicana [...] gre za človeka, pribitega na križ, ki ima kožo odrto [...] prevlečeno čez obraz do pod očmi [...] tako da je nesrečnik dobil nekakšen zar [...]. Na hrbtu mu je [...] visela deska z napisom »Najboljša muslimanka«. Po nesrečnikovih očeh se je videlo, da so mu vse to naredili pri živem telesu in da tudi zdaj trpi vse muke, ki jih je pretrpel takrat, ko je bil umorjen. (Karahasan 265)

Simon ga prepozna po imenu, »kot poznaš ljudi v sanjah – poznal ga je pač. Njega in podatke o njem, njegove misli in občutke.« (266) Nato *vidi* umorjeno deklico in njeno zgodbo. *Vidi* tudi njeno mater. Drugo mučeno deklico. Umori in predsmrtne muke umorjenih so posedanjeni v Simonovi zaznavi prostora, ki si ga zdaj, v prividni vrnitvi preteklosti, tudi dobesedno deli z umorjeno muslimansko skupnostjo: »Vsi so iz tvoje hiše.« (274) Prostor ponovno naseli kolektivni spomin z vidika izbrisane žrtve, ki vstopi v spomin protagonista iz druge etnične skupnosti in postaja skupni (*shared*) spomin.

Privid, mrtvi prijatelj, Simona nagovarja k vrnitvi iz tega fantastičnega, »zlitega« prostor-časa z ritualno gesto ponovnega umora, ki simbolizira (začasno) pozabo in (začasno) »očiščenje« skupnega prostora. Izbris travmatične zgodovine iz posameznega in kolektivnega spomina se ponuja kot »odrešujoča« pozaba: »Kako boš živel, če boš vedel zanje [...]. Ali bi se rad vrnil v življenje z očmi, polnimi njihovih slik? [...] Če pa jih pobiješ, boš na vse pozabil, na vse!!!« (275) Vendar ponovni »umor«/pozaba s svojo vpetostjo v mitsko-ciklično koncepcijo časa implicira brezkončne ponovitve umorov oz. »pokolov«. Kot je pokazala Vervaeetova postkolonialna skupna zgodovina avstro-ogrške Bosne ali uradna zgodovina SFRJ pod geslom »bratstva in enotnosti«, so moderni historiografski diskurzi oblasti, delujoči po principu selektivne pozabe nasilja, s tem le vzdrževali njegove obnovitve.

Karahasanov Simon se zgodovinopisni »pozabi« in s tem novemu krogu smrti upre (277) – tudi za ceno dejstva, da so umorjeni sosedje iz oddaljenih časov zdaj »zasedli« njegovo psiho (281). Izbere »tretjo pot, in ta se mu je razkrila v polsnu: odšel bo mednje, da bo z njimi trpel, živ, toda zmožen čutiti in razumeti« (287). Ko se vrne iz fantastičnega prostor-časa, reflektira strahote »prividov« iz preteklosti v zavest osebne odgovornosti. »Treba je prekiniti verigo, treba je rešiti mrtve ali jim vsaj

olajšati trpljenje. Zaradi tebe,« piše sinu.(285) Karahasanov Simon ostane pričevalec podedovane preteklosti prostora, ki si ga delijo različne skupnosti, in ponovitev nasilja s tem več ne prenaša v generacijo potomcev. Enako zavest osebne odgovornosti, ki išče potlačeno resnico preteklosti, pa sicer brez pripovedne strategije »zlitega časa«, fantastičnih »prikazni« ali nanašanja na pričevanjski diskurz tematizira sodobni slovenski roman Gorana Vojnovića *Jugoslavija, moja dežela* (2012). Ko oče – bivši polkovnik JLA, zdaj vojni zločinec –, zagovarja svoja dejanja z rodbinsko, podedovano, kolektivno-spominsko travmo ponavljajočega se medetničnega nasilja (med hrvaško in srbsko skupnostjo), sin zavrne ta zagovor. Tudi Vojnovičev pripadnik sodobne generacije iz zavesti osebne odgovornosti eksplicitno zavrne tisti vidik svoje kolektivne identitete, ki bi ga tiral v obnavljanje nasilja. Zavest, ki ne pozablja in sprejme njej neznane (kolektivne) spomine »drugega«, odpira možnost empatije: v Karahasanovem romanu jo eksplicitno pojasnjuje »tretja pot«, soočenje s »prikaznimi« v pripovedni strategiji »zlitega časa«. Posredno pa jo lahko motivira literarna pripoved, kakršna je Ključaninov *Pričevalec*, ki se, prav tako s strategijo »zlitega časa« ter motivno-tematsko kategorijo »prikazni«, nanaša na pričevanjski diskurz.

Vojna v Bosni je obnovila potlačene kolektivno-spominske travme medetničnega nasilja, ki so ga akomodacije zahodnega balkanističnega diskurza v uvožene balkanske nacionalizacije preteklosti interpretirale kot boj krščanskih skupnosti zoper »Turke«. »Krščanski podton odrešujoče moči krsta« naj bi vsebovala tudi domnevno prva uporaba besede »očistiti« v povezavi s pobojem muslimanov, v Beogradu l. 1806, piše Carmichael (23, op. 21) ob pojmu »etnično čiščenje«. Kot izbris muslimanskih kulturno-identitetnih znakov iz skupnega prostora ga tematizirata Karahasanov *Nočni sbod* in Ključaninov *Pričevalec*. Kako govoriti o izkušnji etnocida? Na to odgovarjata Karahasanov in Ključaninov roman, prvi delno in drugi v celoti z nanašanjem na pričevanjski diskurz, s pripovedno strategijo »zlitega časa« ter motivno-tematsko kategorijo »prikazni«, tj. vdora fantastike oz. možnosti magičnorealističnega koda, ki pa ga lahko razveljavlja medbesedilna odprtost v onkraj-dogovorno resničnost, kakršno oblikuje islamski religiozni kontekst.

LITERATURA

- Begić, Midhat. »Uz književna kretanja u Bosni i Hercegovini poslije oslobođenja«. Midhat Begić. *Djela*. Zv. 5. Sarajevo: Svjetlost/V. Masleša, 1988.
- Bennet, Andrew in Nicholas Royle. *An Introduction to Literature, Criticism and Theory*. Dorchester: Pearson Longman, 2004.

- Carmichael, Cathie. *Ethnic Cleansing in the Balkans: Nationalism and the Destruction of Tradition*. Taylor & Francis, 2004. Splet. 15. 9. 2015 <<https://www.questia.com/read/102726663/ethnic-cleansing-in-the-balkans-nationalism-and-the>>
- Denić-Grabić, Alma. »Kraj dvadesetog stoljeća: bosanskohercegovački roman između globalnog i lokalnog«. *Sarajevske sveske* 27/28 (2010): 285–300.
- Drndić, Daša. *Canzone di guerra*. Prev. Đurđa Strsoglavec. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2011.
- Duraković, Enes. *Bošnjačke i bosanske književne neminovnosti*. Zenica: Vrijeme, 2003.
- . *Orijentologija: univerzum sakralnog teksta*. Sarajevo: Tugra, 2007.
- Geary, Patrick J.: *Mit narodov. Srednjeevropski izvori Evrope*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2005.
- Imamović, Jasmin. *Prosim te, zapiši*. Prev. Jurij Hudolin. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2009.
- Jergović, Miljenko. *Pleše v somraku*. Prev. Aleksandra Rekar. Ljubljana: Sanje, 2007.
- . *Oče*. Prev. Aleksandra Rekar. Ljubljana: Sanje, 2014.
- Jezernik, Božidar. *Dinja Evropa*. Ljubljana: Slovenska matica, 2011.
- Juvan, Marko. *Prešernovska struktura in svetovni literarni sistem*. Ljubljana: LUD Literatura, 2012.
- Karahasan, Dževad. *Nočni sbod*. Prev. Jana Unuk. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2011.
- Kazaz, Enver. »Prizori uhdanog užasa«. *Sarajevske sveske* 5 (2004): 137–166.
- . »Tranzicijska etnokulturna pustinja«. *Sarajevske sveske* 27/28 (2010): 83–100.
- Ključanin, Zilhad. *Pričevalec*. Prev. Damijan Šinigoj. Novo mesto: Goga, 2001.
- Kur'an*. Kur'an s latiničnom transkripcijom i prijevodom na bosanski jezik. Prev. Besim Korkut. Sarajevo: AA, 2007/1428 h.g.
- Kora'n*. Prevod iz arabskega izvornika. Prev., spremno besedo in opombe napisala Mohsen Alhady in Margit P. Alhady; predgovor Enes Karić. Ljubljana: Beletrina, 2014.
- Kora'n*. Prev. Erik Majaron. Tržič: Učila International, 2005.
- Lukić, Jasmina. »Recent historical novels and historiographic metafiction in the Balkans«. *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. Junctures and disjunctures of the 19th and 20th centuries*. Zv.1. Ur. John Neubauer in Marcel Cornis-Pope. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004. 480–493.
- Matajč, Vanesa. »Medbesedilna razmerja med ustno zgodovino in literaturo v pričevanju.« *Acta Histriae* 19/1–2 (2011): 301–318.
- Mrak, Anja. *Magični realizem in feministična narativna tehnika. Doktorska disertacija*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, 2015.
- Musabegović, Senadin. »Pisanje o ratu«. *Sarajevske sveske* 5 (2004): 9–16.
- Nikolaïdis, Andrej. *Mimesis*. Prev. Aleš Čar. Ljubljana: Študentska založba, 2006.
- Neubauer, John. »Introduction: Folklore and National Awakening«. *History of the Literary Cultures of East-Central Europe. The Making and Remaking of Literary Institutions*. Zv. 3. Ur. John Neubauer in Marcel Cornis-Pope. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2004. 269–293.
- Pirjevec, Jože. *Jugoslovske vojne 1991–2001*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 2003.
- Rakić, Milan. »Simonida«. Splet. 7. 12. 2015. <<http://srednjeskole.edukacija.rs/biografije-poznatih-licnosti/simonida-nemanjic>>
- Ravbar, Miroslav in Stanko Janež. *Pregled jugoslovske književnosti*. Maribor: Založba Obzorja, 1960.
- Richardson, Brian. »Beyond Story and Discourse: Narrative Time in Postmodern and Nonmimetic Fiction«. *Narrative Dynamics: Essays on Time, Plot, Closure, and Frames*. Ur. Brian Richardson. Columbus: Ohio State University, 2002. 47–63.
- . *Unnatural Voices*. Columbus: Ohio State University, 2006.
- Strsoglavec, Đurđa. »(Avto)biografije Daše Drndić.« *Canzone di guerra*. Daša Drndić. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2011. 153–158.

- Taljić, Isnam. *Roman o Srebrenici*. Prev. Janko Moder. Mengeš: Ciceron, 2005.
- Todorova, Maria. *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: ICK, 2001.
- Vervaet, Stijn. *Centar i periferija u Austro-Ugarskoj. Dinamika izgradnje nacionalnih identiteta u Bosni i Hercegovini od 1878. do 1918. godine na primjeru književnih tekstova*. Zagreb, Sarajevo: Synopsis, 2013.
- Virk, Tomo. *Strah pred naivnostjo*. Ljubljana: LUD Literatura, 2000.
- Vlaisavljević, Ugo. *Rat kao najveći kulturni događaj: ka semiotici etnonacionalizma*. Sarajevo: Mauna-fe Publishing, 2007.
- Vojnović, Goran. *Jugoslavija, moja dežela*. Ljubljana: Beletrina, 2012.

Narrative Strategies in the Representation of Violence: two contemporary Bosnian novels about the Bosnian War

Keywords: Bosniak literature / contemporary Bosnian novel / war in Bosnia (1992–1995), Yugoslav wars (1991–2001) Ključanin, Zilhad: *Šehid* / Karahasan, Dževad: *The night council* / the fantastic / narrative strategies of temporality

The breakup of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia unravelled concomitantly with the Yugoslav Wars (1991–2001), which exercised the politics of ethnic cleansing (ethnic communities and their identity material symbols) in the territories of today's Croatia, Bosnia and Herzegovina, Serbia, etc. by referring to the nationalist-ideological understanding of territory as ethnic space. The aggressor's "argumentation" of ethnocide against the Muslim communities that inhabited Bosnian territory is grounded in the Balkanist discourse about the historical site of confrontations between "East" and "West" or between (Catholic and Orthodox) Christianity and Islam, which contributed to the formation of an ethnically heterogeneous space following the expansion of the Ottoman Empire into the Balkans. In the 19th century, the idea of nationalism (nationalisms), supported by the collective memories of referential ethnic communities, perpetuated especially in folk epic poetry, portrayed the violence as interreligious or as interethnic conflicts deriving from them. Through a comparative reading of two contemporary Bosnian novels (Zilhad Ključanin's *Šehid* and Dževad Karahasan's *Noćno vijeće* (The Night Council), which recount the Bosnian War (1992–1995) by (partly) employing testimonial discourses, and in the context of novels also referring to the Yugoslav Wars (written

by the authors such as Vojnović, Jergović, Nikolaidis, Drndić, Imamović, Taljić), the article attempts to apprehend how and with what narrative strategies is it possible to narrate the practices of ethnocide in a space between fiction and a brutally experienced history: from the revived collective memory of the Bosniak community, which narratives shape into motifs and themes of “spectres” from the historical repetitions of violence against Muslim communities and their culmination in a “circular” and “melded” temporalities which bind the past to the present of the war experience. In the context of the Islamic religion and its central text (*Quran/Qur’an*), images of horror and attempts to overcome the horror through narration in Ključanin’s intertextual novel *Šehid* can also step out of the interpretative field of the magical realism and into the domain of the religious real. On the other hand, the fantastic “spectres” and spatial reference to the Islamic *berzah* in Karahasan’s *Noćni shod* serve as narrative device which, together with narrative strategy of the “melded time”, suggests a chance of forming the common collective memory, shared by different ethnic communities.