

DOI 10.51558/2490-3647.2022.7.4.51

UDK 821.163.4(497.6).09 Samokovlija I.

Primljeno: 19. 10. 2022.

Izvorni naučni rad  
Original scientific paper

**Šeherzada Džafić**

## **NARATIVNA REPREZENTACIJA BOSANSKO-JEVREJSKOG INTRAKULTURNOG IDENTITETA (NA PRIMJERIMA PRIPOVJEDAKA ISAKA SAMOKOVLJE)**

Jevrejska kulturna tradicija, koja je u okviru bosanskohercegovačkog habitusa prolazila faze – od asimiliranja, konkretiziranja, aktiviziranja pa do stapanja – predstavlja paradigmu intrakulturnih procesa u složenom bosanskohercegovačkom društvu. Ti procesi dešavaju se kroz različite interakcije, koje nije zaobišla ovdašnja književnost, a reprezentativne su i u jednom dijelu književnog opusa Isaka Samokovlije. Zasnivajući se na teorijskim polazištima interkulture interpretacije i psihoanalize rad propituje Samokovlijine pripovijetke u kojima likovi djeluju kroz *potismuto vlastito naspram stranog*. To je posebno izraženo u pričama „Od proljeća do proljeća“ te „Plava Jevrejka“.

**Ključne riječi:** Isak Samokovlija; bosansko-jevrejski identitet; narativno re/definiranje; psihoanaliza; intrakulturni procesi

### **1. UVOD: INTRAKULTURNI I INTERKULTURNI PROCESI**

*Pridošlice i drugačiji od nas, oni su postali jedno sa nama.*  
(Ivo Andrić)

Raznovrsni eksterni prilivi koji su se vremenom stapali u bosanskohercegovačku kulturu, pored zapadno-kršćanskog, istočno-pravoslavnog te orijentalno-islamskog, u 16. vijeku upotpunjeni su i jevrejskim segmentom. Za razliku od nekih zemalja koje su „dijasporičnu jevrejsku kulturu“ (Clifford 1994: 308) prihvatile kao

privremenu u prostoru i vremenu do odgođenog budućeg povratka u mitsku domovinu, u Bosni i Hercegovini je na djelu sveobuhvatan proces akulturacije, koji će rezultirati konstituiranjem nove vjerske, etničke, a formiranjem jevrejskih općina i političke zajednice. To će neprijeporno uticati na interkulturene procese obilježene penetracijom jevrejskog u bosanskohercegovački identitet, i povratno, kroz postepeno usvajanje elemenata domicilne kulture u sinkretizmu s vlastitom. Jevreji Sefardi sa sobom su donijeli svoje običaje (Pinto 1987, Nezirović 2000), jezik i književnost (Spahić 2014, 2020), koju su stvarali i na svome ladino jeziku (Nezirović 1992, Šabotić 2017). Jezik „ (...) sarajevskih Sefarda [je] u početku bio čist bez primjesa stranih riječi (...) ali s vremenom su primali pojmove iz jezika koji se govorio u sredini u koju su se naselili“ (Spahić 2020: 148), a potom i preko književnosti<sup>1</sup>. Istovremeno se dešavala i eksterna interkulturalna razmjena, ali i interna intrakulturalna stapanja<sup>2</sup> u jednu već odranije kompozitnu kulturu kakva je bosanskohercegovačka. U tom kontekstu, Jevreji u Bosni i Hercegovini gradili su svoj kulturni identitet na dva plana: s jedne strane oni su zadržali svoje religijske, tradicijske i uopće kulturne vrijednosti (Tadić 1937) stupajući u raznovrsne interkulturene interakcije, a s druge strane inkorporirat će se u bosanskohercegovačku kulturu „koja je povezivala različite identitete, stavljala ih u interkulturalni i akulturacijski odnos, približavala ih i udaljavala u zavisnosti od otvorenosti ili otpora njihovih konstrukcija“ (Džafić, Krčalo, Ramić 2019: 171). Akulturacija jevrejskog u bosanskohercegovački identitet i obrnuto, rep-rezentativna je i za jedan dio opusa bosanskohercegovačkog pisca jevrejskog porijekla Isaka Samokovlije<sup>3</sup>, što je ujedno početna hipoteza ovoga rada uz nastojanje da se kroz interpretacije odnosa u koje stupaju Samokovlijini likovi ukaže na procese koji su vodili ka oblikovanju specifičnih bosanskohercegovačkih intrakulturnih<sup>4</sup> identiteta.

1. Književnost bosanskih Jevreja je sporadično istražena, posebno izostaju istraživanja fokusirana na uticaj jevrejske kulture na bosanskohercegovačku (Nezirović 1992 i 2000). Istražujući djelo Laure Papo Bohorete, Edina Spahić zaključuje kako nas jevrejska književnost „(...) uvodi u jedan drugačiji svijet koji je u isto vrijeme autentično svoj i integriran u bosansko društvo“ (2020: 156), a prikazivanje toga procesa ključna je intencija i ovoga rada.

2. „(...) čuvajući svoje vjerske običaje i druge osobenosti došljaci su se brzo prilagođavali novoj zajednici. Primili su mnoga njena svojstva i obilježja, počevši od nošnje, jezika, imena, nadimaka, titula itd.“ (Pinto 1987: 12)

3. Toposi koji će obilježiti opus Isaka Samokovlije povezani su ključnim biografskim realijama: njegovi preci su došli iz Bugarske, iz grada Samokova, i nastanili se u Goraždu. Nakon završene sarajevske gimnazije, Samokovlija, kao stipendist jevrejskog kulturno-prosvjetnog društva „La Benevolencija“, u Beču studira medicinu, vraća se u BiH, kao liječnik radi u Goraždu, Fojnici i Sarajevu. Istovremeno djeluje u Udruženju književnika BiH i uređuje časopis *Brazda*.

4. Prefiksi “inter-” i “intra-” služe u razlučivanju interakcija koje se dešavaju unutra i van određene kulture/književnosti, tj. odnosa “intraspecies” ili “interspecies”. Odnos “intraspecies” je između članova iste vrste, dok “interspecies” znači odnos između članova odvojenih vrsta. Analogno tome i za interakcije unutar određene kulture koristi se termin intra za intarkulturno, ili pak inter za interkulturalno, što je posebno važno za bosansko

## 2. NARATIVNA REPREZENTACIJA JEVREJSKOG IDENTITETA

*Srećna je okolnost da je sefardska zajednica Bosne i Hercegovine dala našoj književnosti jednog pisca od vrednosti i tako se u njegovom delu sačuvala sa svojim bitnim osobinama.*  
(Andrić 1955)

Osnovu predmetnog sloja proznoga Samokovlijinog opusa čini narativna reprezentacija identiteta bosanskohercegovačkih Jevreja. Kroz priče, novele i drame<sup>5</sup> on prikazuje svijet bosanskih Jevreja, njihove običaje, tradiciju i religiju, te, što je u kontekstu teme ovoga rada posebno važno, i interakciju s drugim konstituentima složene bosanskohercegovačke kulture, premda, gledajući njegovo djelo u cjelini, mora se uočiti činjenica da je broj pripovjedaka, naročito u predratnom periodu, u kojima tematizira etničku i religijsku drugost kao i odnose među različitim konfesijama izrazito mali.<sup>6</sup> Taj *slikar bosanskih Jevreja sefarda i njihovih naravi* (Andrić 1955) svojim je stilom i načinom pripovijedanja uspio dočarati jedan svijet na marginama historije i čovječanstva, učinivši ga neprolaznim. S tim u vezi Vučković

---

hercegovačku književnost s obzirom na njen multilateralni karakter i interkulturni kontekst (Vidjeti u Džafić 2015: 31).

5. Opus Isaka Samokovlije žanrovski se kreće između pripovijetke i drame. U književnosti se javio pripovijetkom *Rafina avlija*, koju je objavio u *Srpskom književnom glasniku* 1927. godine. U drugoj fazi stvaranja, posebno u pripovijetkama *Pomen žrtvama*, *Hanuka* i *Šalijah*, *Samokovlija* se vraća svijetu svoga djetinjstva. Treća Samokovlijina zbirka pripovijedaka pojavila se u Sarajevu 1946. godine, a činile su je predratne pripovijetke: *Nosač Samuel*, *Zgaženo dugme*, *Svadbeni lijes*, *Djeca ulice*, *Ratni hljebovi*, *Čuda u Stomorini*, zatim pripovijetke koje je objavio poslije rata: *Saručin dug*, *Solomonovo slovo*, *Kako je Rafael postajao čovjek* i *Prazničko večer*. Njegove zbirke pripovijedaka su: *Od proljeća do proljeća*, *Nosač Samuel*, *Solomonovo slovo*.
6. Gajević primjećuje da su „iz tematskog kruga većine najboljih Samokovlijinih pripovijedaka isključene, uglavnom, druge nacionalno-konfesionalne zajednice, iako su oni živjeli u istom gradu sa Jevrejima i u različitim vidovima bili prisutni u njihovom životu, spoljnjem i unutarnjem. Stiče se utisak da Samokovlijini junaci izbjegavaju gotovo sve odnose sa nejevrejskim življem i žive gotovo sasvim izolovano od njega. Postavlja se pitanje da li je takva izolacija bila moguća i u realnom životu? Da li su stvarno u bosanskim gradovima za vrijeme turske i austro-ugarske uprave (jer se na to vrijeme odnose literarno najuspjelije Samokovlijine priče), konfesionalno-nacionalne zajednice bile toliko izolovane i živjele svoj život bez uzajamnih veza i uticaja, ili antagonizama i trvenja, kao što se posredno može zaključiti na osnovu djela ovog pisca?“ (1989: 322-323). Gajević, kako vidimo, daje implicitan odgovor na pitanje međukonfesionalnog izolacionizma. Suživot je, dakako, bio daleko populzivniji. Ne daje, međutim, odgovor na pitanje Samokovlijina tematskog limitiranja, a on bi, po svoj prilici, mogao počivati u političkoj korektnosti pripadnika jedne manjinske zajednice koji, jednako kao i njegovi jevrejski preci i savremenici, odbija javno prebirati po svjetovima i životima većinskih zajednica i odnosima Jevreja s njima, posebno imajući u vidu da bi realistički pristup s elementima psihološkog profiliranja karaktera, svojstven Samokovliji, podrazumijevao neke kritičke i razotkrivajuće prodore u kompleksnost bosanske multikulture. Da argument političke korektnosti stoji, svjedoči vidljiv, novom ideološkom konjunkturu motivisan, zaokret ka međuetničkim interakcijama u temama pripovijedaka koje je pisao poslije Drugog svjetskog rata.

ističe da „sva svedočanstva i sve istorijske studije neće sačuvati tako živu predstavu o Jevrejima u Sarajevu kao Samokovlijine priče, skrojene unutarnjim vidom i slikane skrivenom lirskom kamerom. Njih ne piše znalac, već čovek koji stvari iznutra oseća i vidi, pa je i njihova dokumentarna vrednost, i pored odsustva fakata i etnografskog okvira, za ista velika i bivaće sve veća“ (1989: 181). Prema mišljenju Šehabović (2017), Isak Samokovlija „daje perspektivu koja govori o jednoj kulturi koja je unutar jedne šire zajednice i izdvojena i uklopljena u nju na način da jedna bez druge ne mogu“. I po Šabotiću (2017) Jevreji Sefardi su živjeli getoizirano i omeđeni granicom, ali koju Samokovlijini likovi prelaze i „(...) uprkos svim kulturalnim, uprkos svim običajnim i jezičkim razlikama čini se da (...) upotpunjuju tu heterogenu hibridnu sliku bosanskog kulturnog prostora“. Slikovitim prikazima prelazaka te granice, susreta i razlika, kao i intrakulturnih identitetskih slojeva u dramatici pojedinačnih sudbina, Samokovlija je predstavio život ove specifične zajednice, naročito njenih najsiromašnijih slojeva, pri čemu je socijalna pozicija njegovih junaka „okolnost pod kojom se na upečatljiv način mogu iskazati univerzalni problemi čovjekovog prisustva u svijetu“ (Tutnjević 1982: 244).

### ***2.1. Ka intrakulturnoj interakciji***

Jevreji Sefardi dolaze u Bosnu sa svojim već stoljećima formiranim kulturnim identitetom te će zbog toga dugo biti „zatvorena zajednica“ (Spahić 2017, Pinto 1987) i postepeno se otvarati i stupati u interakcije i interkulturne procese s domicilnim zajednicama. Ti procesi odgovaraju onima kako ih vidi Hall, tj. „identiteti se konstruiraju kroz razlike, a ne izvan njih (...) samo preko odnosa s Drugim, u odnosu prema onome što ono nije, prema onome što mu nedostaje, prema onome što se naziva konstitutivna izvanjskost“ (2006: 361). Slične teze donosi i Hofmann kada, nastojeći definirati područje kojim se bavi interkulturna književnost, ističe kako je teško određene zajednice podvesti pod neku čvrstu definiciju te da homogenizirajući pristup nameće „iluziju homogenosti kultura i skriva **intrakulturalne različitosti** i drugotnosti“ (2013: 12, podvukla Š. Dž.). Kultura jedne zajednice nije homogena budući da „su kod pojedinih članova vidljive različite kulturne orijentacije, bile one diferencirane po ideološkim, socijalnim, poslovnim, spolnim ili drugim kriterijima“ (ibidem). Pojedinac je vezan za kulturne konstelacije svoje domicilne zajednice, no istovremeno je i sposoban otvarati nove i drugačije (inter)akcije, koje štaviše mogu voditi identitetskim rekonfiguracijama zajednice u cjelini ili pak još čvršćim konzervacijama postojećih konstitucija. Tako Samokovlijini likovi prelaze granice getoiziranog

jevrejskog identiteta pomjerajući ih ili utvrđujući. Ponekad ih to odvede ka sretnom ishodu, kao što je slučaj s Lunom u priči od „Proljeća do proljeća“, a ponekad do tragičnog ishoda kao Mirjam u priči „Plava Jevrejka“, uz jasnu ogradu da je, iz ranije navedenih razloga, ipak riječ o za Samokovliju tematski atipičnim pripovijetkama, koje, i kao takve, nastoje koliko je to moguće izbjeći društveno-historijski plan međukonfesionalnih interakcija, a fokusirati se na univerzalne motive – ljubav, strast i libido, mistiku, mit, antropologiju, etička i egzistencijalna pitanja i sl.<sup>7</sup> „otkrivajući dublju viziju čovjekova života uopće, uz postavljanje vječitih pitanja o njegovom bivstvovanju“ (Rizvić 1985: 234).

Kroz interpretacije koje slijede, uz konsultaciju psihoanalize kao discipline koja *nesvjesno*, odnosno potisnuto, definira kao strano, nastojat ćemo rekonstruirati odnose i procese konfiguriranja bosansko-jevrejskog intrakulturnog identiteta.

### 2.1.1. *Konstruiranje odnosa s Drugim*

Procjepi identiteta, te lične drame pripadnika jevrejske zajednice, manifestuju se u odnosima sa drugim, posebno muslimanima preko komšijskih odnosa i u svakodnevnim interakcijama. Reprezentativni u tom pogledu su topofilični odnosi, bilo da se prezentiraju kroz prijateljstva ili ljubavne veze, kao npr. u priči „Od proljeća do proljeća“. U njoj pratimo život Jevrejina Hajmača o kojem već na samome početku saznajemo da je imao miran i jednoličan život te da je, a što je tipično za Samokovlijine likove „živio za dvije-tri radosti, obične i male. I te su mu se samo katkada navraćale, nekoliko puta u dugim godinama. A drugo se sve nizalo kako je htjelo da dođe“ (Samokovlija 2000: 42). Takva se radost desila kada se oženio s Lunom, ali je kratko trajala. Naime, kada Luna saznaje da s njim ne može ostvariti seksualni odnos ironično i podrugljivo govori da je „mundo“. Tada se pripovjedni tok usmjerava na Lunu prateći njene odnose sa drugima, uz povremenu sliku Hajmačovog straha da

---

<sup>7</sup> Upadljiva činjenica vezana za djelo Isaka Samokovlije jeste zaobilaznje tema iz života imućnih sarajevskih Jevreja, kao i, već smo naznačili, „velikih priča“ društveno-historijskog ili političkog predznaka. U njegovim predratnim pripovijetkama nemoguće je naći situaciju u kojoj se stradanja nekog lika može dovesti u vezu sa diskriminativnim, bilo etničkim ili socijalnim, položajem u odnosu na druge. Pisac je, po svojoj prilici, „odabrao svijet jevrejske gradske sirotinje, ne samo stoga što je on najviše odgovarao njegovoj stvaralačkoj vokaciji i moralnoj prirodi. U tom svijetu je, naime, život bio neposredno suočen sa egzistencijalnim pitanjima opstanka, kojima je ovaj pisac uvijek pridavao veći značaj nego socijalnim problemima. Osim toga, u ovom životu su najmanje dolazile do izražaja (...) netrpeljivosti u Bosni koje su bile nepojmljive, odnosno strane njegovoj stvaralačkoj i ljudskoj prirodi. Koliko su te netrpeljivosti bile strane njegovom talentu najbolje se vidi po pripovijetkama o pomoru sarajevskih Jevreja u Drugom svjetskom ratu, u kojima se morao neposredno suočiti sa stravičnim naličjem života Bosne. To ga je suočavanje proželo tolikim osjećanjem užasa da je postao nesposoban da o ovoj najvećoj tragediji u istoriji svoga naroda napiše umjetnički relevantna djela (Gajević 1989: 328).

Luna dolje u selu, dok uzima mjere od muslimanskih žena, ne završi s kojim muslimanom: „Gledao bi u svojoj blizini koga muslimana u crvenom fesu, zavrćenih i za ferman zadjevenih rukava, razgolićenih prsa koja su bila od vjetra i sunca potamnijela, dok se pod košuljom bijeljela ostala koža“ (Samokovlija 2000: 67). Njegova uskraćenost za muškost, „patološka napetost i donkihotska iskinutost iz života, prelazi u otuđujući zanos za živim ribama – simbolom svega onoga što on nije i ne može biti“ (Vučković 1989: 146).

Hajmačov strah i slutnje pokazat će se opravdanim jer će Luna poželjeti da stupi u odnose s Alijom, što će na koncu i učiniti: „Jednom je, kriomice uštinu. Luna se tada sva zacrvenjela i znoj je oblio. Kad je kod kuće pregledavala masnicu na koži i sva se izbezumila. Sada je znala da će zgriješiti, znala je, i to sa tim čovjekom, s Turčinom, ona Jevrejka i žena toga Jevrejina Hajmača!“ (Samokovlija 2000: 75). Prije samog krajnjeg čina Samokovlija detaljno i postepeno opisuje odnose Lune sa muslimankama od kojih uzima mjere za haljine i odnosi one već sašivene. Već tada će Luna poželjeti biti dijelom tog za nju do tada egzotičnog, stranog i drugačijeg svijeta:

„Išla je po inćidijama po muslimanskim kućama, predavala sašivene haljine i po baščama pila kave i slatko šerbe, sjedjela na ćilimima sva znojna pod pazuhom i dojčkama, i uz zvekatmaštrafa, džezvi i fildžana otkopčavala kriomice svoje haljine da lakše diše. Djevojke, mlade hanume, sve u šarenim lakim dimijama, tankim bijelim košuljama, lagane, uzavrele, rumene u obrazima i s izvučenim obrvama iznad radosnih očiju, pjevale su visokim svojim glasovima sve pjesmu iza pjesme“ (Samokovlija 2000: 118)

Pozovemo li se na Sigmunda Freuda znakovitom se ukazuje paralela kojom pripovjedač poistovjećuje Lunino fizičko i psihičko stanje sa stanjem ostalih žena, kao i motivi odjeće koja je *laka, lepršava, tanka* i što je važno – *bijela*, a s druge strane muslimanke *lagane, uzavrele i rumene u obrazima* te kao takve su u suprotnosti s Lunom, koja *znojna pod pazuhom i dojčkama* otkopčava svoje haljine *da lakše diše*, ispoljavajući znakove potisnute i neupražnjene seksualnosti koja se projicira u vidu nesvjesnog. Indikativna je i gotovo topofilična prihvaćenost od strane muslimanskih žena. Takav odnos potican izvana rezonantan je istovremenom potiskivanju tako željenog neostvarenog nagona:

„Naša se duševna djelatnost posve općenito kreće u dva suprotna smjera: ili od nagona preko sistema *nsv*<sup>8</sup>, pa do svjesnog rada mišljenja ili, na poticaj izvana, preko sistema *sv* i *psv* sve do

<sup>8</sup> Skraćenice se odnose na Freudovo razlikovanje *nsv*, ono nesvjesno, kao i *psv*, predsvjesno i *sv*, svjesno.

nsvzaposjednuća Ja i objekata. Ovaj drugi put mora usprkos djelovanju potiskivanja ostati prolazan, tako da jednim svojim dijelom stoji otvoren namjerama neuroze da ponovo zadobije svoje objekte.“ (Freud 1986: 130-131).

Posljedično, način na koji Luna stupa u interakciju, kao i način na koji je prihvaćena od žena od kojih prima savjete, najavljuje i eskalaciju erotskog senzibiliteta, što će se ostvariti kroz odnos(e) s Alijom. To simbolički sublimira i opis crvenog karanfila koji će biti prvi povod da Luna poželi biti poput hadžijinih snaha i to tu *na njihovom mjestu*, u njihovim „zabranjenim“ odajama pri čemu je sam karanfil očiti falusni simbol, a sadnja, krv, kao i crvena boja karanfila<sup>9</sup> predstavljaju asocijacije na ženu i ženski spolni organ, samim time i spolni čin:

„Karanfil je to, karanfil, a cvijet mu je crven kao da si nacijedila krvi u njeg“, kazala je Hadžidervišeferdinica pružajući Luni presadu: „Evo, umotaj ga u ovu mokru krpu, posadi ga, do mjesec će da procvate. Moj hadžija i sad voli da ga miriše, a i djeca ga vole. Eto, pitaj mi snahu“. Luna se smela. Naslutila je nešto, pocrvenjela i kad je bila nasamo sa Hašijom, uzimajući joj mjeru za dimije od džanfeza i jelek od kadife, upita je stidno i crveneći se a radoznalo što joj je ono hadžinica htjela da kaže o karanfilu (...) „Ma ništa Lunijo (tako su Lunu zvali po muslimanskim kućama). Ništa! Eto valja nam se zakititi karanfilom kad se uveče spremamo u svoje odaje. Hadžijini sinovi vole miris od karanfila i neće poljubiti ako se kraj uha ne čuje ovo cvijeće“. (Samokovlija 2000: 117).

Luna u početku strahuje od svojih želja, osjeća stid i krivnju što je poželjela biti dio tog *drugog* i *drugacijeg*, a uporedo s tim zbiva se potiskivanje, izbjegavanje i bijeg od *vlastitog*:

„Prelazeći iz avlije u avliju, iz bašče u bašču, predavala se Luna tihom sevdahu. Pružala je ruke ne znajući još za kim. Kad se pred večer rastajala i odlazila kući, okretala bi se za ženama koje su ulazile u svoje odaje i uzdisala. Stidljivo i skriveno rađala se u njoj želja da ostane i ona tamo u kojoj odaji sa širom otvorenim pendžerima, na koje je ulazila svježja večer mirišući po cvijeću i po kruškama poredanim po rafovima. U takvoj sobi da joj je ostati i čekati, pružiti se po dušeku... Vraćajući se ozgo, zaobilazila bi jevrejsku mahalalu i kad bi stigla kući prevrtala bi se

---

<sup>9</sup> Treba imati na umu činjenicu da je Samokovlija po vokaciji bio liječnik te da mu psihoanaliza i s tog aspekta nije strana, što će pokazati i kroz ostale priče koje su pune znakova sjedinjenja ljudske prirode i godišnjih doba, a nerijetko (kao npr. crv koji nagrizava jabuku pri opisu Hankinog mrtvog tijela, a radi povrijeđene seksualne žudnje i taštine) simboli postaju ključ dolaska do duhovnog etimona djela. Vrlo rano tu je karakteristiku Samokovlijina pisma uočio Kršić istaknuvši da on „simbolistički komponuje, ideju zagrijava emocijom, kombinuje detalje kao vezilja na čevrmi“ (1966: 268).



na svojim ponjavama željna da je ruka pomiluje. (...) Proljeće je bujalo, raslo. Prodiralo je i u najskrivenije budžake, ulazilo na vrata, na pendžere, uvlačilo se u dušu i na oči jednako kao i na neke nevidljive krajeve tijela koji se pružaju kao korijenje u svjež i mirisav vazduh jutra i večeri.“ (Samokovlija 2000: 119)

Ekstatični opisi Luninih strasti i njihova rezonantnost sa godišnjim dobom ukazuju na umijeće Isaka Samokovlije da pripovijeda posebnom senzibilnošću, prisposobljujući „jedno ustreptalo hamsunovsko osjećanje prirode“ (Simić 1978: 11) sa „osenkom psalmističkog štimunga“ (Palavestra 1928: 2). Lunino stanje odgovara onome čemu nas je učio Freud govoreći o „podsvjesnom, potisnutom“, u ovome slučaju potisnutoj seksualnosti koja se očituje u opsesiji i na kraju izgubljenosti koja rezultira preljubom. Međutim, ovdje se ne radi samo o stupanju u odnos s drugačijim, za nju u početku stranim, već i o suočenju s onim što je Luna nosila u podsvijesti kao strano, a istovremeno privlačno:

„Znala je da Hajmačo vidi kako se s njom nešto događa. Ranije se čuvala da ne nasluti šta je mori, a poslije joj bilo svejedno. Ipak od onog dana kada se sreła s Alijom, kad ga je našla u Dervišefendijinoj avliji kako čući u prikrajku i slatko jede komad pogače od novog žita, postade opet plašljiva i sva bi se kod kuće utajila da joj Hajmačo ne bi otkrio misli i snove. A koptalo je u njoj i prelamalo. I ovog petka, kad je Hajmačo vidio prvi put živu ribu i zaboravio u svojoj radosti na sve one crne slutnje, vraćala se Luna kao izbezumljena. Činilo joj se kao da su joj haljine razderane, da vise i padaju s nje. Boljele su je miške, grudi, bedra, boljeli svi zglobovi, i kada je pomislila na sve ono što je s njom bilo, padao joj je mrak na oči.“ (Samokovlija 2000: 71)

Razmatrajući potaknutu, a neostvarenu seksualnu žudnju, Freud upozorava da „sve potisnuto mora ostati nesvjesno“ (1986: 87). Međutim, ono što se događa u nesvjesnom dijelu čovjekovog uma ne dotiče se previše stvarnosti, „podređeno je prvenstveno načelu ugone“ (ibidem), pa tako i Luna potiskuje strahove, misleći sve odlučnije i osjećajući sve snažnije kako se treba predati Aliji<sup>10</sup>:

„Tog dana, po podne bila je u mahali. Otišla je čim je svršila poslove. Išla je brzo, a pamet joj je bila kao pomućena od strasti: „Danas, danas će biti! – tako je govorila idući uzbrdo. Bila se pretvorila sva u želju da se to već jednom dogodi, sve što se tako dugo spremalo. Danas se neće

---

<sup>10</sup> Na ovom mjestu prikladno je saglasiti se sa Rizvićevom ocjenom kada ljubav kod Samokovlije karakterizira kao „stvarnu, žestoku i u tome tragičnu, jer je suprotna općem spokojstvu i mirenju njegovih junaka. Kao nekakvo razbijanje njihovih fatalističkih okova, a javlja se simbolički više kao prodor na putu mogućnosti slobode i sreće nego kao tamni biološki nagon“ (1985: 236).



otimati, neće... tako se hrabrila. Znala je da su Hadžidervišefendijini otišli još u srijedu na selo, znala je i da će Alija sigurno čekati, svejedno što o tome nisu nikad progovorili... ali kad se našla u avliji i kad je Alija izišao pred nju, sva se iznenadi, prepade, pa ne razbra je li sama ušla u odaju ili je Alija prenese na rukama. Htjela je da se otima i da više, ali se sve nekako ukočilo u njoj, a poslije kad je osjetila dušek pod sobom, uhvati je drhat i ona je zatvorila oči. I sad da ne osjeća bolove u cijelom tijelu, ne bi vjerovala šta je sve bilo s njom.“ (Samokovlija 2000: 73)

Bit procesa potiskivanja, kao što smo saznali iz psihoanalize, nije u tome da se neka predodžba koja izaziva nagon ukine, već da se spriječi da postane svjesna. Ona se nalazi u stanju „nesvjesnog“, a kada se nesvjesno ispolji preko djelovanja tada „konačno dospijeva do svijesti (Freud 1986 : 97). Što će se s time dogoditi ovisi o tome koliko su pobude snažne i „ispunjavaju li zahtjeve načela ugodnog-neugodnog“ (Freud 1986: 116). Potiskivanje, a potom realizacija požude u Luninom slučaju na početku predstavlja neugodu:

„Mahala je krajevima šala da od sebe rastjera vrućinu, jer je sva gorjela i bila u goloj vodi. Osjećala je miris sapuna kojim se prala tamo u banjici i miris njegova znoja (jer joj je on zabacivao glavu na svoje rame), pa je i to htjela da rastjera iz svojih haljina.“ (Samokovlija 2000: 72),

a potom i ugodu:

„Nije joj žao, nije! Neka je bilo, neka razgovara sad samu sebe, a krv joj udara u glavu. I čini joj se, eno, otvaraju se vrata avlijska, eno, ide Alija uz basamake! Onako skupljena, žmireći čeka kad će banuti u sobu i zadahtati: Lunijo došao sam da te vodim. Hodi, ne mogu više da čekam, hodi... dosta si curovala... Dosta. Ovako bez predaha govorio joj je Alija cijelo to popodne u onoj odaji ležeći uz nju na dušku i držeći je u svojim snažnim rukama.“ (Saamokovlija 2000:73).

Međutim, ta uгода opet će preći u stanje nelagode kada Luna postane svjesna da je to učinila s muslimanom: „Cijelo to popodne nije se bojala ničega, i to joj bijaše čudno. I istom kad je Alija posla u banjicu da se opere, sjeti se da je uoči subote, da se mora vratiti kući“ (Samokovlija 2000:74). No, po Freudu, „pobude međusobno su usklađene, one jedna drugoj ne proturječe“ (Freud 1986: 115-116), pa se tako i ovdje dešava kauzalni niz prelazaka iz neugode u ugodu i obrnuto. Kada Lunu subota podsjeti na ono što jeste, na njene običajne i vjerske dužnosti, tada je iznenađujuća i ohrabrujuća Alijina reakcija izbrisala razliku i stranost, makar onu na koju je Luna

promislila: „Eto, nek ti bude subota, a u nedjelju odmah po ručku, čekat ću te, a ti se ne boj da će te ko vidjeti. Hadžidervišefendijinih nema nikog ni za mjesec da zaviri ovamo“ (Samokovlija 2000: 74). I dok se u Luni još prelamala misao o „jevrejskoj“ suboti, Alija nastavlja s prijateljstvom da će je poturčiti ako ne dođe: „Hoću, pejgambera mi. A tog ću ugursuza prije da dočekam u vašem sokaku i da ga mlatnem (...) krmak jedan, držao bi te pa da i umreš ko djevojka, da i ne znaš šta je život i zevak“ (Samokovlija 2000: 74).

U Luni se prelama stara i nova stranost – prva pohranjena u potisnutu žudnju, a druga oličena kroz tog muslimana zbog kojega bi mogla biti prognana: „I znala je da će propasti u zemlju ako se šta sazna i da će je i šibati svi ovi stari ljudi koji zorom prolaze sokacima i s njenim Hajmačom idu u svetu bogomolju“ (Samokovlija 2000: 130). Vidjela je, „kao što se u snu gleda“ da je progone žene i starci, da je udaraju po golim leđima prućem. U besanim noćima tješila se molitvom koju je znala na hebrejskom jeziku: „Adonaj, adonaj, Gospode sveti, Gospode silni! Molila je gospoda i svojim običnim španjolskim jezikom da je očuva od zla i propasti“ (Samokovlija 2000: 130). Iskustvo stranosti i njegovo stapanje s vlastitošću Luna će osjetiti po dubini i širini bića – od snova i košmara do pokušaja da se pomoli na način kako je to činila, no gubi koncentraciju i uviđa koliko je strano postalo blisko:

„Bilo se smračilo i čuo se glas mujezinov. Akšam. Luna se brzo sabra i navuče zar na prozor. Stade pred kandilo i, kako joj je ruka drhtala, jedva pripali sve fitilje. Ne umjede da kaže ni molitvu, ni da sklopi ruke na prsa. Stajala je a čula se jasno mujezinova molitva. Luna je slušala i nešto je prisiljavaše da u sebi ponavlja svaku riječ za njim. Kad mujezin prešta, poče oko Lune da se širi tišina kao velik i neizmjeran prostor, prazan i dalek. Ne smije da makne ni okom, sve joj se čini da neko viri na prozor i da će sad viknuti: „Zar tako, kujo jedna! Je li to molitva? To! To... Je li... Polako joj se navlačio mrak na oči. Obli je hladan znoj po čelu i onda lagano pade pored minder na podu.“ (Samokovlija 2000: 130)

U stanju straha zbog počinjene preljube Luna će ponavljati ezan za mujezinom preobražavajući erotski u spirtualno-religijski doživljaj. Njen jevrejski religijski identitet sada je urušen, ali u isto vrijeme i upotpunjen muslimanskim. Moguće posljedice u vidu osude okoline sada odlaze u drugi plan, štaviše dosljedno logici patrijarhalnog morala sa njenim bijegom s Alijom na koncu svi se mire, pa i sam Hajmačo<sup>11</sup>, koji za svoje

---

<sup>11</sup> Načinom na koji je predstavljen (siromašni sarajevski Jevrejin s fatalističkim pogledom na život), Hajmačo je reprezentativan, gotovo tipski junak Samokovlijina pripovjednog svijeta. „Pomirljivost i trpeljivost [su] gotovo jedini odgovor na sve što je malog Samokovlijinog čovjeka snašlo, a čije je porijeklo u njegovoj totalnoj prožetosti i određenosti vjerskim životom i običajima“ (Tutnjević 1982: 346).

sunarodnike postaje veći stranac nego sama Luna koju će prestati osuđivati<sup>12</sup>; čak i djeca prestaju ispitivati razloge „(...) što je Luna pobjegla Turčinu“ (Samokovlija 2000: 88). Sam rabi će se pomiriti s time ne smogavši snage da osudi grijeh „Jevrejke koja je bremenita pobjegla Turčinu u kuću“ (Samokovlija 2000: 87). Opravdanje će rabi naći u usudu življenja u svijetu u kojem ne „vlada mudrost“; ovaj svijet kakav takav je ide dalje, a najavljuje ga novo proljeće. Isti rabi Perera, iako je toga dana bio iznimno bolestan i slab, doći će na Hajmačovu sahranu, što predstavlja simboličku osudu odbacivanja, te isticanje nužne solidarnosti i unutarnje kohezije u manjinskoj zajednici<sup>13</sup> koja je uvijek ugrožena asimilacijom<sup>14</sup>, oličene upravo u Luninom primjeru (Kalač 1985: 147). Naposljetku, Perera je duhovni lider u društvu u kome su vjerske zajednice „nastojale da cjelokupni vjerski, politički i društveni život svojih pripadnika organizuju izolovano, kako bi spriječile “nepoželjne” spoljne uticaje i sukobe antagonističkih osjećanja i težnji, ali su u tome samo djelimično uspijevale“ (Gajević 1989: 325).

### 2.2.2. *Osuda i prihvaćanje stranosti*

Prelasci granice koje čini Luna i drugi (rjetki!<sup>15</sup>) Samokovlijini likovi su višestruki. Ponekad znače izlazak iz zatvorene zajednice (getoiziranog prostora) i otvaranje prema drugima, ili, jednostavno, pokušaj prevazilaženja razlika. Ali ti likovi ne uspijevaju se uvijek osloboditi stranosti, posebno kada drugost ugrožava sopstveni identitet u mjeri da postaju strani samima sebi. Hofmann tu situaciju objašnjava pozivajući se upravo na Freuda:

---

<sup>12</sup> Abolicija Lune nedvojbeno je vezana i za činjenicu da ni zatvorene manjinske zajednice nisu izuzetak u smislu da „ljubav i potreba za produženjem vrste, kao primarna egzistencijalna ljudska preokupacija prevladava vjersko-nacionalnu zatvorenost“ (Tutnjević 1982: 366).

<sup>13</sup> Ovdje je ta kohezija potencirana na etno-konfesionalnoj i moralnoj ravni upotpunjavajući u prvom dijelu pripovijetke afirmiranu međuklasnu koheziju jevrejske zajednice oličenu u pomoći koju bogati sarajevski Jevreji pružaju svojim siromašnim sunarodnicima, uz njihovu iskrenu zahvalnost.

<sup>14</sup> U svim dijasporskim zajednicama Jevreja u svijetu, barem do druge polovine 20. stoljeća, specifičan vjerski i porodični život i međusobno solidaranje u svim prilikama predstavljaju realnu historijsku činjenicu jevrejskog habitusa. Tako je i Samokovlija subjektivni život pojedinca dao kao „posljedicu jednog objektivnog prognaničkog položaja toga svijeta u istoriji, koji ga je prisilio na zatvorenost u sopstveni krug (Tutnjević 1982: 355). Otuda i svako napuštanje toga kruga, tematizirano u dvije pripovijetke kojima se bavimo u ovom radu, već samo po sebi je ekstremno dramatičan događaj, kako za zajednicu, tako i za pojedinca.

<sup>15</sup> „Malo će on pisati o odnosu Sefarda prema drugim sarajevskim konfesionalnim zajednicama. Malo isto tako o zajedničkim seansama i duhovnim zabavama. No, u odsustvu svih tih informacija čitaocu će se utisnuti u svest jedna slika o posebnom tipu čoveka koji je zatvoren u svoje rituale, moralne norme, običajna prava, utišan i saznanjima i potonuo u usku zajednicu ljudi koja se drži na okupu i izgleda kao malo ostrvo u moru, sabijen i zagašen njima i stalno u čežnji za izlazom i rešenjem, za vedrinom i prolećem kojih je u životu malo“ (Vučković 1989: 180-181.)

„Zastrašujuće je naime prema Freudu potisnuto vlastito, ono što nas zastrašuje i ono što, ukoliko nam se pruži prilika, projiciramo na Drugoga, osobito stranca. Ako možemo postati strani samima sebi, refleksija bi ovoga iskustva mogla postati važna podloga za prihvaćanje stranosti drugih. Činjenica da Ja uopće može postati strano samome sebi (...) vodi do uvida da Ja nije uvijek gospodar vlastite kuće“ (2013: 20).

Takvo iskustvo prezentirano je kroz Mirjaminu sudbinu u priči, a potom i u drami „Plava Jevrejka“. Za razliku od Lune koja svoju potisnutu žudnju i neupražnjenu seksualnost zadovoljava kroz stranca, uspjevši, zahvaljujući paradoksu patrijarhata, nadvladati i osude jevrejske mahale, Mirjam to ne uspijeva. Ona će svoju strast prema pravoslavcu Milanu doživjeti kao grijeh i izdaju svojih najbližijih i cijele jevrejske zajednice. Pritom, ne samo da ne uspijeva izbjeći osude drugih, već ni same sebe:

„Dolje pod njima uzavrela mahala od ljeta. Po baščama vatre se ukazuju, a pjesma isprepliće vezajuć ruke i srca. Trepere tanke košulje na vjetru i šarene dimije, a vrisak se gdjegdje razlijegne pa djevojke zadrhte. Ljuljaju se čežnjive u mrak gdje se vrele ruke prividaju, a sve izmiješala harmonika. Pale se kandilji na tankim šiljatim minaretima. Začu se sa bijele džamije glas čist ko srebro da zasja tišinom. Poleće u vis i ko bijelo tiče da zamahnu krilom izvi se i iznad stijena. „Akšam, akšam!“ bunovno šapće u njoj. „Akšam!“ a dva očeva oka sjaje pred njom negdje dolje u gradu gdje se pendžeri svijetle. Tamo je čeka roditelj da isprate subotu svetu. (...) Ne čuje šta joj Milan tepa nego se ogleda, a kad vidje kako se sjajna vijuga duboko dolje rijeka, zadrhta i privi se uz njega pa očima potraži njegove: „Voliš li me, voliš?“ šapnu i okrenu se da sagleda izbliza kako su se stijene rasjekle u ponor“. (Samokovlija 2000: 57)

Za razliku od Lune, koja će u očaranosti ponavljati ezan za mujezinom i preobraziti erotski u spirtualno-religijski doživljaj, nagovještajući time stapanje s Alijom, Mirjam to ne uspijeva postići s Milanom. Naprotiv nju spoznaja da je akšam te umilni mujezinov glas podsjećaju da je sutra sveta subota, a da je ona pored Milana. Sve to tjera je da gleda na liticu s koje će se kasnije i baciti, a što se i najavljuje kroz paralelne opise prirode i unutarnje raskoljenosti, pothranjene sveopćom aromom mitske ukletosti koja cijeli slučaj dovodi u vezu sa identičnim prastarim grijehom pretkinje – španske plave Jevrejke – koji se prenosi na daleko potomstvo.<sup>16</sup> U njoj se prepliću osjećaji i stanja – s jedne strane tu je zabranjena ljubav prema Milanu, *pravoslavcu*, a s druge otac koji je očekuje na subotnjoj molitvi. Slika rijeke koja vijuga i stijena

---

<sup>16</sup> Po srijedi je zapravo jedan od provodnih motiva Samokovlijina pripovjedačkog opusa, formuliran u pripovijeci „Od proljeća da proljeća“: „Negdje u davninama plelo se i tkalo i kad su konci pritegli, odjednom i zlobno, sudbina se kao pauk napila krvi i naplatila za sva čekanja iz stoljeća u stoljeće“ (Samokovlija 2000: 100).

koje su rasjekle ponor, samo su preslika raspamećenosti, straha, strasti, grijeha i unaprijed presuđene sudbine.

Tragedija je simbolički implicirana i u Mirjaminom odnosu s majkom, koja je istinski požrtvovana u ime religijskih obreda, dok Mirjam, rastrgana između strasti i savjesti, proživljava agoniju, a što će Samokovlija prikazati kroz simboliku boja<sup>17</sup>. – bijele koja označava čistotu, i crvene koja ukazuje na strast:

„I, eto, taj petak, olovan petak za nju. Da se pere i umiva, jer Gospodnji dan, subota, kuca na vrata? Spremila majka bijelo, oprano rublje i sitan listić rute u njem. Zar da se oblači i da je tanka tkanina zagolica po bijeloj koži na bedrima i crvenkastim vršcima na dojčkama, pa da se sjeti, mjesto subotnje slave, kako je dobra njegova ruka što je miluje“ (Samokovlija 2000: 48).

I u nastavku priče razrađuju se motivi koji ukazuju na neizvjesnu i neizbježnu freudovsku igru savjesti i strasti, posebno kada Mirjam, koja je krštena<sup>18</sup>, i dalje dotiče svete jevrejske artefakte: „Grešno je.. grešno je, vidi, i samo što joj ne dođe jasno da opazi kako se ruka krštena pruža u miris subotnjih hljebova i pogani vino za blagoslov sedmog, Jehovinog dana“ (Samokovlija 2000: 48). I dalje, asocijativno se nižu motivi koji ukazuju na opreku *eros – thanatos*: „Zlokobno prolazi znojnim rukama preko haljine pa tare grudi pod njima. Prokrvarila je jagode, a košulja žedna poji se crvenilom“ (Samokovlija 2000: 49).

Tako, Mirjam ne uspijeva izboriti se sa sobom, a drugost generira agoniju koja je vodi skoku s litice. Sve je to rad mehanizma nesvjesnog, svojstven osobama koje u stranom vide zastrašujuću privlačnost, dok, književnohistorijski i poetički gledano, priču i kasnije istoimenu dramu treba dovesti „u kontekst opštih interesovanja pisaca u Bosni Hercegovini, dvadesetih godina, u vreme postekspresionizma, za ličnosti jake krvi i nagona koji ih vode u zločin ili smrt – jedinom mogućem izlazu iz naraslih pomrčina ljubomore ili preterane orijentalne ljubavi“ (Vučković 1991: 259). Na istome tragu prepoznatljiva je i veza Samokovlije sa Ivom Andrićem ne samo u „istovetnoj inspiraciji oba pripovedača temama, pojavama i ljudima iz zavičajne Bosne. Zajedničko im je i želja da pred čitaocem demonstriraju, u slici, u pokretu i ritmu, bogatstvo surovog pejzaža Bosne, čudne manifestacije ljudskih strasti koje su

---

<sup>17</sup> O vezi između otajstvenih i seksualnih aspekata simbolike crvenoga i bijeloga vidjeti u Frye 195, u Lodge (1988). I u nastavku priče prožimaju se motivi bijele (tkanina, habit, haljina) i crvene boje (vino, ruža, jabuka), s ciljem na ukazivanje kontrasta strasti i savjesti-

<sup>18</sup> Na samome početku priče „Plava Jevrejka“ saznajemo da je Milan krstio Mirjam: „On kršten te slobodno zamahnu krilom i ko leptir pade na nju pa i ne sačeka da se jedna sabere, nego se on pomami. I nju prekrsti, pa je *Mirajnom* zove. (Samokovlija 2000: 46, italic Š. Dž.).

često na granici patološkog: mistiku što zrači iz okolišja i ljudskih duša“ (Vučković 1989: 134).

Ova je priča, još više drama, izazvala reakcije dijela sarajevskih Jevreja koji će zamjeriti Samokovliji što, navodno, aludira na rasisam koji jevrejska zajednica žustro negira. Tako će Jakica Atijas u *Jevrejskom glasu* iznijeti mišljenje da je „(...) jedan dio jevrejske publike bio je vrlo neugodno dirnut kako sadržajem ovog komada, tako i načinom na koji su Jevreji u njemu prikazani. Ne radi se tu o osjetljivosti našoj, nego o nepravdi koja je, mislimo, nanešena našoj jevrejskoj zajednici Bosne... Iako je komad iz sefardskog života, mi nismo mogli da taj sefardski život u „Plavoj Jevrejski“ naziremo. Tipovi, doduše, nose jevrejska imena i govore o jevrejstvu, ali jevrejskih sefardskih tipova i sefardskog života mi u „Plavoj Jevrejski“ nismo mogli vidjeti“ (1932 : 5). Nenaviknuta na tako opore književne obrade identitetskih pitanja sarajevska sredina nije razumijevala suštinske Samokovlijine teze u ovoj drami. S druge strane postoje i suprotna, afirmativna mišljenja: „(...) svojom dramom Isak Samokovlija nesumnjivo je dao djelo, koje će ostati u jugoslavenskoj književnosti kao snažan izraz jevrejskog životnog principa i zato služi i služiti će na čast sredini iz koje je pisac ponikao“ (Kajon 1932: 5).

Vrijednosti ove priče, a potom i drame počivaju i u karakterističnim retardacijama u razvijanju zapleta sa mnoštvom naizgled beznačajnih detalja; Samokovlijina priča teče razučeno, a retardacije i detalji zapravo nas uvode u ambijent koji je Samokovliji omogućavao da prikaže Jevreje i njihovu sredinu<sup>19</sup>, a prikazao ju je sukladno Lešićevom zapažanju da „čovjekova sudbina je uvijek određena onim mogućnostima života koje su sadržane u sredini u kojoj čovjek živi“ (2000: 9) Po Lešićevom mišljenju za Samokovliju ambijent predstavlja građivni sastav narativne strukture, njenu osnovnu noseću konstrukciju<sup>20</sup>, te je stoga u njegovom pripovijedanju ambijentiranje (slikovito opisivanje pojedinosti života) jednako važno kao i fabuliranje. Istu funkciju imaju i Samokovlijine metafore i simboli koji, kako u duhu starije kritičke retorike ističe Kršić, nisu „samo izlivi lirskih ekspresija, nego instiktivni i nagoni sluh da osjeti sve u svom miljeu, pa i mistiku krvi“ (1929: 209), pri čemu je, ne sasvim bez razloga, a upravo povodom „Plave Jevrejske“ uočeno da „(...) piščeva emocija biva oslobođena do te mjere da postaje gotovo konstrukcija

---

<sup>19</sup> „Autor ove drame, pronikao je duboko u problem jevrejstva, i u toj je drami jevrejski credo našao svoj najviši izraz. Rijetko u kojem književnom djelu, kao u „Plavoj Jevrejski“ ta filozofska istina o jevrejstvu dolazi do takve potpune pobjede“ (Poljokan 1932: 4).

<sup>20</sup> Upravo povodom Samokovlije slično rezonuje i Vučković: „... ono što njegovoj slici ljudske drame daje reljef, puninu, znak prepoznatljivog, to je sveukupan sklop sveta u kome se čovek kreće i boravi – celovit sistem odnosa: arhetipskih, individualnih, istorijskih i slično“ (1989: 179).

mističnog sentimenta, ma koliko osnovni problem koji autor postavlja smatrao važnim“ (Bogićević 1984/1985: 20).

### **3. KA ZAKLJUČKU: MOGUĆNOSTI JEVIJSKOG IDENTITETA**

Prostorno i historijski disperziran jevrejski narod ima najdužu povijest suživljenja s drugim kulturama. Jedna od njih je bosanskohercegovačka. Proces stapanja tekao je postupno, intrakulturnim procesima koje je obilježila dvosmjerna interakcija: domicilno stanovništvo je prihvatilo španske Jevreje, kasnije i aškenaze, a jevrejski identitet se postepeno stapao s općim bosanskohercegovačkim. Ti procesi u nekim bitnijim aspektima dijelom su prezentirani u opusu Isaka Samokovlije. Ovaj pisac, po vokaciji liječnik, u prvoj i najznačajnijoj fazi stvaralaštva uglavnom nije zalazio u teme društveno-historijskog ili političkog predznaka, nastojeći prikazati običnog, siromašnog čovjeka kojemu je centralna preokupacija gola egzistencija, a nada pošten rad i vjera. Ipak, u tome periodu nastaju priče „Od proljeća do proljeća“ (1929) i „Plava Jevrejka“ (1932) koje tematiziraju stapanja identiteta na onim planovima – ljubav, strast, poriv za reprodukcijom – koji neumitno prodiru i izvan čvrstih garancija zatvorenih zajednica kakva je jevrejska. Radnje priča su locirane u vrijeme kada su te granice još uvijek čvrsto odolijevale, ali promjenom historijskog konteksta i modernizacijom, koja i multikulturna društva čini propulzivnijim, mijenjali su se i koherentni intrakulturni kolektivni identiteti upravo zahvaljujući rekonfiguracijama koje su ovdje predstavljene na individualnoj razini, kao incidenti. Priroda i snaga unutarnjih lomova, te kulturalne specifičnosti konteksta, uvjerljivo prikazane u dvjema analiziranim Samokovlijinim pripovijetkama, potraživale su intermetodološki pristup interpretaciji. Koliko je u tom smislu sinergija psihoanalize i interkulturne interpretacije bila djelotvorna, na stručnoj čitateljskoj javnost je da prosudi.



## IZVORI:

1. Samokovlija, Isak (1987/1988), *Pripovijetke*, u: *Sabrana djela*, Svjetlost, Sarajevo
2. Samokovlija, Isak (2000), *Pripovijetke*, Sarajevo-Publishing, Sarajevo

## LITERATURA:

1. Andrić, Ivo (1955), "Isak Samokovlija", *Život: mjesečni časopis za književnost i kulturu*, god. IV, knj. VI, sveska 3, 97-98.
2. Atijas, Jakica (1932), "Gdje je Samokovlija našao milieu „Plave Jevrejke“", *Jevrejski glas*, 9.XII 1932., VI, br. 50, 5-9.
3. Bogičević, Miodrag (1984/1985), "Pripovjedačko djelo Isaka Samokovlije", predgovor, u: Isak Samokovlija, *Nosač Samuel*, Svjetlost, Sarajevo
4. Clifford, James (1994), "Dijasporas", *Cultural Anthropology*, 9(3), 302-338.
5. Džafić, Adnan, Nezir Krčalo, Edin Ramić (2019), *Zov (post)modernih sirena. Identitet kao centralni istraživački problem društvenih i humanističkih nauka 20. i 21. stoljeća*, Fakultet političkih nauka, Sarajevo
6. Džafić, Šeherzada (2015), *Interkulturalni (kon)tekst bosanskohercegovačke interliterarne zajednice*, Dobra knjiga, Sarajevo
7. Freud, Sigmund (1986), "Nesvjesno", u: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, Naprijed, Zagreb, 97-131.
8. Gajević, Dragomir (1989), *Bosanske teme*, Svjetlost, Sarajevo
9. Hall, Stuart (2006), *Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London - New York
10. Hofmann, Michael (2013), "Interkulturalnost, stranost, različitost" (prev. K. Boboš), *Jat*, 1, 10-34.
11. Kajon, Vita (1932): "Jevrejski ideali i ljudi u Samokovlijinoj drami", *Jevrejski glas*, VI, 51 (252), 5-9.
11. Kalač, Iso (1985), *Priča i vrijeme: Zija Dizdarević i međuratna priča u BiH*, NIŠRO "Oslobođenje", Sarajevo
12. Kršić, Jovan (1929), "Pozdrav pripovedaču", *Pregled*, 3/1929, III/64, 208-210.
13. Lešić, Zdenko (2000), *Pripovjedač i njegov svijet*, u Samokovlija, Isak: *Pripovijetke*, Sarajevo Publishing, Sarajevo
14. Lodge, David (1988): *Načini modernog pisanja*, Globus, Zagreb

15. Nezirović, Muhamed (1991), *Jevrejsko-španjolska književnost*, Institut za književnost - Svjetlost, Sarajevo
16. Nezirović, Muhamed (2000), "Historija bosanskih Jevreja Moše (Rafela) Atijasa – Zeki Efendije", *Forum Bosne*, 7-8, 311-327.
17. Palavestra, Jovan (1928), "Pripovedač Isak Samokovlija", *Jevrejski glas*, I 15. VI, br. 22, str. 2
18. Pinto, Avram (1987), *Jevreji Sarajeva i Bosne i Hercegovine*, Veselin Masleša, Sarajevo
19. Poljokan, Braco (1932), "Isak Samokovlija kao jevrejski dramatičar", *Jevrejski glas*, VI, 53(54), 4-5.
20. Rizvić, Muhsin (1985), *Pregled književnosti naroda BiH*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo
21. Simić, Novak (1978), *Članci, prikazi, studije*, u: *Izabrana djela*, Mladost, Zagreb
22. Spahić, Edina (2014), "Slika žene u bosanskoj i španjskoj frazeologiji", *Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu*, Knjiga XVII, 329-342.
23. Spahić, Edina (2020), "Sefardska poslovice u *Sefardskoj ženi u Bosni* Laure Papo Bohorete", *Društvene i humanističke studije*, 1(10), 147-158.
24. Spahić, Vedad (2016), *Književnost i identitet: Književnost kao prostor izazova u reprezentaciji/konstrukciji bošnjačkog kulturnog identiteta*, Lijepa riječ – BZK "Preporod", Tuzla.
25. Šabotić, Damir (2013), "Nedjeljna lektira: *Nosač Samueli druge priče*", BHT1, Sarajevo; <https://www.youtube.com/watch?v=TBS4x3qC2iY&t=707s>, BHT1 (12')
26. Šehabović, Šejla (2013), "Nedjeljna lektira: *Nosač Samueli druge priče*", Sarajevo; <https://www.youtube.com/watch?v=TBS4x3qC2iY&t=707s>, BHT1 (16')
27. Tadić, Jorjo (1937), *Jevreji u Dubrovniku do polovine XVII stoljeća*, La Benevolencija, Sarajevo
28. Tutnjević, Staniša (1982), *Socijalna proza u BiH između dva rata*, Veselin Masleša, Sarajevo
29. Vučković, Radovan (1989), *Od Ćorovića do Ćopića*, NIŠRO "Oslobođenje", Sarajevo
30. Vučković, Radovan (1991), *Razvoj novije književnosti*, Institut za književnost - Svjetlost, Sarajevo

## NARRATIVE RE/DEFINITION OF JEWISH-BOSNIAN INTRACULTURAL IDENTITY

### Summary:

The Jewish cultural tradition, which within the framework of the Bosnian habitus went through stages - from assimilation, concretization, activation, and even fusion - represents a paradigm of intracultural processes in the complex Bosnian society. These processes take place through various interactions, which have not been bypassed by local literature, and are representative of one part of the literary oeuvre of Isak Samokovlija. Based on the theoretical starting points of intercultural interpretation and psychoanalysis, the work questions Samokovlija's short stories in which the characters act through the suppressed own versus the foreign. This is especially expressed in the stories "Od proljeća do proljeća" (*From Spring to Spring*) and "Plava Jevrejka" (*The Blue Jewess*).

**Keywords:** Isak Samokovlija; Bosnian-Jewish identity; narrative re/definition; psychoanalysis; intracultural processes

Adresa autorice  
Author's address

Šeherzada Džafić  
Univerzitet u Bihaću  
Pedagoški fakultet  
seherzada.dzafic@unbi.ba