

Esad Zgodić

OSMANSKO-BOŠNJAČKA DRUŠTVENA MISAO

Rezime

U tekstu pod gornjim naslovom autor razmatra pitanje bošnjačkog iskustva politike u vrijeme osmanske vladavine nad Bosnom. U tekstu se, između ostaloga, pojedinačno razmatra bošnjačko iskustvo politike kao rata, iskustvo politike kao kritike osmanske države, iskustvo politike kao državne represije, politike kao konformizma, iskustvo distance spram politike, iskustvo «heterodoksije» spram dogmatske vjerske, ideološke, političke ortodoksije, iskustvo politike kao izvorne, angažirane i djelatne prakse itd. Pomenuta različita iskustva politike autor postupno i analitički prati kroz specifične etape historijskog razvoja Bosne i Bošnjaka u njoj.

Duhovna produkcija bošnjačke obrazovane elite iz doba osmanske vladavine Bosnom vrijednosno se degradirala pod uticajem niza povijesno determiniranih procesa, faktora i kulturnih stavova. Među njima izdvajaju se konformistička recepcija evropocentričnog diskursa, dominacija etnocentrične i predrasudne historiografije, presija kulturološkog narcizma u vanbošnjačkoj povijesnoj reminiscenciji, psihologija bošnjačke autoamnezije i nacionalne dezorijentacije i sl. U takvom duhovno-aksiološkom ambijentu, naravno, samo djelimice deskribiranom, razvijao se "... jedan negativan i agresivan stav i odnos prema cjelokupnom kulturnom doprinosu

i razvoju koji je nastao i razvio se pod uticajem i kao posljedica penetracije i dugog preovladavanja islamske i osmanske kulture u našim krajevima. Taj stav išao je, ponekad, tako daleko da je i u pojedinostima i u cjelini negirao svako značenje doprinosa i uticaja orijentalne kulture u razvoju kultura naših naroda, kako u prošlosti tako i u eventualnoj budućnosti, tj. u smislu mogućeg dijaloga i sinteze, odnosno prožimanja i susreta tih kultura, smatrajući sve to samo kao mračno doba koje treba što prije zaboraviti... Naravno, ovakva ekstremna gledišta morala su se i moraju se sama u sebi raslojiti i dezavuirati kao kulturna stajališta i odnos.”¹ No, projekat dezavuiranja takve negacijske ili predrasudne recepcije duhovnih dostignuća u Bosni pod osmanskom vladavinom nije dezaktualiziran. Odnosi se to, između ostalog, i na istraživanja i interpretacije bošnjačkog iskustva socijalnog svijeta života, uključivši i polivalentna iskustva politike iz ovog perioda bosanske povijesti. Naravno, pri tome nisu iza savremenih istraživanja “poravnati putevi”, niti se u njima polazi od samog početka. Otuda smo se u interpretacijama bošnjačkog iskustva politike i oslanjali na meritornu bošnjačku inteligenciju koja je, u višedecenijskom naporu, skidala mreže amnezije i pronalazila prostor znanstvenog i javnog afirmiranja duhovnih produkata i svjetonazorskih iskustava iz doba osmanske vladavine Bosnom. No, pokazalo se, ni tim naporima nisu apsolvirane mogućnosti u interpretacijama ili u recepciji novih, nedovoljno uočenih ili apostrofiranih aspekata bošnjačke socijalne i političke misli iz ovog vremena.

Slijedeći te mogućnosti, u ovim rezimirajućim razmatranjima, koncentriramo se na ključno pitanje: mogu li se identificirati i sintetički iskazati relevantne konstante, kako u motivima, problemima, pristupima, tako i u poimanjima i vrijednosnim preferencijama, u bošnjačkom iskustvu socijalnog života, etike i politike, i da li ti momenti kontinuiteta imaju neku relevanciju za modernu socijalnu i političku misao u Bosni i Hercegovini ili, pak, pripadaju jednokratnom svijetu arheologije ideja? Ne pretendirajući da identificiramo sve te momente, apostrofiraćemo tek one što reprezentativno, u sintetičkom liku, ulaze u bošnjačko iskustvo politike u kontekstu specifičnog, historijski jednokratnog, duhovno-religijskog, socijalno-ekonomskog i državno-političkog

¹ Muhamed Filipović, *Uvod u razvoj teorijske misli u Bosni i Hercegovini*, III program Radio-Sarajeva, broj 3, 1980., str. 485.

poretka u Bosni pod osmanskom vladavinom. Pri tome, treba imati na umu da su u prethodnim intepretacijama na više mjesta dati prikazi specifičnosti povijesnog položaja Bosne unutar Osmanske carevine, pa se na njih ovdje neće više osvrutati.²

1. Prije svega, treba naglasiti: *u temeljna bošnjačka iskustva politike ulazi iskustvo politike kao rata*. S obzirom na rubni, periferni status Bosne u Osmanskoj imperiji, i s obzirom na neprekidno opadanje svjetsko-povijesne vladavine osmanske države, što se konkretno historijski prelama i u neprestanom, kroz izgubljene ratove, teritorijalnom povlačenju osmanske države sa evropskog prostora, Bošnjaci su morali stoljećima prolaziti i proživljavati rat kao dominirajući oblik i sadržaj svijeta politike. Rat ulazi, moglo bi se reći, u sam “bitak” njihova povijesnog bivstvovanja. Zbiljska ugroženost Bosne i neprestane opasnosti po etničko-vjerski opstanak Bošnjaka, kao konsekvencija ružiranja osmanske vojno-teritorijalne superiornosti, daju, otuda, bošnjačkom iskustvu politike kao rata posebno životno, povijesno-egzistencijalno značenje. Nije, onda, slučajno, što je većina obrazovanih Bošnjaka, počevši od Hasana Kafije Prušćaka, u tematskom pogledu, u svom literarnom opusu, preokupirana ratno-vojnom problematikom. No, egzistencijalno-povijesno iskustvo politike kao rata reflektira se i u elaboracijama razornih konsekvencija što ih, u kontekstu permanencije ratovanja, bošnjačko bivstvovanje, neminovno, i uz bolno trpljenje, podnosi, u obliku socijalne marginalizacije, materijalne osiromašenosti, masovne invalidnosti i opće obespravljenosti bošnjačkih masa koje ne uspijevaju za sebe izboriti kompenzacijsku politiku osmanske države.

Ali, bošnjačko iskustvo politike kao rata sublimiralo je u sebi i jedno osebujno historijsko značenje. Riječ je o njegovom funkcioniranju u kontekstu povijesnog procesa razvoja bošnjačke etničko-političke svijesti. Iskustvo politike kao rata, u bitnom smislu, sudjeluje u toj dinamičkoj i kontroverznoj povijesnoj tendenciji. Bošnjačka svijest zna za osebujnosti u položaju Bosne unutar osmanske države. Ona zna za bošnjačke historijske zasluge za odbranu carstva. Ona zna da prolazi epoha osmanske moći, pa hoće redefinirati državno-politički status Bosne. Pod presijom panosmanizma, hoće i konstituciju

² O tome šire u: Mustafa Imamović, *Historija Bošnjaka*, Bošnjačka zajednica kulture “Preporod”, Sarajevo, 1997.

Bosne kao teritorijalno-običajne i državno-pravne individualnosti unutar osmanske države. Vidjeli smo, vrhuniće se ta svijest u bosanskom pokretu za autonomiju, a okončati prevratničkim rušenjem osmanske i formiranjem bosanske narodne vlasti u vrijeme ratnog otpora provođenju austrougarskog mandata nad Bosnom. No, bošnjačko iskustvo politike kao rata donijeće sa sobom i još jedno važno iskustvo: s njim će se unutar bošnjačke samosvijesti, stoljećima formirati jedna osebujna etničko-etička autopredstava ispunjena epsko-herojskim sadržajima. I ove će percepcije, kako je to slučaj i u povijesti nacionalne svijesti drugih naroda, u konstitutivnom smislu participirati u formiranju bošnjačkog narodnog identiteta i osviještenog političkog individualiteta. U te predstave ulaziće i bošnjačka svijest o prirodnim granicama Bosne, njenom teritorijalnom integritetu i njenoj povijesnoj individualnosti uopće. U svakom slučaju, bošnjačko iskustvo politike kao rata je, kao temeljno povijesno-egzistencijalno iskustvo, u značenjskom smislu višeslojno. No, u jednom bitnom smislu biće presudno: sudjelovaće stoljećima u konstituiranju bošnjačke narodne samosvijesti i afirmaciji svijesti o Bosni kao teritorijalnom, običajno-duhovnom i državno-političkom individualitetu.

I još nešto: mada Bošnjaci u autopredstavama razvijaju epsko-herojske slike iskušavanja rata, i mada iskustvo rata ulazi u bitne komponente povijesnog bivstvovanja Bošnjaka, još od Hasana Kafije Pruščaka, pa preko Mustafe Pruščaka, bošnjačka etička misao neće favorizirati rat kao apsolutnu vrijednost, naprotiv, preferiraće mirotvorstvo kao neupitno superiornu vrijednost u odnosu na rat i njegove implikacije. Rat i ratovanje nisu, dakle, nikakav apriorij, genetički ili etničko-mentalni, u bošnjačkom povijesnom bivstvovanju, nego prirodom osmanskog državnog poretka, iznuđeni način povijesnog života. Mirotvorstvo, a ne osvajački ratni zov, ulazi u prirodu bošnjačkog ethosa, što će teorijski izražavati ne samo H. K. Pruščak nego i drugi obrazovani Bošnjaci, poput, naprimjer, Mula Mustafe Bašeskije. No, ratovi za odbranu Bosne pripadaju najvišim moralnim dužnostima i faktičkim izrazima etničko-političke samosvijesti pa oni suoblikuju, u bitnom smislu, bošnjački kolektivni ethos, odnosno bošnjački narodni identitet.

2. Pored iskustva politike kao rata, obrazovani Bošnjaci, pa i masovna narodna svijest, *iskušavaju politiku kao kritiku osmanske države*. To iskustvo demonstrira kako u vidokrug kritike ulaze svi aspekti egzistencije osmanske države. U kritičkom fokusu stoji kriza njene metafizičke, tj. islamsko-etičke

osnove. Nadalje, noseće pravosudne institucije državnog poretka u njihovoj dekadenciji, također, ulaze u žižu bošnjačkog kritičkog diskursa. Institucije moći na vertikali državne organizacije, uključivši i onu najveću, sultansku, nisu izuzete iz kritičkog promišljanja. Kriza i propadanje vojnih dimenzija osmanske države kontinuirani su “predmet” bošnjačkih kritičkih uvida.

Bošnjaci su bili, vidjeli smo, osobito kritički orijentirani spram permanentnog opadanja društvenog rangiranja vrijednosti znanja i sve većeg raskoraka između vlasti i učenosti, moći i pravde, politike i morala. U tim tendencijama, obrazovani Bošnjaci vidjeli su temeljne uzroke dekadencije osmanske moći u svim njenim aspektima, religijsko-metafizičkim, pravno-moralnim, vojno-državnim. Ostaju obrazovani Bošnjaci privrženi idealu sklada između vlasti i znanja, pravde i morala, mudrosti i politike, državne moći i autentične islamske učenosti, pa u njegovoj restauraciji vide povijesni put izlaska iz sveopće krize u koju je zapao Osmanski imperij.

Naravno, pri svemu tome, u žiži stoji kritika odnosa osmanske vlasti spram Bosne, njenog vojno-političkog držanja i socijalnog stanja kojeg u Bosni ta vlast producira. Bez obzira koliko se u svojim kritičkim analizama bavili općim problemima osmanske države i njene empirijske politike, Bosna je u žarištu refleksije: ona je neposredno empirijsko iskustvo propadanja osmanske moći, ona je izvoriste paradigmatičnih ilustracija osmanske socijalne patologije. Odbrana bosanskih egzistencijalnih i povijesnih interesa i njenog već povijesno uobličjenog identiteta vodeći je motiv kritike.

No, ako je totalna, onda bošnjačka kritika osmanske države nije prevratnička, radikalna, “revolucionarna”. Naprotiv, ako se izuzme doba abdikacije osmanske civilne i vojne vlasti u kontekstu organiziranja otpora provođenju austrougarskog “mandata” nad Bosnom, bošnjački kritički kontekst ostaje funkcionalan. To znači, kritika je usmjerena ka perfektuiranju, a ne destrukciji, osmanskog društvenog i državnog poretka.

Nadalje, u njene bitne odrednice spada i to da ona nije inovatorska nego restauratorska. Kritika se motivira, i rezultira, pledoajem za obnovu tradicionalnih, izvornih, autentičnih osnova osmanskog državnog bića, i to iz epohe osmanskog svjetskopovijesnog uspona. Na ovaj aspekt kritike vrat ćemo se još jednom.

Nadalje, bošnjačka kritika je, ako se izuzme pokret hamzevija, kritika iz perspektive islamske ortodoksije. Upravo u ovoj dimenziji bošnjačka kritika

osmanske države uspostavlja se kao kritički idealizam. Idealni normativitet, zapravo, recepiran iz autoriteta islamske ortodoksije, temeljni je duhovno-aksiološki horizont unutar kojeg se vrši kako “doktrinarna” tako i empirijska kritika socijalne patologije i političkih deformacija zbiljskog osmanskog državnog poretka. U restauraciji ovog normativiteta bošnjačka kritička misao vidi povijesni put zaustavljanja opadanja svjetske moći osmanske države i “ozdravljenja” njenog unutarnjeg socijalnog stanja.

3. No, iskustva s kritikom osmanske države, u egzistencijalnom smislu, nisu jednoznačna. Funkcionalnost kritičkog diskursa u nekim slučajevima osmanska vlast sankcionira socijalnom promocijom, oficijelnim priznanjima i egzistencijalnom sigurnošću. No, u drugim slučajevima, kritika osmanske države završava se egzistencijalnim uništenjem njenih protagonista. Otuda se i može reći da *u bitne aspekte bošnjačkog iskustva politike u doba osmanske vladavine nad Bosnom ulazi i iskustvo politike kao državne represije*. I ovo je iskustvo u značenjskom smislu polivalentno. Ono, zapravo, otkriva kako obrazovani Bošnjaci, u kritičkom sudaru s vlašću, razrješavaju univerzalna pitanja o odnosu vlastitog moralnog digniteta i imperativa vlasti. Riječ je o klasičnim vezama između slobode mišljenja i državne represije, između moralne autonomije i političke heteronomije, između respekta vlastitog kritičkog uvida i njegovog egzistencijalnog rizika i sl. Povijest bošnjačke obrazovanosti u ovom aspektu svijetli, u paradigmatičnom smislu, sa nekoliko likova koji ustaju u odbranu autonomije i slobode i svjesno ulaze u egzistencijalne rizike pod državnom represijom. No, ona poprima različite oblike. Ubistva aktera bošnjačke kritike vlasti uobičajeni je “ethos” osmanske državne represije. Izgon u druge zemlje van Bosne, također, uobičajeni je osmanski “metod” likvidacijskih akcija.³ Ekonomsko uništenje i materijalna eksproprijacija,

³ Zanimljivo je da mjere izгона nisu primjenjivale samo centralne osmanske vlasti ili njihovo namjesništvo u Bosni. Ovu formu sankcijske politike spram političkog opozicionerstva primjenjivali su i Bošnjaci - vlastodršci. Tako je, naprimjer, Ali-paša Rizvanbegović prognao Muhameda Hilmiju Goru iz Sarajeva, dok je kao kadija službovao u Mostaru, u grad Hanijju na otoku Kreti, budući da je mijenjao njegove sudijske odluke, i na taj način došao u sukob sa Gorom. (Podaci prema: Salih Trako, Jedan autograf Muhameda Hilmije Gore iz Sarajeva, “Anali Gazi Husrev-begove biblioteke”, Knjiga XV-XVI, Sarajevo, 1990.) Mjera izгона bila je mjera protiv Gorinog “nekonformističkog” držanja prema ilegitimnom pravosudnom autoritetu Ali-paše Rizvanbegovića. Ova mjera bila je

također, dio je osmanske državne represije spram opozicionog bošnjačkog mišljenja. Na kraju, organizirane vojne akcije, kakvu imamo u slučaju osmanskog odgovora na bosanski pokret za autonomiju, najeklatantniji su oblici osmanske državne represije u Bosni.

4. No, ne može se bošnjačko iskustvo politike iz ovog vremena reducirati na kritički diskurs. *I iskustvo politike kao politike konformizma mora biti respektirano*. No, ovo iskustvo nije ništa atipično, niti zavređuje kritičko obezvredjivanje. Svaka vlast, ma koliko bila totalitarna, osigurava svoju legitimaciju i masovnom proizvodnjom konformističke svijesti. Funkcija političkog konformizma, i kod obrazovanih Bošnjaka, za čiji smo paradigmatski lik uzeli M. Sarajlića, je doktrinarno legitimirati konkretnu osmansku politiku, uključivši i njene represivno-likvidacijske akcije. No, i ovdje se legitimacijsko-apologetsko usmjerenje izvodi iz onog islamskog idealiteta normativnog poretka vrijednosti. Samo, on ovdje nije u funkciji kritičkih razlaganja političkih deformiteta, nego je tu u svrhu “doktrinarnog” utemeljenja državne represije spram bošnjačke opozicije vlastima. I s druge strane, ovo iskustvo politike je, prirodno, egzistencijalno bezrizično te raskorake između autonomije u mišljenju i političke heteronomije razrješava konformističkom recepcijom državnog autoriteta.

5. I kritički funkcionalizam i politički konformizam obrazovanih Bošnjaka impliciraju svojevrzni angažirani odnos spram svijeta politike, mada sa različitim motivima i svrhama. No, na drugoj strani, obrazovani Bošnjaci prošli su još jedno, mada ne toliko rašireno, iskustvo politike. *Riječ je o iskustvu distance spram politike*. Na djelu je “ethos” apatije, političkog neutralizma i povlačenja u apolitični svijet osobne egzistencije. No, i ovakav odnos spram politike proizilazi, između ostalog, iz razumijevanja same biti politike. Kako je to pokazano kod Fevzija Mostarca, politika je pojmljena kao izvorište antivrijednosti. Otuda, ta njena imanentna određenja impliciraju distancu spram vlasti kao jedino produktivno stajalište koje čuva istinski svijet islamskih vrijednosti. No, pokazalo se da u drugim slučajevima, naprimjer u liku Ilhamije, islamski misticizam ne implicira “doktrinu” distance spram vlasti i države. Naprotiv, uključuje, čak obavezuje angažirani, uz to i egzis-

masovno primjenjivana i nakon gušenja građanskih buna, a posebno nakon poraza pokreta za bosansku autonomiju.

tencijalno riskantni, nekonformističko-kritički odnos spram empirijske zbilje politike i državne akcije. No, i onda kad se iskušavanje politike sa distance ne deducira iz osviještenog osobnog izbora i islamsko-mističnog horizonta, nego je rezultat ekskomunikacije iz centara državno-političke moći, kao što je to slučaj sa M. Bašeskijom, ovo iskustvo ne rezultira indiferentnošću spram svijeta politike. Naprotiv, ono otkriva, vidjeli smo, i sa distance, dragocjene aspekte političke zbilje i empirije njenih različitih deformiteta. Nije, dakle, ni ovo iskustvo prikraćeno za kritičke i angažirane uvide u političko-socijalni aktualitet, mada je, vidjelo se to kod Bašeskije, usljed svog ljetopisnog anonimneta bez stvarnog odjeka i djelatnog uticaja na svijet politike.

6. Osim u slučaju pokreta hamzevija, bošnjačka kritika osmanske države, kao što smo rekli, oslanja se na islamsku ortodoksiju. No, bez obzira na hamzevijsku "heterodoksiju", onaj u njoj imanentni duh kritičnosti, vidjeli smo, u kontinuitetu obilježavaće bošnjački odnos spram osmanske vlasti u Bosni.

Mada je bilo vremenski jednokratno i uništeno rigoroznom likvidacijskom akcijom, hamzevijsko iskustvo politike uzimamo kao respektabilno bošnjačko iskustvo politike uopće: *iskustvo "heterodoksije" spram dogmatike vjerske, ideološke, političke ortodoksije i u stoljećima koja slijede, ma kako bilo marginalno, neće nestati sa bosanskog tla.*

7. Bez obzira na različite likove kritičke svijesti, i bez obzira na različite modele odnosa spram empirijske politike, kritika osmanske države kod obrazovanih Bošnjaka nije ostajala u "doktrinarnoj sferi". Bila je to uvijek kritika s praktičnom namjerom: ona hoće otkloniti patološko i perfektuirati socijalnu i državnu zbilju i to uticajem autoriteta znanja i presijom autentičnih islamsko-etičkih normativiteta na najmeritornije aktere državne vlasti. *Zato se i može reći da u bitne komponente bošnjačkog iskustva politike ulazi i iskustvo politike kao izvorne, angažirane, djelatne prakse.* To nije, dakle, iskušavanje, ni u kritičkom diskursu, alternativne, radikalno-inovatorski inspirirane praktične filozofije. Politika se iskušava primarno kao praktična djelatnost. No, kritika s praktičnom namjerom, iz sfere normativnih ideala, u ključnim, prelomnim periodima bosanske historije, prelazi i masovnu, organiziranu, osmišljenu i osviještenu anticipativnu kritiku osmanske državne politike u Bosni. To iskustvo politike svoj će vrhunac dostići u pokretu za bosansku autonomiju i u radikalnoj negaciji osmanske vlasti u bosanskom ratu protiv Austro-

-ugarske iz 1878. godine. Praktična kritika u ovoj formi ne napušta islamski normativni idealitet, ali sada, pozivajući se na njegovu autentičnost, hoće redefiniciju ukupnog položaja Bosne unutar osmanske države. Otuda i smatramo da iskustvo politike kao praktične, antikontemplativne kritike osmanske države ulazi u supstancijalna iskustva bošnjačkog iskustva politike iz ovog doba. Njegov povijesni značaj je i u tome što se u ovoj masovnoj kritici kristaliziraju i bošnjački etničko-narodni identitet i svijest o Bosni kao povijesnom individualitetu, i to kao masovna, narodna, a ne više svijest uske bošnjačke elite moći.

8. No, u kontekstu ova dva velika povijesna događaja, supstancijalno relevantna za razvoj bošnjačke narodno-nacionalne i državno-političke svijesti, Bošnjaci prolaze kroz još jedno presudno iskustvo politike. *Iskušavaju i politiku kao diplomatiju*. Nisu oni bili bez elemenata ovog iskustva i u ranijem periodu bosanske historije. Sudjelovali su predstavnici bošnjačke elite vojno-političke moći u “međunarodnim stvarima” raznim povodima, prilikom sklapanja pograničnih primirja, uspostavljanja graničnih režima, definiranja novih granica između Osmanske carevine, Mletačke republike i Austrije, te Srbije i sl. No, stjecali su ova iskustva u “međunarodnim poslovima” uglavnom u sastavu osmanske državne politike i njenih oficijelnih predstavnika.⁴ No, po prvi put, samostalno, osmišljeno, u ime Bosne kao cjeline, a ne u ime osmanske države, iskušavaju politiku kao diplomatiju u doba pokreta za bosansku autonomiju. Već tada Bošnjaci otkrivaju, imajući u vidu širi međunarodni kontekst i iskustva drugih balkanskih naroda u njihovoj borbi za državnu konstituciju, kako i u njihovim emancipatorskim nagnućima presudnu ulogu ima evropska politika i kako je Bosna važna karika evropske “istočne politike”. No, ta svijest o geopolitičkom statusu Bosne u kontekstu odnosa evropskih sila i ta svijest o važnom značenju diplomatske politike za očuvanje Bosne i njenog prava na autonomiju neće biti zaboravljene, pa će, i u novom povijesnom kontekstu otpora provođenju austrougarskog mandata nad Bosnom, Bošnjaci još jednom iskušati moć i nemoć politike kao diplomatije. Svoj projekat Bosne, koji negira odluke Berlinskog kongresa i zbacuje osmansku vlast nad Bosnom, braniće,

⁴ Šire, u ilustrativnom smislu, o bošnjačkim iskustvima “lokalne diplomatije” vidjeti u: Enes Pelidija, *Bosanski ejalet od Karlovačkog do Požarevačkog mira*, “Veselin Masleša”, Sarajevo, 1989; Hamdija Hajdarhodžić, *Dubrovačke i mletačke pripreme pred razgraničenje 1688. godine*, “Anali Gazi Husrev-begove biblioteke”, Knjiga XI-XII, Sarajevo, 1985.

kroz različite forme, pred evropskom diplomatijom, prije svega, preko njenih konzularnih ustanova u Sarajeva. U svakom slučaju, da zaključimo, u bitna bošnjačka iskustva politike uključujemo i iskustvo politike kao diplomatije, čiju povijest kod Bošnjaka tek treba istraživati i napisati.

9. U kontekstu povijesnih događaja iz 1831-32. i 1878. Bošnjaci će proživjeti još jedno presudno političko iskustvo. Riječ je, zapravo, o dokraja *negativnom iskustvu politike susjeda* prema Bosni i njenim emancipatorskim aspiracijama. Oficijelne vlasti i javno mnijenje susjednih zemalja Srbije, Crne Gore i Hrvatske, u svom matičnom i vladajućem toku, pokazivaće krajnju averziju i neprijateljsko držanje prema bošnjačkim ambicijama da očuvaju svoj vlastiti političko-narodni identitet u okvirima autonomne Bosne. Mi smo na aspekte ovakvih bošnjačkih iskustava ukazali u poglavljima koja elaboriraju temeljne ideje i koncepcije pokreta za bosansku autonomiju i prevratničku bošnjačku politiku iz 1878. godine.

No, važno je ukazati i na još jednu dimenziju ovog bošnjačkog iskustva politike. Riječ je o procesima srbizacije i kroatizacije izvornog bošnjačkog identiteta koji započinju, sa srbijanske strane, još od Garašaninova "Načertanija" iz 1844. godine. Bošnjaci se, cijelo 19. stoljeće, suočavaju, sa jedne strane, s teritorijalnim pretenzijama hrvatske i srpske elite političke i državne moći prema Bosni i Hercegovini. S druge strane, suočavaju se sa agresivnim političkim tendencijama legitimacije tih pretenzija na osnovu navodnog etničkog, historijskog i državnog prava Srbije i Hrvatske nad Bosnom. Upravo s tim ciljem Bosna je izložena ekspanzionističkoj ideologiji koja, podrivajući izvorni bošnjački etnički identitet bosanskog autohtonog stanovništva, izvana unosi i razvija politiku kroatizacije i srbizacije Bošnjaka. Teritorijalnim pretenzijama susjeda, posebno Srbije, Bošnjaci će se suprotstaviti i pokretom za bosansku autonomiju: srpskoj politici aneksije Bosne Srbiji suprotstaviće se, također, svojom vizijom autonomne Bosne u doba rata protiv Austro-Ugarske. A u periodu između ovih povijesnih događaja, dio obrazovne bošnjačke elite, u paradigmatičnom liku Šakira Kurtćehajića, oponiraće srpskoj ili hrvatskoj nacionalizaciji Bosne i razaranju bošnjačkog narodnog identiteta. Upravo u tome, između ostalog, i jest njegov povijesni značaj u razvoju i očuvanju bošnjačke nacionalne samosvijesti. U svakom slučaju, u presudna bošnjačka iskustva politike ulazi i iskustvo s neprijateljskim, ekspanzionističkim politikama prema Bosni u aranžmanu oficijelnih politika i javnog mnijenja naroda i država - bosanskih susjeda.

10. Uvidi u sadržinu bošnjačkog iskustva politike, sadržinu koja, i u motivskom i u predmetnom i u anticipativnom pogledu, figurira u različitim metodskim likovima bošnjačkog kritičkog diskursa, pokazuju da nije riječ o slučajnoj, spontanoj, stihijskoj, “instinktivnoj” reakciji. Naprotiv, u pozadini njihovog empirijskog iskustva političke zbilje stoji osviješteni konceptijski diskurs kojeg smo označili kao apologiju normativnih idealiteta islamske ortodoksije. *U njen supstancijalni sadržaj spada razumijevanje odnosa između etike i politike. Upravo promišljanje ove relacije ulazi u bitna iskustva politike kod obrazovanih Bošnjaka.*

Njihovo poimanje ove veze možemo označiti kao *eticizam politike*. To je stanovište koje u konceptualnom smislu određuje njihove kritičke uvide i definira horizont njihovih “terapeutskih” aspiracija. Pod eticizmom politike podrazumijevamo ono konceptijsko stanovište koje empirijski svijet politike promatra kao epifenomen fundamentalnije stvarnosti, bila ona religijska istina, istina filozofijske metafizike ili onostranosti nekog “svjetovnog” morala. Otuda je radikalno moralistički stav njen osnovni stav prema politici. Njen je normativni ideal etizacija politike: ovaj svijet jest svijet u kojem treba da figuriraju moralno dobro, ideja pravde, individualne vrline i sl.

U odnosu na stanovište imoralizma politike ova koncepcija postaje razgovjetnija. Pod *imoralizmom politike* podrazumijevamo stanovište koje smatra da je politika stvarnost sui generis: figurira s onu stranu dobra i zla, za sebe i po sebi je prva stvarnost, te bivstvuje bez oslonca na bilo kakvu, pa i etičko-metafizičku transcendenciju. Zlo i dobro nisu njena imanentna, fundamentalnija stvarnost, i zlo je dopušteno ako je politički svrsishodno.

Eticizmu politike je suprotno i stanovište koje označavamo *antimoralizmom politike*. Konceptijski, ono bit politike dedira iz ignorancije svakog moralnog dobra. Nemoralnost je supstancijalno određenje politike: ona iz same svoje biti ne može a da ne slijedi antimoralistički stav, inače bi sebe samu destruirala kao politiku. Konceptije apsolutnih tiranija ili modernih totalitarizama su paradigmatični likovi ovog poimanja politike.

Obrazovani Bošnjaci, suprotno imoralizmu i antimoralizmu u politici, slijede, kao što je pokazano, koncepciju eticizma politike. Naravno, ovdje je riječ o religijskoj, odnosno islamskoj etici iz koje se onda promišlja bit svijeta politike. Eticizam politike je razumljiva konsekvencija općeg duhovno-metafizičkog sklopa unutar kojeg obrazovani Bošnjaci misle-djeluju.

Osmanski imperij, u svojim metafizičkim i "svjetovnim" dimenzijama, počiva na islamskom monocentrizmu: cjelina bivstvujućeg je posredovana islamskim etnosom. Sekularna alternativa je nepoznata i inkongruentna samom islamu. Otuda i razumljivo, pripadajući islamskoj ortodoksiji, sunizmu i hanefijskoj pravnoj školi, obrazovani Bošnjaci, i u svom kritičkom diskursu, izvode svoje refleksije iz aksiomatije islamske socijalne etike. U njene bitne komponente ulazi i ideal pravde i dobre vladavine. Tu su i ideali osobnih moralnih vladarevih vrlina. Sklad između državne moći i njene osnove u islamskoj učenosti (znanju, mudrosti), također, jest važna dimenzija njihovih pogleda na harmoničnu vladavinu i pravednu državu. Apologija principa imobilizirane socijalne strukture, također, bitna je komponenta njihove vizije moćne, uz to, pravedne države. Mirotvorstvo, kao što smo već rekli, a ne aksiologija ekspanzionističkog rata, isto tako, ulazi u normativne ideale njihova eticizma politike. U restauraciji izvornih islamsko-etičkih osnova osmanske državne moći, otuda, kao što je rečeno, oni vide put prevladavanja socijalnog haosa, političke patologije i opadanja svjetsko-povijesne vladavine osmanske države.

11. No, njihovo razumijevanje, u kritičkom diskursu i iz perspektive eticizma politike, fenomena vlasti, države i prava, kao što je rečeno, neraskidivo je upleteno u širi svjetonazorski horizont kojeg smo označili kao *horizont socijalne etike*. Riječ je o njihovom idealno-normativnom poimanju temeljnih vrijednosti intersubjektivnog svijeta što se konstituira u socijalnoj komunikaciji. Ovdje, oni slijede etiku altruizma i kritičku, averzičnu distancu spram antivrijednosti egoističkog ethosa. Aksiološki preferiraju moral javnog dobra kao perspektivu nadirućem antimoralu uskogrudne privatnosti. Ne pokazuju averziju prema racionalnom hedonizmu kao alternativni radikalnom asketizmu monaške ignorancije vrijednosti života. Brane etiku kultiviranja ljudske prirode i socijalnog života kroz islamsku obrazovanost, nasuprot ispraznoj, sirovoj prirodnosti. Nasuprot hrišćanskoj pojmljenoj razdrobljenosti ljudskog bića na vrijednosno više i vrijednosno niže "regije", slijede viziju integralnosti ljudskog bitka čiji su svi momenti sposobni za moralitet i religiozitet. Etički vrijednosno stoje na stanovištu apologije prava socijalno deklasiranih. Etika milosrđa vodeća je njihova normativna ideja. Tradiraju koncept etičke prosvijećene vlasti nasuprot vlasti kao gole sile. U konfliktnim situacijama slijede etiku osobne odvažnosti i moralne autonomije u odnosu na heteronomni

autoritet politike. Globalno gledajući, slijede, dakle, *humanističku etiku i biofilijnski svjetonazor*.

12. Standarde bošnjačkog eticizma politike i humanističke socijalne etike postavio je Hasan Kafija Pruščak. Oni nisu bili ništa jednokratno, i bez odjeka. Naprotiv, zapaža se stoljetna recepcija njegove misli. Upravo zbog njegova povijesnog značenja za povijest bošnjačkog iskustva politike, ovdje će se u konciznoj formi ukazati na njene različite modele.

Prije svega, identificiramo metodičku recepciju. Prepoznajemo i kreativnu recepciju. Tu je i epigonska recepcija. Kao tekovinu novijeg doba, identificiramo i kulturološku recepciju.

Šta podrazumijevamo pod ovim oblicima recepcije misli Hasana Kafije Pruščaka?

Pod *metodičkom recepcijom* podrazumijevamo ono stanovište koje, i onda kad se napušta Kafijin sadržinsko-tematski i problemski krug, pa se preokupira drugačijim predmetnim sklopovima, slijedi i aplicira temeljne metode principe mišljenja koje je, kao standarde, ustanovio Hasan Kafija Pruščak. Djelo Mustafe Pruščaka uzimamo za paradigmatički lik ovog oblika recepcije.

Kreativna recepcija, u našem uvidu, sadrži dvije odrednice. Ona slijedi, s jedne strane, u sadržinskom smislu, temeljne misaone koncepcije Hasana Kafije Pruščaka. No, ona ih, na drugoj strani, transcendirira i inovacijski obogaćuje vlastitom imaginacijom. Ovdje je riječ o tradicioniranju Pruščakovih temeljnih kategorija, sadržina, tema i koncepata ali u jednoj kreativnoj reinterpretaciji. Za ilustraciju ovakve recepcije ovdje uzimamo misao Muhameda Prozorca.

Pod pojmom epigonstva podrazumijevamo onaj tip sljedbeništva u kojem se odnos prema duhovnom autoritetu reducira na puku reprodukciju njegove misli. Mogli bismo ovu vrstu sljedbeništva naznačiti i podržavalačkom ili reproduktivnom recepcijom. Ona nema vlastite imaginativne snage, ostaje zato u okvirima, gotovo doslovno, izvornog rukopisa autoriteta kojeg slijedi, pa ga u citirajućoj formi preuzima i pamti. Mada se radi o najnižoj razini recepcije, ona nije bez kulturno-povijesne relevacije, utoliko što jest i ona oblik memoriranja bošnjačke duhovne tradicije. U ilustrativnom smislu djela Mustafe Huremije i Mustafe Sidikija Sarajlića (El-Mostarija) uzimamo kao izraze epigonskog tradicioniranja.

Metodičku, kreativnu i epigonsko-podržavalačku recepciju, karakterističnu, uglavnom, za doba osmanske vladavine nad Bosnom, karakteriziraju još dva presudna određenja. Prvo, u njima se neposredno aktuelizira Pruščakova misao. Ona ne pripada arheologiji ideja, nije za ove oblike recepcije ništa minulo, bez odjeka, djelotvornosti i relevancije za trenutak u kojem se vrši. Ona je živi centar orijentiranja, relevantno vrelo razumijevanja, meritum u problematiziranju aktueliteta u njegovim religijskim, političkim, socijalnim i kulturnim aspektima. Drugo, u njima kritički potencijal Pruščakovog mišljenja poprima različit tretman. Dok, naprimjer, kreativna recepcija slijedi i afirmira Pruščakov kritički diskurs spram osmanske vlasti, dotle metodička i epigonska recepcija iz različitih motiva, i s različitim intenzitetom, suspendira Pruščakovu kritičku intonaciju.

Četvrti, *kulturološki oblik recepcije*, mogli bismo ga nazvati i memorijalnim, novijeg je datuma. Karakterizira ga izostavljanje onog tradicionalno apostrofiranog aspekta aktuelizacije. Pruščakova misao, razumljivo, nakon prestanka osmanske vladavine Bosnom, u novom povijesnom kontekstu, pogotovo u naše savremeno doba, više ne odjekuje neposrednom relevancijom, prelazi u svijet važnih kulturno-povijesnih činjenica, ulazi u bitne simboličke momente bošnjačke duhovno-narodne samosvijesti. Ovaj oblik recepcije s pravom se čuva od svake nasilne projekcije Pruščakovog mišljenja na naše vrijeme. Ali i odbija da ga historicistički situira u jednokratnost. U susretu sa agresivnim evrocentrizmom, predrasudom, srpskom i hrvatskom historiografijom, Bošnjacima nametnutom amnezijom i vlastitom inercijom spram nacionalno-duhovne tradicije, memorijalni, odnosno kulturološki oblik recepcije Pruščakovog mišljenja ima izuzetnu važnost za afirmaciju bošnjačkog nacionalnog identiteta.

Unutar svog temeljnog iskustva politike kao kritike osmanske države i unutar svog normativnog idealiteta označenog kao eticizam politike, obrazovani Bošnjaci će tematizirati i niz parcijalnih problema svog doba koji su relevantni za povijest socijalne i političke misli Bošnjaka.

13. Terminima moderne politologije rečeno, obrazovani Bošnjaci *otkrivaju i fenomen legitimiteta državne vlasti uopće, u Bosni posebno*. Bez obzira na njihovu panosmanističku poziciju, državna vlast nema, a priori, svoj legitimitet. S jedne strane, slijedeći ideale pravedne, moralno dobre i prosvijećene

vladavine, državna vlast, u njihovoj percepciji, može imati svoju legitimnost ukoliko počiva na introspektivno recepiranoj podršci podanika. A takvu akpciju ona će imati samo ukoliko slijedi one etičko-političke normativitete. S druge strane, obrazovani Bošnjaci problematiziraju legitimnost osmanske, reformatorski orijentirane, politike u Bosni, utoliko što ona napušta svoje tradicijske legitimacijske osnove: stoljećima uobličavanu unutaranju bosansku individualnost i islamsku ortodoksiju. No, bez obzira na motive i sadržinu njihova poimanja, u bitne elemente njihovog iskustva politike ulazi i iskustvo problematiziranja legitimacijskih osnova vlasti, što će, kao što smo vidjeli, koncentrirano biti iskazano u motivacijskim porivima pokreta za bosansku autonomiju. A faktički definitivna destrukcija legitimnosti osmanske vlasti u Bosni biće izvršena u ljeto 1878. g.

14. U vezi sa temom legitimacije vlasti jest i bošnjačko promišljanje univerzalnog političkog problema iskazanog u upitnosti *prava na pobunu*. Iako ne nastupaju “revolucionarno”, radikalno prevratnički, obrazovani Bošnjaci će biti u prilici, u periodu otpora provođenju osmanskih “reformi” u Bosni, i “doktrinarno” i “praktički”, u masovnim vojno-političkim akcijama negacije i braniti svoje pravo na pobunjeničku neposlušnost spram državne vlasti kad ocijene da ta vlast, uz gubitak svoje legitimacijske osnove, ugrožava povijesno-egzistencijalne interese Bosne i bošnjačkog naroda kao cjeline. U svakom slučaju, i bošnjačko iskušavanje, “teorijsko” i praktično, prava na pobunu spram monocentrirane osmanske vlasti ulazi u bitne komponente njihova iskustva politike uopće.

15. Iskušavaju oni i porijeklo, smisao i svrhu *ideje tolerancije*. Bašeskijino iskustvo označili smo kao uzvišeni manifest humanističke etike i ethosa međuvjerske tolerancije. No, ideja tolerancije je višeslojna u značenjskom smislu. Ona će se, naprimjer, kod Uskufije, izvoditi iz autentičnih izvora islamske ortodoksije, odnosno iz metafizičke, odnosno božanske istorodnosti ljudstva. No, na drugoj strani, kao kod F. Mostarca, izvodiće se i braniti sljedbeništvom islamskih autoriteta kakav je Dž. Rumi. Ideja tolerancije braniće se, uz oslonac na unutarbošnjački solidaritet i islamsku ortodoksiju, i osmansko-praktičnim motivima i svrhama, kao kod Ilhamije ili M. E. Isevića. S onu stranu osmanske pragmatike ili doktrinarno-dogmatskih dedukacija Bašeskija će braniti međuvjersku toleranciju iz perspektive islamskog prava i morala, ali, još više, logikom bosanske običajnosti i bošnjačke etničke jednorodnosti. Bez

obzira na svoje “metafizičko”, doktrinarno ili pragmatično utemeljenje, ideja, prije svega, međuvjerske tolerancije ulazi u fundamentalna bošnjačka iskustva socijalnog svijeta i svijeta politike.⁵

16. No, sa apstraktne ili utilitarne razine, ideju tolerancije valja spustiti na unutarbosansku zbilju, pa je posmatrati i kao važnu komponentu bošnjačkog poimanja politike konvergencije između različitih unutarbosanskih socijalno-vjerskih identifikacija.⁶ *Ethos i politiku konvergencije*, unutar kojih

⁵ Bošnjačko-muslimanski afinitet prema ideji međuvjerske tolerancije nije ostajao deklarativan niti tek u sferi dogmatike. Naprotiv, kroz različite forme, i zbiljski se manifestirao. Svjedoči o tome i jedan izvještaj Leopolda Moroa od 12.11. 1873. godine, u kojem se, u kontekstu deskripcije atmosfere u kojoj je obavljeno svečano otvaranje pravoslavne crkve u Mostaru, kaže kako se primjećuje i kod muslimanskog stanovništva osjeća “napredak” u vjerskoj trpeljivosti i gledanju na “slobodno ispovijedanje hrišćanskog kulta”. A dokaze za to vidi u dimenzijama, izgledu i položaju crkve, njenim tornjevima, kupolama i pozlaćenim krstovima. No, da nije riječ o presedanu govori i njegov opis muslimanske međuvjerske tolerancije u Sarajevu: “Što se tiče Muslimana u Sarajevu, kojima se pripisuje, bez razloga, kao što sam imao čast da to konstatujem u svojim izvještajima br. 61-64, svirepi vjerski žar, oni su upravo pružili nov dokaz svoga poštovanja zakonitosti i prava drugoga. Srpski mitropolit, njegovo preosveštenstvo Pajsije, podlegavši bolesti koja je topila njegovo zdravlje već odavna, sahranjen je prošle nedelje. Njegovo tijelo, ukrašeno vladličanskom odjećom, bilo je preneseno u crkvu otkriveno i svečano, a odatle na groblje koje se nalazi van grada. Posmrtna povorka sa krstovima, crkvenim barjacima, svijećama, sveštenstvom i pojanjem, prošla je polako kroz čaršiju i muslimanske četvrti grada, a da nije naišla, na tom dugom putu, ni na jednu grupu, ni na jednu manifestaciju koja ne bi dolikovala. Nema, uostalom, ničega novog u toj činjenici. Ja sam prisustvovao, prije dvanaest godina, sahrani jednog drugog mitropolita u Sarajevu, koga su odnijeli na groblje sa istom pompom i pod istim uslovima sigurnosti. I, što je vrednije da se zabilježi, to je činjenica da, svaki dan hrišćanske pogrebne povorke prolaze kroz muslimanske četvrti grada, sa krstovima, crkvenim barjacima i s pjesmom, ne doživljavajući ni najmanju teškoću ili ne izazivajući ni najmanju primjedbu.” (M. Šamić, Francuski putnici u Bosni i Hercegovini u XIX stoljeću 1836-1878. cit. izd. str. 266.) Ovakve praktične objektivacije bošnjačko-muslimanskog odnosa prema ideji unutarbosanske međuvjerske tolerancije ne bi ni bile moguće da nisu ušle, i preko uticaja obrazovanih Bošnjaka, u njihovu običajnost koja zna da međuvjerske razlike ne dovode u pitanje njihovu etničko-bošnjačku identifikaciju, pa je odatle ona memorirana, interiorizirana i prakticirana. Naravno, ovdje nije riječ o idiličnoj percepciji, nego o probijajućoj tendenciji s kojom ideja tolerancije postaje ethos svakodnevnog života.

⁶ Ethos unutarbosanske konvergencije nije bio tek “doktrinarnan”, nego je poprimao i praktične forme objektivacije. Prepoznaju ga i pripadnici elite drugih religijskih identifikacija. U ilustrativnom smislu manifestira se ono i kod Jake Baletića: “Niti našim Turcim Bošnjacim

se amortiziraju socijalni antagonizmi, izraženi u vjerskoj intoleranciji kao produkti osmanskog društveno-državnog pokreta i manifestiraju etničko-bošnjačke osjećajnosti, naravno, u njihovoj razvijajućoj, a ne idealnoj ili završnoj formi, promatrali smo, također, kao bitnu komponentu bošnjačkog iskustva politike iz doba osmanske vladavine Bosnom.⁷

zaboraviti nikad nejmamo. Svi njihovi prednjaci, paše i gospoda, sa začuđenjem sviu nas, za fratre se zauzeše na svakoj parnici s Pootenom i biskupom i svoje ilame na devlet za fratre dadoše.” (Cit. djel., str. 145.) No, na drugoj strani, unutarbosanskim izvorima duha i prakse divergencije, što proizilaze iz prirode osmanskog društvenog, pravnog i državnog poretka već stranci primjećuju, pridružuju se, i to sa dominantnim, čak presudnim efektima, spoljašnji, izvanbosanski uticaji. Uočavajući ono identično bošnjačkog stanovništva, smatrajući da ono, bez obzira što je vjerski diferencirano, jest “jedna jedinstvena rasa”, Masije de Klerval će, boraveći u Bosni 1855. godine, primijetiti kako Bošnjaci žive u harmoniji “kada posticaji spolja ne dolaze da probude fanatizam i pitanje vjerske časti.” (M. Šamić, nav. djel., str. 257). I ovo je jedno od onih svjedočanstava koje govore o ethosu unutarbosanske konvergencije, koji živi uz sva nepovoljna i ograničavajuća dejstva historijskih determinanti. O tom ethosu konvergencije kao bitnoj komponenti bošnjačke običajnosti svjedoči i Alfon Ruso, koji je bio francuski konzul u Sarajevu od 1862. do 1867. godine. Uočavajući da Bošnjaci sebe razlikuju od Osmanlija, i da imaju “osjećanje veoma razvijenog patriotizma”, on će, prepoznavajući onaj duh unutarbosanske konvergencije, pisati da Bošnjaci-muslimani “ako su primorani da idu u pohod protiv svojih hrišćanskih zemljaka, oni to čine sa osjećanjem dubokog žaljenja, koje ih ponekad tjera, u trenutku akcije, da dezertiraju iz vojske radije nego da počine neku vrstu bratoubistva.” (M. Šamić, nav. djel., str. 258.)

⁷ Ethos i osviještenu politiku konvergencije između unutarbošnjačkih vjerskih identiteta, kao što je više puta naglašeno, nismo promatrali u idealno-tipskom smislu. Naprotiv, iz same biti osmanskog socijalno-ekonomskog i političkog poretka proizilazila su nepremostiva ograničenja u njihovom razumijevanju i dosezima u praktičnoj objektivaciji. Ilustriraćemo to ograničavajuće kao divergentno na jednom primjeru, na odnosu prema ulozi Dželaludin-paše. Iz muslimanske perspektive, oličene u stihovima jednog anonimnog autora, figurira krajnje negativna slika o njemu: “U Bosnu, dodje Ali Dželal/Čim dođe posta ohol/Pobi mnoge ljude, ote mal/Mnogi zaplakaše, a uciviljeni “ne potrajalo” govoriše/Molbe uciviljenih uzvišeni Bog usliša/Tih dana mu uze dušu Zul-Dželal”. (Cit. prema: Muhamed Ždralović, Abdulvehab Ibni Abdulvehab Žepčevi Bosnevi Ilhamija, “Anali Gazi Husrev-begove biblioteke”, Knjiga V-VI, Sarajevo, 1978., str. 129.) Nasuprot takvoj slici, iz katoličke perspektive, u liku Fra Mate Krističevića (1755-1840.), hroničara iz 18. i 19. stoljeća, Dželaludin-paša bio je “ljubazan i blag sa podanicima”, bio je “razborit”, “pošten”, “pravičan”, “promišljen”, “oštrouman”, “velikodušan”, nije ga “privlačila želja za novcem”, i sl. “Mnoge je zločince i tlačitelje svojih podanika istrijebio. Svojim umiješnim postupcima, udaljio je one koji su mu bili nepouzdana, buntovnike je uklonio, lopove

17. U bliskoj vezi sa bošnjačkim poimanjem ideje tolerancije i politike konvergencije stoji i njihova *odbrana socijalno deklasiranih slojeva bosanskog stanovništva*.⁸ Upravo ovu odbranu tretiramo kao još jedno od bitnih bošnjačkih iskustava socijalno-političkog života. Ona veza dolazi do riječi kad se ima u vidu da, pored muslimana, socijalnom deklasiranošću jest pogođeno i hrišćansko bošnjačko stanovništvo, u čiju odbranu pred osmanskim nasiljem i svakovrsnom diskriminacijom ustaje većina obrazovanih Bošnjaka. Bez obzira na, često, pragmatične motive ove apologije, ona, objektivno, rezultira socijalnom solidarnošću i konvergentnom naklonošću prema svim socijalno obespravljenim stanovnicima Bosne. Otuda je i mogla, izražavajući u razvojnoj tendenciji ethos svebošnjačke etničke identifikacije i međuvjerske konvergencije, ova apologija Bošnjaka-hrišćana u jednom povijesnom horizontu sudjelovati u samorazvoju općebošnjačke samosvijesti. Kao što ne idealiziramo bošnjačku preferenciju političke konvergencije u njenom idealno-tipskom smislu, tako ovdje ne idealiziramo ni čistotu motiva

obuzdao, energično se suprotstavljao pljačkašima, otmičarima, ubojicama i drumskim razbojnicima, jer ih je svuda progonio i ubijao.” (Fra Mate Krističević, Uspomena vrijedna da se zabilježi o Dželaludin-paši, “Život”, Sarajevo, br. 5, 1975., str. 526.) Vidimo, dakle, kako se historijska uloga jedne te iste ličnosti dokraja promatra u divergentnoj optici, zavisno od vjerskog identiteta promatrača. Zato smo i ideju unutarbošnjačke konvergencije tretirali u njenom dinamičkom, razvojnom, historijskim granicama posredovanom, pokretnom a ne dovršenom liku.

⁸ Često se u historiografiji, posebno u srpskoj prešutkuje povijesna činjenica da u socijalnoj marginalizaciji i materijalnom osiromašenju hrišćanskog stanovništva u Bosni, posebno revnosno, sudjeluju i vrhovi hrišćanskih crkava. Bilježi tu činjenicu, naprimjer, S. Bujon u 1863. godini kada je došao u Hercegovinu. Opisujući kako vladika u Mostaru i pravoslavno sveštenstvo od naroda izvlače novac, on kaže: “Smjesti li se on u svojoj eparhiji, raja mu duguje dobrodošlicu; krene li na put, raja snosi njegove putne troškove; niko se ne može razvesti od žene ili od muža, pa čak ni oženiti se ili udati, a da nije za to dobio specijalnu dozvolu i uplatio crkvi potrebne takse. Vladika drži u svojim rukama sve izdatke, i da bi njegova mala trgovina prosperirala, on povećava, kada je to oportuno, dane posta i praznike na kojima se ne radi; svaki izgovor mu je dobar da zatraži dadžbine: on blagosilja zemlju, i zato mu se plati; on blagosilja, posebno, svaku žetvu, i opet mu se za to plati. Po primjeru svoga starješine, niže sveštenstvo ima pred očima, u svim prilikama, kesu vjernika; za pare, sveštenik ide svačijoj kući da je poškropi, on istjeruje đavola iz bolesnika, anatemiše štetne životinje: od svetog pričešća do krštenja, sve je uneseno u njegov tarifni pravilnik.” (M. Šamić, cit. djel., str. 265.)

i stvarne konzekvencije bošnjačke odbrane svih socijalno marginaliziranih slojeva bosanskog društva tog doba.

18. No, i kad nema mjesta takvoj idealizaciji, ona je apologija, i posredno, motivirala da se obrazovani Bošnjaci bave i nekim drugim “sociološkim temama” kakve su, naprimjer, teme vanjskih i unutrašnjih migracija, ili pitanje socijalne stratifikacije, politike društvene mobilnosti i socijalnih promocija. Kada je riječ o njihovom poimanju “socijalne statike” i “socijalne dinamike”, vidjeli smo, obrazovani Bošnjaci slijede koncepcijski tradicionalnu osmansku “doktrinu” i praksu socijalne struktuiranosti. Unutar te matične orijentacije, zastupaju *koncept socijalne strukture izveden iz striktno globalne društvene podjele rada*. Iz njega, onda, zastupaju politiku mobiliziranih društvenih položaja: prelaz iz jednog socijalnog stratuma u drugi je nedopustiv jer proizvodi opći kaos i opadanje državne moći. I na ovaj način obrazovani Bošnjaci su, faktički, u raspadanju timarskog sistema vlasništva, koji je stvarno počivao na ideji imobiliziranosti i nesigurnosti posjedovanja, prepoznali duboke uzroke opadanja osmanske svjetsko-povijesne vladavine.

19. U tijesnoj vezi se bošnjačkom kritikom osmanske politike permanentne marginalizacije većine bosanskog stanovništva jesu i njihovi kritički uvidi u motive i konzekvence *vanjskih i unutarnjih migracija*, o čemu je posebno pisao M. E. Isević. Ovi uvidi su značajni i po tome što se u njima odslikava bošnjačka samosvijest i svijest o egzistenciji jednog etnički individualiziranog naroda čiji identitet ne dovodi u pitanje njegova unutarnja vjerska pluralnost.

20. Otvorenost obrazovanih centara u osmanskoj državi za vertikalnu prohodnost bošnjačke obrazovne elite omogućila je da ona iskuša i ono što smo nazvali etičkom i etničkom polifonijom svijeta kojeg su tada poznavali. U ovom tematskom kontekstu Bošnjaci su otkrili, prisvojili i u bosansku duhovnu sredinu unijeli niz novih iskustava i spoznaja. Bili su u prilici da s putovanjima na hadž učvrste svoju aksiološku preferenciju znanja nad drugim vrijednostima, otkriju veze i odnose između prirodnog ambijenta, socijalnog karaktera naroda, masovne patologije, recepcije islama i njegove uloge u civiliziranju prirodnog načina života i sl. No, i ova iskustva sa polifonijskim karakterom narodne i običajne zbilje Osmanskog carstva, mogla su, sa svoje strane, participirati i u produbljanju svijesti o njihovom zasebnom etničkom identitetu. ♦

Abstract

In this paper the author considers the Bosniac experience of politics during the Ottoman period in Bosnia. Among the issues separately addressed are the Bosniac experience of politics as war, the experience of politics as a critique of the Ottoman state, the experience of politics as state repression, politics as conformism, the experience of remaining aloof from politics, the experience of “heterodoxy” as against dogmatic religious, ideological and political orthodoxy, and the experience of politics as original, committed and effective practice. The author covers these different experiences of politics incrementally and analytically through the specific stages of the historic evolution of Bosnia, and of the Bosniacs within it.