



---

UDK 821.163.4(497.6).09Andrić I.  
*Slobodan Vladušić*  
Filozofska fakulteta Univerze v Novem Sadu

### ANDRIĆ IN HIBRIDNA IDENTITETA<sup>1</sup>

Besedilo se ukvarja z analizo različnih konceptov hibridne identitete, ki jih v Andrićevem opusu reprezentirata literarni osebi zdravnik Cologna (*Travnička hronika*, Travniška kronika) in Omerpaša Latas (*Omerpaša Latas*). Analiza teh literarnih oseb kaže, da koncept hibridne identitete ni monoliten in enopomenski zaradi različnega odnosa teh literarnih oseb do ideje humanizma, institucije moči<sup>2</sup> in figure konvertita.

**Ključne besede:** hibridna identiteta, absolutna identiteta, figura konvertita, postkolonializem

This work is about the analysis of different concepts of hybrid identity that are represented in Andrić's opus by characters such as doctor Cologne (*Travnik's Chronicles*) and Omerpasha Latas (*Omerpasha Latas*). Analysis of these characters shows that concept of hybrid identity is not monolithic and unambiguous due to different relationship that these characters have with idea of humanity, institution of power and figure of convert.

**Keywords:** hybrid identity, absolute identity, figure of convert, postcolonialism

Analiza hibridne identitete v opusu Iva Andrića bi se morala začeti pri vprašanju, kaj se je v tem opusu moralo zgoditi, da se je v njem pojavil takšen koncept identitete. Odgovor na to vprašanje nas pelje k besedilu *Put Alije Đerzeleza* (Potovanje Alije Đerzeleza) iz leta 1920. Ta pripovedka označuje v Andrićevem opusu prelom: prelom se ne razkriva samo v prekinitvi z lirskim pripovedovanjem, temveč tudi s konceptom absolutne identitete, ki se v tem proznem besedilu postavlja pod vprašaj s karikaturalizacijo Alije Đerzeleza. Poreklo absolutne identitete je namreč povezano z epom oziroma z antičnim ljubezensko-pustolovskim romanom. Shema tega romana je znana in jo tukaj navajamo v poenostavljeni obliki: mladenič in dekle se zaljubita na prvi pogled; usoda ju loči; fant išče svojo ljubo in jo po številnih pustolovščinah, preprekah in preobratih končno najde. Bahtin je pri analizi tega tipa romana ugotovil, da romaneskni junak reši »iz te igre, iz prevrtljivosti usode in naključja svojo popolno nespremenjeno *istost*« (BAHTIN 1982: 237), nato pa sklenil, da je takšna nespremenljiva identiteta, *istost*, »v grškem romanu *urejajoče središče* človekove podobe« (BAHTIN 1982: 237).

Če Alijo Đerzeleza beremo v kontekstu junaka antičnega ljubezensko-pustolovskega romana, dobi še eno parodijsko brazgotino. Antični junak na svoji poti, kljub prevrtljivosti usode, ostane zaljubljen v isto dekle, s čimer potrjuje svojo nespre-

---

<sup>1</sup> Besedilo je nastalo kot rezultat raziskave v okviru projekta št. 178005 z naslovom *Aspekti identitete in njihovo oblikovanje v srbski književnosti*, ki ga financira Ministrstvo za prosveto in znanost Republike Srbije.

<sup>2</sup> Srbska beseda *moć*, ki ima pomena 'moč' in 'oblast', je prevedena kot moč. Op. prev.

menljivost, svojo absolutno identiteto. Nasprotno se Đerzelez na potovanju zaljubi v različne ženske in ta različnost razkriva junakovo nesposobnost, da bi ostal nespremenjen. Ker podoba Đerzeleza pripada epski tradiciji, ki, kot smo videli, temelji na ideji absolutne identitete, omenjena spremenljivost Đerzeleza simbolizira nezmožnost izkazovanja absolutne identitete v modernih časih.

Čeprav je karikatura epskega junaka v besedilu *Put Alije Đerzeleza* podana zelo jasno, se Andrić v nadaljnjem ustvarjanju ni povsem odrekel ideji absolutne identitete, temveč jo je skušal reinterpreterirati in ji tako podaljšati življenje. Najprej je ta identiteta ločena od moči in seveda od epskega junaka, ki se v modernih časih ne more več pojaviti drugače kakor karikatura. Nato je absolutna identiteta pomaknjena na obrobje kolektiva, kjer najdemo junake osamljence, kakršen je anonimni graditelj, Italijan, iz besedila *Most na Žepi* (1925), ki je dobesedno nerazumljiv prebivalcem Žepe, od katerih ga loči jezikovna bariera, ali molčeči frančiškan Nikola Granić iz besedila *Čaša* (Kozarec) (1940), ekscentrik in posebnež, distanciran od drugih frančiškanov. V primeru Italijana, graditelja mostu, gre za modernistično pretakanje absolutne identitete iz sfere moči v sfero umetnosti. Figura umetnika tako priča o možnosti absolutne posvečenosti čemu, pri čemer postane ta posvečenost, katere objekt (umetnost) ne podlega modernim preobrazbam, temelj te nove, modernizirane absolutne identitete. Pri frančiškanku Nikoli Graniću je nespremenljivost identitete simbolizirana s predmetom – s posebnim kozarcem, iz katerega frančiškan Nikola Granić pije vino. Ta predmet je staljen z identiteto junaka in tako se posredno, prek zvestobe temu predmetu, sugerira junakova nespremenljivost (VLADUŠIĆ 2007: 95).

V tem času središče sveta in prostor moči naselita junaka, ki sta potomca konvertita ali sta sama konvertita: Mustafa Madžar iz istoimenske zgodbe, prvič objavljene leta 1925, in veliki vezir Jusuf iz besedila *Most na Žepi*. Ta novi konvertitski identitetni koncept pa ne ponuja odgovora na vprašanje, kje biva moč v modernih časih, temveč nasprotno, to vprašanje pušča še naprej odprto. Tako ti zgodbi še enkrat simbolizirata preobrazbo moči v nemoč in tako anticipirata Adornov koncizni uvid v de-subjektivizacijo moči v modernih časih: »Načeloma so vsi, tudi največji mogočnejši, objekti.« (ADORNO 2007: 35). Moč, ki jo imata ti dve literarni osebi, bodisi zaradi osebnega poguma (Madžar) bodisi zaradi položaja, ki ga zasedata v družbeni hierarhiji (vezir Jusuf), se pokaže kot navidezna, ker ne more preprečiti preobrazbe junaka iz subjekta v objekt, iz moči v nemoč. Andrić je v želji, da bi poudaril neizprosno in nezadržno te preobrazbe, svoja junaka oskrbel z znaki kontinuitete. Vendar v kontekstu tistega, kar se dogaja z junakoma in v junakih, ti znaki kontinuitete delujejo karikaturno. O tem pričata literarni osebi Mustafa Madžar in vezir Jusuf: »Svet je pun gada,« nenehno ponavlja Madžar skozi vso zgodbo, med tem pa gre skozi drastične fizične spremembe, ki njegovo podobo spremenijo do neprepoznavnosti. Ta preobrazba, ki jo želijo Madžarjeve besede zaman izničiti s svojo nespremenljivostjo, postane še jasnejša, če primerjamo sceni z začetka in s konca zgodbe: juriš osamljenega Madžarja na avstrijske čete na drugem bregu reke z začetka zgodbe se spremeni v njegov beg pred mestno množico na koncu zgodbe.

Podobno se zgodi tudi z vezirjem Jusufom: temu junaku, potem ko ga začasno odstranijo s položaja velikega vezirja, uspe poraziti svoje nasprotnike in znova postati veliki vezir. Vendar se njegova vrnitev v prostor moči pokaže kot navidezna.

Preobraženi Jusuf se ne more več prepričati, da ima notranjo moč, zato njegov nespremenjeni položaj vezirja samo prikriva končnost preobrazbe, ki jo je začutil, ko je padel v nemilost. Zunanja moč, ki jo zagotavlja njegov položaj, ne more več odpraviti strahu in nemoči: »Pobednik vezir oseti strah od života« (ANDRIĆ 2008: 73).

Problematizacija absolutne identitete pripelje do njene pomaknitve na obrobje imaginarnega sveta, kjer je reprezentirana ne več z vzornimi junaki, kakršni so bili epski junaki, temveč z ekscentriki, junaki obrobja, v katerih se kaže estetski ali etični potencial skupnosti. Marginalizacija figure absolutne identitete kaže na to, da ta tip identitete ni več epohalen: prej je obramba pred duhom epohe kakor to, kar ta duh reprezentira. V prazno polje moči stopijo konvertiti, vendar se pokaže, da ne morejo obdržati položaja v središču moči, da ne morejo ostati subjekti moči. Dejanje konverzije iz ene vere v drugo jim ne more zagotoviti večne moči, točneje: ne more suspendirati nadaljnjih preobrazb, ki so potrebne, da bi se moč obdržala. Postanejo žrtve moči, ne pa njeni izvrševalci. To je mesto, kjer jih najde moderna književnost, ki se postavi prav na njihovo stran, stran žrtev, in se tako poveže s humanističnim zanimanjem za žrtve moči. Sočasno pa to pomeni, da književnosti kakor tudi humanizmu ostanejo nedostopni vrhovi moči. V tem kontekstu bi lahko opazovali tudi Andrićevo humanistično naklonjenost zgodbi in pripovedovanju: nastala je kot humanistična tolažba, ki prikriva poraz pripovedovanja oziroma nezmožnost pripovedovanja, da bi osvetlilo subjekt moči v modernih časih.

Sredi prejšnjega stoletja se v Andrićeви prozi pojavi nov identitetni koncept: hibridna identiteta. Najbolj eksplicitno je izražena v besedilu *Travnička hronika* (1945) v literarni osebi zdravnika Cologne, pozneje pa je uresničena tudi v literarnih osebah Džem-sultana in Čamila iz besedila *Prokleta avlija* (Prekleta dvorišče) (1954). Tukaj velja povedati, da pojav hibridne identitete, kot bomo videli, ne ukine figure konvertita: takšen konvertit je na primer tudi Karađoz iz besedila *Prokleta avlija*. Njegova konvertitska narava je simbolična: to je človek, ki se je nekajkrat znašel v navzkrižju z zakonom, pozneje pa se je preobrazil v lastno nasprotje: v upravnika zapora, v varuha zakona. Vendar ima tudi njegova moč meje, ta meja pa je ravno Čamil, o katerem Karađoz ne ve, ali je pameten ali nor, kar v njem vzbuja »sujeveran strah i nagonsku odvratnost« (ANDRIĆ 2005: 48). Karađoz je tako ne samo simbolično ločen od Čamila, temveč je tudi figura (simboličnega) konvertita prepustila mesto figuri hibridne identitete, ki je na ta način postala glavni junak tega Andrićevega kratkega romana. S tem se implicitno sugerira, da figura konvertita ni več epohalni reprezent epohe.

Pojav hibridne identitete v Andrićevi prozi je znak pisateljeve modernosti, ki ni izkazana samo kot modernost pripovedovanja, temveč tudi kot modernost mišljenja. Andrić je namreč s tematiziranjem hibridne identitete že takrat anticipiral duha prihodnjega časa oziroma duha današnjega časa. Kot vemo, je hibridna identiteta danes v središču pozornosti različnih teorijskih disciplin. Tako se odpira možnost za dvojno branje: Andrićevo prozo bi lahko brali z zornega kota teorijskih besedil, ki tematizirajo hibridno identiteto, vendar velja tudi obratno: teorijski koncept hibridne identitete bi lahko brali z zornega kota Andrićevega opusa, v katerem je bila ta identiteta tematizirana pred svojo teorijsko obravnavo. V konkretnem primeru to pomeni, da bi bilo smiselno analizirati koncept hibridne identitete pri Andriću tudi

v teorijskih spisih postkolonialnih intelektualcev, pri katerih ima koncept hibridne identitete izjemno pomembno vlogo. To branje pa naj ne bi Andrića zvedlo na gradivo za dokazovanje tez postkolonialnih kritikov. Namesto tega bi bilo mogoče plodneje analizirati način, kako avtor besedil *Travnička hronika* in *Prokleta avlija* simbolično osvetljuje hibridnost v teorijskih besedilih postkolonialnih kritikov, kakršna sta Edward Said in Homi Bhabha.

Primerjalna analiza koncepta hibridne identitete v besedilu *Travnička hronika* in postkolonialni kritiki kaže podobnosti v razumevanju tega tipa identitete. Andrić je v liku zdravnika Cologne predstavil idejo hibridne identitete, ki bi lahko bila navdih postkolonialnim kritikom, če bi se bila *Travnička hronika* znašla v njihovem bralnem obzorju. Ko se Cologne izpoveduje mlademu Des Fossésu, izgovarja stavke, ki so zelo blizu postkolonialnemu ušesu:

Niko ne zna šta znači roditi se i živeti na ivici između dva sveta, poznavati i razumovati i jedan i drugi, a ne moći učiniti ništa da se oni objasne među sobom i zbliže, voleti i mrzeti i jedan i drugi, kolebati se i povoditi celoga veka, biti kod dva zavičaja bez ijednoga, biti svuda kod kuće i ostati zauvek stranac; ukratko: živeti razapet, ali kao žrtva i mučitelj u isto vreme (ANDRIĆ 1963: 275–276).

Pet desetletij pozneje Edward Said v izpovedni pasaži proti koncu uvoda v knjigo *Kultura in imperializem* zapiše stavek, ki bi ga Andrićev junak, zahodnjak, ki je življenje prebil na Levantu, videl kot svoj (obrnjeni) odsev v ogledalu: »Iz objektivnih razlogov, na katere nisem mogel vplivati, sem odrasel kot Arabec z zahodno izobrazbo« (SAID 2002: 33). Nato doda stavek, ki bi ga lahko podpisal tudi zdravnik Cologne: »Od nekdanj sem čutil, da sem pripadnik obeh svetov, pri tem pa nisem povsem pripadal nobenemu« (SAID 2002: 33).

Vendar tukaj še ni konec prekrivanja med zdravnikom Cologne in postkolonialnimi kritiki: tudi Andrićev junak ima sposobnost, da svojo osebno izkušnjo posploši do mere, ko je v njej mogoče videti nekaj več kot biografsko črto človeka, ki biva na meji med dvema sprtima svetovoma. Tako se v zdravnikovih besedah pojavi metafora »tretjega sveta« (ANDRIĆ 1963: 277), ki prostorsko dočara hibridno izkušnjo in ki jo Andrić zapiše ležeče, s čimer opozori na pojmovni potencial te metafore. »Tretji svet« je torej metafora, ki zajema tip identitete, celoten razred hibridnih individualnosti, ki zavzemajo prostor med dvema zoperstavljenima svetovoma. Ta metafora bi bila nedvomno blizu tudi Homiju Bhabhi, če besedna zveza »tretji svet« med tem ne bi dobila drugačnega geopolitičnega in ekonomskega pomena. Zato ta ameriški teoretik indijskega rodu uporablja drugo, podobno metaforo: »Tretji prostor« (BHABHA 2004: 80). Andrićev »tretji svet« in »Tretji prostor« Homija Bhabhe se stikata vsaj v eni točki: v potrebi po izognitvi politiki polarnosti oziroma schmittovskemu razumevanju politike kot specifičnega ločevanja prijateljev in sovražnikov (SCHMITT 2001: 19).

Zveze med Andrićevim in postkolonialnim konceptom hibridne identitete so očitne: vendar so v tem primerjalnem branju resnično plodne razlike med Andrićevo in postkolonialnimi artikulacijami hibridnosti. Analiza teh razlik nam bo, upamo, omogočila jasnejši uvid v zelo občutljivo razmerje med hibridno identiteto in figuro konvertita, njuno razmerje do instanc moči in tudi v odenke znotraj koncepta hibridne identitete.

Ko iščemo razlike na črti Andrić – postkolonialna kritika, morebiti najprej opazimo otožnost v besedah Cologne, otožnost, kakršne ne najdemo v Saidovi izpovedi. Na prvi pogled to zadeva žanr: Andrić je avtor beletristike, Said pa teorijskih študij. Tu bi se lahko tudi ustavili. Pa vendar, morebiti žanrska razlika ni tudi edini razlog za izostanek otožnosti pri Saidu. Ameriški teoretik palestinskega rodu se o hibridni identiteti izjasnjuje pol stoletja pozneje kot Andrić. Poleg te časovne distance ju ločuje tudi povsem drugačen osebni, pa tudi svetovno-zgodovinski položaj. Andrić je besedilo *Travnička hronika* pisal v okupiranem Beogradu kot upokojeni diplomat, sredi vojne, o kateri ni vedel, ne kako dolgo bo trajala, ne kako se bo končala, ne ali jo bo, konec koncev, preživel. To dejstvo širi simbolno polje metafore »tretjega sveta« in kaže na analogijo z zdravnikovim občutkom negotovosti in nemoči v Travniku. Po drugi strani Said piše o hibridni identiteti proti koncu tega istega stoletja v New Yorku, v središču edine preostale supersile, s statusom svetovno priznanega intelektualca. Dejstvo, da je pri Saidu izostala senca otožnosti, ki barva zdravnikovo premišljevanje o »tretjem svetu«, bi lahko razlagali prav kot potrditev, da je ta nevidna skupnost, ki naseljuje prostor med sptima svetovoma, končno dobila pravico, da spregovori, in sicer ne samo, da bi razkrila težo in muko svoje hibridne identitete, temveč da bi tudi formulirala politični projekt, o katerem implicitno verjame, da je etično superioren glede na druge. Tako pridemo do programskih stavkov Homija Bhabhe, ki analizo »Tretjega prostora« vidi kot možnost, da se »odpre pot konceptualizaciji mednarodne kulture, zasnovane ne na eksotizmu večkulturnosti ali različnosti kultur, temveč na vpisovanju in artikuliranju *hibridnosti* kulture« (BHABHA 2004: 80). V oči bode, da zdravnik Cologna ni nikoli prišel do tako koncipiranega kulturnega, pa tudi političnega projekta, ki različnim nacionalnim kulturam zoperstavlja eno hibridno kulturo. Morebiti je razlog za to ravno občutek nemoči, ki je nedvoumno povezan s hibridno identiteto v besedilu *Travnička hronika* in z bivanjem na periferiji propadajočega Otomanskega cesarstva. Travnik tako postane simbol prostora, ki prenaša posledice svetovnih dogodkov, kraja, ki je zunaj mreže imperialnih Metropol. V nasprotju s tem New York, v katerem je bival Said, ali Boston, katerega prebivalec je Homi Bhabha, predstavljata točki v transnacionalni mreži globalnih mest, v katerih se načrtujejo in osmišljajo politični in kulturni projekti, ki se bodo ali ki se izvajajo na svetovnem odru.

Tako smo prišli do pomembnega aspekta, ki ga je treba upoštevati, ko se analizirajo identitete, ki nastanejo po polomu absolutne identitete: to je aspekt moči. Ni naključje, da je ravno razmerje med močjo in postkolonialnimi študiji ena ključnih tem, glede katere se krešejo mnjenja med postkolonialnimi kritiki in njihovimi kritiki, ki jim očitajo ravno to, da govorijo s položaja moči (DIRLIK 1997: 62). V tem kontekstu ni naključje, da Edward Said v že omenjeni knjigi *Kultura in imperializem* zavrne te obtožbe. To stori tako eksplicitno – z jasnim in neposrednim opozarjanjem na nemoč zastopnikov postkolonialne kritike<sup>3</sup> – kot tudi implicitno, z emigrantsko retoriko, ko govori o lastni knjigi,<sup>4</sup> pri čemer računa na to, da figura izganca kaže na nekoga,

<sup>3</sup> »Ko govorimo in pišemo kot pripadniki drobcene manjšine obrobni glasov, naši novinarski in akademski kritiki pripadajo bogatemu sistemu povezanih informacijskih in akademskih resursov, poleg svojih časopisov, televizijskih mrež, vplivnih revij in inštitutov« (SAID 2002: 80).

<sup>4</sup> »Na koncu bi rad rekel, da je to knjiga nekega izganca« (SAID 2002: 33).

ki prenaša ali je prenašal politično represijo. Kontroverza glede razmerja med postkolonialno kritiko in močjo pravzaprav zadeva razmerje med hibridno identiteto in močjo. V zvezi s tem pomislekom je mogoče postaviti nekaj vprašanj: ali je teorijski koncept hibridne identitete nastal kot rezultat delovanja moči, ki ga konstituira kot diskurz, katerega cilj je legitimiranje delovanja te moči; v kakšnem razmerju sta hibridna identiteta in figura konvertita; ali je ideja hibridnosti izčrpana v konceptu hibridne identitete, ki ga neguje postkolonialna kritika?

Na ta vprašanja se seveda ne da odgovoriti enopomensko, bi pa lahko bil za premišljevanje o njih koristen ravno Andričev opus, v katerem hibridna identiteta, kakor tudi figura konvertita, ni nikoli ločena od razdelitve moči v imaginarnem svetu njegovih besedil. To je kontekst, ki nam ponuja možnost, da vsaj poskusimo sneti ogrinjalo skrivnosti s smrti zdravnika Cologne. Te literarne osebe in njene smrti razlagalci Andričeve ustvarjalnosti seveda niso spregledali, še posebej ne tisti, ki so o pisateljevem opusu napisali morebiti najboljše strani; eden takšnih je tudi Ivo Tartalja, ki o Cogni trdi, da je »koncepiran kot človek skrivnost« (TARTALJA 1979: 179), pri čemer posebej poudari skrivnost njegove zadnje verske opredelitve (TARTALJA 1979: 177). Tartalja nato še daljnosežno sklene: Cologne je edini med travniškimi zdravniki, ki »medicino pojmuje kot humanistično disciplino« (TARTALJA 1979: 182). Na ta način je potrjena simbolična zveza med zdravnikom Cologne in humanizmom, s tem pa zveza med hibridno identiteto in humanistično zavestjo. Ta zveza deluje tudi v besedilu *Prokleta avlija*, v katerem sta literarni osebi Čamil in Džem-sultan, ki tudi reprezentirata inačico hibridne identitete, prikazani kot junaka kulture oziroma kot nosilca humanistične zavesti.

Humanizma zdravnika Cologne torej ni treba zamenjevati z njegovimi različnimi konfesionalnimi navdušenji, tudi ne z nedoslednostmi, ki ga spremljajo: humanizem je vendarle stalnica te literarne osebe in njena trajna opredelitev. Zato je treba sceno, v kateri zdravnik Cologne, ko pomaga nekemu Kulierju, samega sebe opredeli kot Turka (ANDRIČ 1963: 292), brati kot parabolo trka dveh identitet, hibridne in monolitne, pri čemer ni odveč omeniti, da monolitna identiteta tukaj ni reprezentirana z lastnim imenom – kakor ime žrtve (Kulier) oziroma figure hibridne identitete (Cologne) –, temveč z brezimnim glasom dolgina, ki provocira zdravnika. V tej sceni se kaže tragika hibridne identitete: če hibridna identiteta želi izpolniti nalog lastne humanistične provenience, to pa je rešiti nedolžnega človeka, mora pridobiti moč; če želi pridobiti moč, se mora odreči lastni hibridnosti v prid monolitne identitete množice, torej se mora razosebiti v figuri konvertita, ker se z njo pridobi moč. Trenutek prehoda iz hibridne v monolitno identiteto ima zato dve posledici: rešitev nedolžnega Kulierja in smrt hibridnosti. Slednja je metaforično prikazana kot nerazumljivost zdravnikovih besed, kot njegova norost in na koncu smrt. Zdravnikova smrt torej sugerira simbolično smrt hibridne identitete, skrivnostnost njegove končne opredelitve pa mora ostati uganka, ki visi nad njegovim grobom.

*Travnička hronika* je bila končana leta 1942, objavljena pa takoj po vojni. Znamenje te vojne nosi ravno zato, ker se moči ne da videti zunaj homogeniziranih, monolitnih identitet, ki se vojskujejo za lastno prevlado. Zato mora hibridna identiteta na poti do vsaj začasne moči prispeti v stadij konvertita. Vendar je Andrič v času po romanu *Prokleta avlija* pomembno revidiral razmerje med hibridno identiteto in



močjo, s slutnjo epohalne spremembe prehoda nacionalnih imperializmov v transnacionalni Imperij, ki – v nasprotju z mejami prejšnjih civilizacijskih svetov – vzpostavi vladavino, ki ne pozna meja (NEGRI, HARDT 2003: 10). V nedokončanem romanu *Omerpaša Latas* (objavljenem posthumno, leta 1976) gre namreč za drugačno razmerje med hibridno identiteto, močjo in figuro konvertita.

Če analiziramo odnos do moči zdravnika Cologne in Omerpaše Latasa, vidimo, da moč pri prvem izhaja iz želje po rešitvi nedolžnega človeka, torej iz humanistične zgroženosti nad nasiljem, Latas pa nasprotno na pot k moči stopi iz antihumanistične volje do moči. Ker se moči v modernih časih ne da pridobiti, saj je njena narava krožna,<sup>5</sup> je tudi volja do moči nepotešljiva, ker ne more nikoli biti absolutna. To pomeni, da figura konvertita oziroma dejanje spremembe vere, da bi se pridobila moč, ne more postati instanca, ki zagotovi trajno moč, temveč le etapa v neskončnem pomikanju k njej. Ravno zato moč presega figuro konvertita, ki se tedaj pokaže kot nadomestek, kot suplement, v derridajevskem smislu te besede, kot identiteta, ki prikriva praznino v središču strukture osebnosti. Identiteta torej ne more več imeti vloge središča osebnosti, ne more biti nekaj trajnega in nepremičnega. Lahko samo prikrije praznino na mestu identitete, tisto temo, v kateri lahko obzirno oko le zasluži obrise volje do moči.

Vse to postane jasno iz retoričnega agona Omerpaše Latasa in hercegovskega kneza Bogdana Zimonjića iz poglavja *Audijencija* (Avdiencia). Spopad se začne, ko želi Omerpaša Latas izvedeti, kako Zimonjić gleda na stanje na meji s Črno goro, in ga, kar je še pomembnejše, pridobiti na svojo stran in za svoje cilje. Vendar knez ne verjame Latasovim besedam in obljubam, ker jih razume samo kot retorično akcijo, povsem v duhu Aristotelove *Retorike*, po kateri je govornikov »značaj tako rekoč skoraj najučinkovitejše sredstvo prepričevanja« (ARISTOTEL 2011: 93). Identiteta Omerpaše Latasa torej sočasno predstavlja tudi vir njegove moči, pa tudi mejo te moči v dvoboju z Zimonjićem. To je trenutek, v katerem se figura konvertita sooči z mejami svoje moči. Zato mora dvoboj med dvema človekoma dobiti širši kontekst: postaneta reprezentata dveh različnih tipov identitet: »tako su se merila i nosila ta dva čoveka od kojih jedan, Omer, želi sve što čovek može postati i biti, i što ga podiže u očima sveta, a drugi neće ništa do samo da bude i ostane ono što je« (ANDRIĆ 1981: 92).

Če figura konvertita ne razpolaga več z brezmejno močjo, je to zato, ker »trda« moč, moč nacionalnih sil, ni več zadostna moč. Konvertit ne more proizvesti mehke moči, ki je značilna za transnacionalni Imperij, oblikovan »ne na podlagi same sile, ampak na podlagi sposobnosti, da to silo predstavi, kot da je v službi prava in miru« (NEGRI, HARDT 2003: 26). Ravno zato se mora Latas v nekem trenutku distancirati od figure konvertita in v tem se vidi njegova zveza s konceptom transnacionalnega Imperija. Latas, da bi to storil, oblikuje protistavo notri/zunaj, s čimer naredi razliko med »navidezno« in »resnično« identiteto, vendar se pri tem na koncu ne odreče nobeni identiteti. To je trenutek, ko se sultanov vojaški poveljnik pokriža pred osuplim Zimonjićem: »Omer je odvojio ruke od grudi, skinuo živo teški fes sa modrom

<sup>5</sup> To postane jasno iz uvida Michela Foucaulta: »Oblast se uporablja in izvaja prek mreži podobne organizacije. In ne samo, da individui krožijo med njenimi nitmi; vedno so v poziciji hkratne izpostavljenosti in izvajanja te oblasti« (FOUCAULT 1991: 33).

kičankom i bacio ga teatralno na beli divan, a zatim je sastavio tri prsta desne ruke i – prekrstio se, bez reči, oborenih očiju, skromnim, kratkim i naviklim pokretima« (ANDRIĆ 1981: 94).

Prelahko in neprecizno bi bilo trditi, da se hibridnost Omerpaše Latasa (musliman in kristjan) pojavi kot pogoj moči oziroma kot pogoj za revitalizacijo moči v neki novi identiteti, ki je v stadiju Imperija primernejša za moč tako od absolutne identitete kot od identitete konvertita. Zdi se nam, da je literarno osebo Omerpašo Latasa pravilneje razumeti kot simptom destabilizacije koncepta hibridne identitete: videti je, da je treba to besedno zvezo zapisati v množini, saj ravno lik Omerpaše Latasa priča, da ne obstaja en tip hibridne identitete. Če namreč primerjamo lika zdravnika Cologne in Omerpaše Latasa, opazimo velike razlike v okviru nečesa, kar še vedno pokriva isti pojem – hibridna identiteta: Cologne biva na periferiji Otomanskega cesarstva, Latas v njegovi metropoli; prvi nima dostopa do moči, drugi nastopa s položaja moči. Hibridna identiteta Cologne je homogena zato, ker ne pozna protistave notri/zunaj in protistave navidezno/resnično. Po drugi strani Latasova hibridnost, paradokсно, temelji na teh protistavah, vendar ju sočasno tudi postavlja pod vprašaj: ne obstaja namreč instanca, s katere se lahko odgovori na vprašanje, ali se Latas pretvarja, da je ostal kristjan, ali se pretvarja, da je postal musliman. Morebiti bi lahko celo rekli, da je Latas točka, v kateri (hibridna) identiteta preide v (hibridno) retoriko.

Tudi odnos Cologne in Latasa do konvertitstva je dvojen: zdravnikovo hibridnost odpravi njegov prestop v islam, Latasove hibridnosti ne odpravi dejstvo, da je konvertit – celo izhaja iz njega. Hibridna identiteta Cologne ni rezultat nikakršne odločitve junaka, temveč je tako rekoč staljena z njegovim mentalnim habitusom, ki ga ločuje od sveta; nasprotno je Latasova hibridna identiteta rezultat odločitve, ki temelji na volji do moči in ki junaku omogoči, da je operativen v svetu. Ob Latasovem tipu hibridnosti, ki je operativen, obstaja tudi hibridnost Čamila in Džem-sultana, utemeljena z metaforo »mešane krvi«, ki bi jo tudi morali upoštevati pri nadaljnjih analizah tipov hibridnosti.

Kar pa vendarle lahko sklenemo po dosedanem premisleku, je naslednje: koncept hibridne identitete ni homogen, temveč monoliten koncept. Ima svojo zgodovino, ki najbrž ni zgodovina napredovanja, zgodovina, ki jo lahko zvedemo na linearni obrazec, temveč, foucaultovsko rečeno, zgodovina, zamišljena kot vrsta diskontinuitet. O tem govorijo različni tipi hibridnosti, ki v različnih časih prevzamejo nase vlogo reprezentna celote koncepta, pri čemer pa se skoraj v vsem razlikujejo. V vsakem primeru bi lahko bil Andrićev opus z znansiranim videnjem koncepta hibridnosti ena od začetnih točk za določitev ene od mogočih tipologij hibridne identitete.

#### VIRI IN LITERATURA

Theodor ADORNO, 2007: *Minima moralia, Refleksije iz poškodovanega življenja*. Prev. Seta Knop. Ljubljana: Založba \*cf.

Ivo ANDRIĆ, 1963: *Travnička hronika*. Beograd, Zagreb, Sarajevo, Ljubljana: Prosveta, Mladost, Svjetlost, Državna založba Slovenije.

Ivo ANDRIĆ, 1981: *Omerpaša Latas*. Sarajevo: Udruženi izdavači.





- Ivo ANDRIĆ, 2005: *Prokleta avlija*. Beograd: NIN, Zavod za udžbenike.
- Ivo ANDRIĆ, 2008: *Sabrane pripovetke*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- ARISTOTEL, 2011: *Retorika*. Prev. Matej Hriberšek. Ljubljana: Šola retorike Zupančič & Zupančič.
- Homi BABA (Homi BHABHA), 2004: *Smeštanje kulture*. Beograd: Beogradski krug.
- MIHAIL BAHTIN, 1982: *Teorija romana*. Prev. Drago Bajt. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Arif DIRLIK, 1997: *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Colorado – Oxford: Westviewpress.
- Michel FOUCAULT, 1991: *Vednost – oblast – subjekt*. Prev. Boris Čibej et. al. Ljubljana: Krt.
- Antonio NEGRI, Michael HARDT, 2003: *Imperij*. Prev. Politični laboratorij Barbara Brezec et al. Ljubljana: Študentska založba.
- Edvard SAID (Edward SAID), 2002: *Kultura i imperijalizam*. Beograd: Beogradski krug.
- Karl ŠMIT (Carl SCHMITT), 2001: *Norma i odluka*. Beograd: Filip Višnjić.
- Ivo TARTALJA, 1979: *Pripovedačeva estetika*. Beograd: Nolit.
- Slobodan VLADUŠIĆ, 2007: *Portret hermeneutičara u tranziciji*. Novi Sad: Dnevnik.

#### SUMMARY

In this work, types of identity that precede the appearance of hybrid identity in Andrić's opus are identified: and those are absolute identity and identity of convert. The analysis of short story (*The Journey of Ali Džerzelez*) shows that in this story Andrić breaks up with epic version of absolute identity, in order to shift this kind of identity from the field of power to the margins of imaginary world, in stories *Bridge over River Zepa* and *The Glass*. Andrić's opus shows that the figure of convert is not entirely able to replace absolute identity in position of power, but that it becomes its victim instead. The same can be said for the hybrid identity, which is most represented by the character of doctor Cologne from *Travnik's Chronicles*. Analysis of this character shows that the hybrid identity is connected with humanistic consciousness and feeling of powerlessness. The concept of hybrid identity in Travnik's chronicles is thereafter related to polemic connection with postcolonial concept of hybrid identity (in Edward Said and Homi Bhabha) that is characterized by the ambivalent relationship towards the institutions and levels of power. This leads us to conclusion that Andrić's thematisation of hybrid identity can be completed by character of Omerpaša Latas which appears in Andrić's posthumously published homonymous novel. The interpretation showed that hybrid nature of this character largely differs from hybrid nature of doctor Cologne, above all in different relationship towards power, humanism and figure of convert. This brings us to conclusion that Andrić's thematisation



of hybrid identity is not unambiguous but very stratified. In this sense Andrić's work can be used as a starting point for creation of one of possible typologies of hybrid identity.

Iz srbščine prevedla *Đurđa Strsoglavac*.  
Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani