

Alois Schmaus

OSVAJANJE I GUBITAK BUDIMA U NARODNOM PREDANJU

Turski pohodi, bitke i osvajanja po Mađarskoj našli su svoj odjek u muslimanskoj epici Bosne i susednih oblasti ukoliko ona spada u tzv. „unđurski ciklus”. Osvajanje samog Budima (1541. godine) međutim kao da nije imalo jačeg odjeka, iako su Budim, budimski kralj i kraljica skoro stereotipni epski nazivi u bugaršticama i deseteračkoj pesmi hrišćanske strane a budimski vezir igra skoro isto tako stereotipnu ulogu u muslimanskim pesmama.

I

Upravo o osvajanju Budima od strane Sulejmana II „Veličanstvenog” ili „Zakonodavca” govori Hörmannova¹ pesma (I, br. X, str. 149 — 155; 183 stiha). Kao mesto beleženja označeno je Sarajevo. Po toj pesmi sultan Selim se razboleo „sedmu noću šehri ramazana— U po noći, u sedam sahata”. Pošto plače, njegov sin „d’jete Sulejman” ga upita za razlog. Sledi red pitanja čega mu je „najžalije”, tahta i Stambola, gradova ili topova, sultanija ili sedam kula blaga, ili njega samog, sina Sulejmana, što će „nejak ostanuti”. Selim odgovara na sva ova pitanja po epskom šablonu negativno; on, u stvari, najviše žali gradove „Egru i Budima” koji ostadoše zarobljeni u rukama „kaura”.

Selim ostavi sinu u amanet da, posle njegove smrti i sahrane a pošto ga okupljeni velikodostojnici i „jenjičari” budu izvadili „iz kafeza” i posadili „na taht”, na prvom divanu ukaže naročitu počast „hodži Čupriliću” ustajući pred njim na noge, i da od njega zaiska osvajanje neoslobođenih gradova:

„ . . . Da ja vadim dva sužnja nevoljna
Iz sužanjstva iz kaurskih ruka,
Da osvajam Egru i Budima,
Da ne leži Budim u kaura”.

Sve se zbiva kako je sultan naredio: Sulejman posle očeve smrti bude posaden na taht i šejh-ul-islam mu očita „dovu”. Prvog petka novi sultan „divan

¹ Narodne pjesme Muslimana u Bosni i Hercegovini. Sabrao Kosta Hörmann, Knj. I-II, Sarajevo 1933.

čini” a i pored prigovora šejh-ul-islama ustane pred „hodžom Čuprilićem” i zapita ga zašto plače. Prema odgovoru razlog je onaj isti koji je sultanu Selimu pričinjavao najveću žalost pred smrt:

*„Već ja žalim Egru i Budima,
Gdje nam ostô Budim u kaura”.*

Sultan mu na to veli da zatraži sve što treba za pohod radi osvajanja Budima. „Lala” Čuprilija izvrši sve pripreme i sultan krene sa vojskom preko „Rumelije” pod Biograd. Prebrode Savu „na čekme ćupriju”, porobe celu Slavoniju i preko Ungarije sultan najzad dođe pod Budim. Dve nedelje bježe Budim iz topova i Turci jurišaju „na alaje”, dok „petn’esti danak” sluga od Budima, tj. hrišćanski zapovednik koji sam sebe naziva „devetom slugom u ćesara”, ne zamoli sultana za rok (*muhlet*) od petnaest dana da sačeka odgovor od „ćesara” da li da se nada pomoći ili da preda grad. Sultan pristane. „Sluga” uputi ćesaru (austrijskom) pismo, ovaj se obrati za pomoć „kralju moskovskome”, „u Rim papi” i „na kralje od sedam zemalja”. Posle kratkog vremena stiže zaista pomoć od „svih sedam kraljeva” kao o od kralja moskovskog.

*Četiri se cara sastanula:
Tatarhane i bečki ćesare,
Car stambolski i kralje moskovski.*

Zametne se „kavga” i tama pokrije zemlju. Sultan se obrati bogu molitvom da rasturi maglu kako bi video „čija (vojska) gine, čija l’ predobiva”. U to se pojavi devojka i ponudi cara (sultana) šerbetom iz maštrafa izjavljujući da je ona „kćerca Čuprilić vezira”, „čauš među evlijama”. Sultan vidi — tj. molba mu je uslišana — da „vlaška (vojska) gine, turska predobiva”. Tako Sulejman zauze Budim,

*Na grad meće zelene bajrake,
A u grad je uselio Turke.*

Pesma sadrži tačnije topografske podatke, ali ne daje utisak veće starine. Ona se samo donekle poklapa sa stvarnim istorijskim tokom. Sulejman II je bio zaista sin sultana Selima i osvajač Budima, ali pesma ništa ne govori o tome da je Sulejman već ranije (1526) zauzeo mađarsku prestonicu, a tek je posle smrti Janoša Zapolje (1540) preduzeo treći pohod (1541. g.), na koji se misli u navedenoj pesmi, da bi sprečio prisvajanje Budima od strane Ferdinanda Austrijskog i definitivno preuzeo grad pretvorivši ga u centar turskog pašaluka pod izgovorom da to čini radi Zapoljinog maloletnog sina². Možda se na ranije događaje aludira napomenom da su gradovi Egra i Budim „zabrobljeni” i da ih treba „osloboditi” iz ruku „kaura”.

² J. von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, II. Band (1520-1623), Pesth 1834 str. 167 sl. Enzyklopädie des Islam 1, str. 801 s.v. *Budapest*, — Enciklopedija Jugoslavije 2,251: *Budimski pašaluk* (Hazim Šabanović).

Inače po shvatanju pevača Sulejman, uz pomoć vezira Ćuprilića, samo ispunjava amanet svoga oca Selima. Polazna scena je prilagođena epskom šablonu: car je bolestan i u brizi za nekog sina stavlja ovome na dušu da ispuni njegovu neostvarenu želju koristeći se odanošću i potporom hodže Ćuprilića. I sama Ćuprilićeva³ uloga je sastavni deo muslimanske epske tradicije: on je veran sluga sultanov, u muslimanskoj pesmi najčešće eksponent bosanske ideologije koja bosanske muslimane zamišlja kao verne čuvare devleta i islama. Tako se i prekora, koji šejh-ul-islam upućuje mladom sultanu zbog ustajanja pred Ćuprilićem kao nepoštovanja dvorske etikecije, slaže s predstavama bosanske epike o odnosu islamskih i carskih velikodostojnika prema najvernijem slugi carstva koji, zajedno sa bosanskim, čuva i sultanove interese.

Sam „mladi” sultan — u stvari je Sulejmanu II⁴ prilikom osvajanja Budima bilo preko 45 godina — prikazan je kao velikodušan vladar. Hrišćanskom zapovedniku tvrđave odobrava na njegovu molbu dvonedeljni rok, čime se ćesaru pruža mogućnost da mobiliše svoje saveznike. Na novije poreklo Hörmannove pesme ukazuje i činjenica da se pored obligatnih „sedam kraljeva” govori posebno o kralju moskovskom koji se odmah zatim, zajedno sa sultanom, bečkim ćesarem i tatarskim hanom, ubraja u „careve” koji se susreću na bojištu.

Molitva da se rastera magla poznata je iz opisa bitaka u muslimanskim pesmama. Motiv o devojci koja napaja sultana šerbetom podseća na Kosovku devojku, ali služi opet samo isticanju uloge porodice Ćuprilića. Sama bitka se opisuje sa svega nekoliko stajaćih formula. Zbivanja teče uostalom skoro pravolinijski. Naročito originalnih momenata nema. Protivnička strana se prikazuje po predstavama kasnijeg vremena o podeli sveta na kraljevine i carevine. Tendencija je, bez sumnje, veličanje osmanske imperije i njenih vladara, ali sam siže nije produbljen, pojedini sastavni delovi povezani su više epizodskim ređanjem nego originalnom koncepcijom. Kao da je po sredi pretvaranje hroničarskog izveštaja u novu pesmu u koju su ušli neki šablonski elementi iz starije epike.

II

Na hrišćanskoj strani je pažnja u vezi sa osvajanjem mađarske prestonice od strane Turaka već od početka — što je uostalom sasvim prirodno — upravljena na sudbinu hrišćanskih protogonista, pre svega same budimske kraljevske porodice. Za hrišćanskog pevača zauzeće Budima predstavlja tragičan događaj koji je najavljen proročkim snom i koji smrću budimskog kralja i sudbinom kraljice i njene dece dobija čovečnije akcente saučešća i, time, jednu ličniju doživljajnu notu.

Događaj se ovde, prema tome, posmatra pod aspektom gubitka prestonice koji se predskazuje zlokobnim snom. U toj funkciji proročki san postaje omiljena „kompoziciona šema” za zbivanje slične vrste: osvajanje gradova

³ Up. Encikl. Jugoslavije 2,637-638: *Ćuprilić* (Hazim Šabanović). U obzir dolaze Mehmed-paša (1656-1661) i Ahmed-paša (1661-1676). Vezirovanje oba Ćuprilića pada, prema tome, tek u drugu polovinu 17. veka.

⁴ Up. Enzyklopädie des Islam 4,565-570 s.v. Sulaimân I. (J.H. Kramers).

ili tvrđava, kao u muslikmanskoj pesmi „Hasanpaša Predojević osvaja Bihać”⁵, a u hrišćanskoj epici postaje skoro obavezan motiv za pesme o propasti carstva (Budima, Kosovske bitke, bugarskog carstva), ali i o manjim ličnim tragedijama. Šema pogoduje u svom reduciranom obliku stvaranju novih pesama ili varijanata, jer se događaji u tom slučaju po pravilu odvijaju u tri koraka: san (najčešće jedne ženske osobe) — tumačenje sna od strane srodnika (na pr. oca ili muža) ili posebnog lica obdarenog sposobnošću tumačenja snova (tagbirdžije) — ispunjenje sna. Time se proširuje primenljivost sheme proročkog sna na sve moguće lične udese tragičnog karaktera, bez potrebe za konkretnim istorijskim okvirom.

Što se tiče pada Budima u hrišćanskoj epici, pojedinosti su pregledno srede u radu D. Burkhart⁶ koja u poglavlju 3.2 „Proročki san o padu Budima” prati shemu zlokobnog sna od bugarštice i Erlangenskog rukopisa sve do novijih bugaskih i makedonskih varijanata.

U vezi sa albanskom tradicijom su od naročitog interesa varijante Maleš. 150 i SNU XVII, 77.⁷ Kraljičin san tumači sam budimski kralj koji predviđa smrt i preporučuje kraljici da ode sultanu, da mu odnese poklone i ključeve dvanaest gradova i da ga zamoli da njihovim sinčićima pokloni život. Reč je obično o dva sina.⁸ Pošto sultan ne pristaje odmah na njenu molbu, ona pobegne sa sinovima koji kasnije oslobađaju svoju očevinu i dedovinu. Za dalje upoređivanje je upravo ovaj detalj bitan da kraljica po nagorovu drugog lica, u ovom slučaju svog muža, ide sultanu moleći ga da poštedi njihova dva sinčića.

III

Albanska tradicija o osvajanju Budima, kakva je zapisana na Kosovu u obliku dve „kangë kreshnikësh” pod istim naslovom „Lufta e Budimit”⁹, značajna je utoliko što obe pesme kombinuju bosansku muslimansku tradiciju sa hrišćanskim predanjem o proročkom snu budimske kraljice, tj. u njima se stiču dva različita toka tradicije, opet jedan dokaz kako snažno se i u narodnoj epici ispoljava zakon kulturne simbioze i razmene. Sinteza muslimanske i hrišćanske komponente je najbolje sprovedena u prvoj pesmi dok u drugoj hrišćanska komponenta igra više epizodičnu ulogu. Iako je osnova ista, samo je u prvoj pesmi hrišćansko predanje dosledno ukomponovano u celini tako da se pre može govoriti o dve albanske verzije nego o prostim varijantama jedne pesme.

Prvu pesmu zapisao je Kadri Halimi od Sadika Rame iz Rugova i ona obuhvata 201 stih. Svojim istorijskim okvirom upućuje na muslimansku tradiciju kakva se ogleda u Hörmannovoj pesmi.

Kao uvod služi motiv vladareve bolesti. Sultan Selim boluje devet godina. Sultanija ga pita čega mu je najviše žao; ona nabraja razne pretpostavke

⁵ *Junačke pjesme* (muhamedovske). Knj. treća, Zagreb 1898, Matica Hrvatska, br. 4, str. 53-75; 851 stih.

⁶ Dagmar Burkhart, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der südslavischen Volksepik*, München 1968, str. 63-70.

⁷ *Ibid.*, str. 65-66.

⁸ *Ibid.*, str. 83-85, o dvema pesmama o Kosovu. U jednoj Stefan beži sa Lazarevom udovicom, oba njena sina i „krunom” u „Vijanu” česaru Josifu. Prema drugoj oba Lazareva sina žive pedeset godina u „nemskoj” zemlji.

⁹ *Kangë popullore shqiptare të Kosovë-Metohis*, Bleni II. Prishtinë, b.g., str. 23-28, 29-32.

koje sultan redom poriče da bi najzad priznao da mu je velika briga „što nije osvojio Budim”, iako ga je tri godine tukao iz topova. Sultanija ga teši: Bog mu je poklonio sina koji će, kad mu bude petnaest godina, osvojiti Budim.

Sultan ostavlja sinu pismeni amanet u tom smislu.

Zaista Sulejman posle petnaest godina zauzme presto. Majka mu čestita i uruči mu očev amanet da ga pročita. Mladi sultan skupi vojsku, saopšti svima očevu poslednju volju; zatim krene sa svom vojnom silom i trista topova za Budim i razapne u budimskoj ravnici šatore tako da se celo polje od njih zabelilo.

Menjajući scenu događaja pevač nastavlja kako je budimska kraljica usnila težak san. Ona uz pretnju pozove tagbirdžiju Dimu da joj on protumači san, i ispriča mu sadržaj sna koji se odlikuje bogatom simbolikom (crn dim, česma, dva gavrana, golubovi, beli sokolovi, zvezde, sunce i mesec). Dima tumači san tačku po tačku u tom smislu da je došao kraj njihove (hrišćanske) vladavine, da će Turčin preuzeti vlast, da će sultan osvojiti Budim, zarobiti kralja živog i odseći mu glavu; on sam (Dima) da će zadobiti u borbi devet rana.

Kraljica manje se brine za život svog muža nego za sudbinu svoja dva sinčića. Po Diminom savetu, datom u direktnom govoru, ona ih odvede u hamam, praznički ih odene, ošiša ih ali tako da im ostavi pramen kose; takve ih odvede sultanu čestitajući mu pobjedu i preklinjući ga da joj decu pokloni. Sultan je primi ljubazno, podigne se na kolena i „uzme deci malo kose”. Pošto je na taj način postao njihov „šišani kum” a kraljica istim obredom njegova „kuma”, on bogato obdari decu i otpusti ih kući.

Na povratku kraljica oda Bilallu bajraktaru, koji je oslovio kao „kum”, tajnu ulaza u budimsku tvrđavu: tamo gde pvrli sunčevi zraci udare ujutru, nalazi se tajna kapija. Idućeg jutra trista turskih topova opali odjednom u tom pravcu i otvori brešu. Kraljica upozori muža na ozbiljnost situacije i on, „kaskonxhi” (turski: kiskanci „ljubomorani, zavidljivi”), pojuri u boj protiv Turaka. Nastane bitka i stvori se reka od krvi i čitava magla od dima.

Sultan uzme abdest i pomoli se bogu da rasturi maglu. Molitva bude uslišana i sultan vidi kroz durbin kako dolazi jedan mlad junak, krvav do uzen-gija. Upita ga za poreklo a pridošlica izjavi da je čuo grmljavinu i doleteo u pomoć. Zatim priča da je kralja (budimskog) uhvatio živog i uništio devet kraljevih „ordija” da je kralju uzeo život i Dimi zadao devet rana. Kraljičin san se, prema tome, u potpunosti ispunio. Što se tiče porekla neznanog delije (*hassli*), on izjavljuje:

Gjergj Elez Alija i Banjallukës jom.

Prilikom sahrane poginulih turskih vojnika jedan od prisutnih odgovori na sultanovu molitvu mesto „amin” sa „qefin”; od toga je ostao običaj da pravi Turčin (*Turk me din e imon*) koji pogine kao „šehit”, kao mučenik za veru („*bjen n' shehadet*”) ubuduće ne bude sahranjen bez „qefina”.¹⁰

¹⁰ Up. A. Škaljić, *Turcizmi u sh. jeziku*, Sarajevo 1965, s.v. *ćefini, kefini* (retko sg. *ćefin, kefin*) bijelo platno, šifon, u koji se u muslimana zamotava mrtvac za sahranu, mrtvačke haljine tk. vulg. *kefin*, knjiž. *kəfan* ar. *kəfan*.

U poređenju sa kosovskom albanskom pesmom br. 3 pomenute zbirke ova je pesma naročito interesantna. Ona na ime na vrlo originalan i dosledan način kombinuje bosansku muslimansku tradiciju Hörmannove pesme sa hrišćanskim predanjem o kraljičinom snu, njenom odlasku sultanu i molbi da njenim sinovima pokloni život. Prvoj (bosanskoj) komponenti pripada pričanje o sultanovoj bolesti i smrti, njegovom amanetu, dolasku njegovog sina Sulejmana na presto i pripremama radi ispunjenja amaneta. Sličnost, mestimičnu identičnost sa Hörmannovom verzijom ne treba dokazivati. U dalje pričanje je vešto ukomponovan jedan deo hrišćanske tradicije: san budimske kraljice, tumačenje sna od strane nekog Dime „tagbirdžije” koji predskazuje osvajanje Budima, kraljevu smrt i svoju vlastitu sudbinu; po njegovom savetu sledi kraljičin odlazak sultanu, njegovo kumovanje deci itd. O stvarnoj daljoj sudbini kraljice i njene dece se, istina, ne govori, ali pošto je tendencija cele pesme da se uzdiže i slavi islamska strana, to se može pretpostaviti da su oni zaista ostali pošteđeni. Inače sultanov postupak bi izgubio od svoje velikodušnosti i verodostojnosti. To se, uostalom slaže donekle sa istorijom po kojoj je Sulejman, da bi sačuvao Zapoljinom sinu pravo na presto, preduzeo svoj treći pohod protiv Mađarske i Zapoljinoj udovici, Izabeli, odredio novu rezidenciju u Sedmogradskoj.¹¹ Iz toga razloga mnogi istraživači identifikuju „budimsku kraljicu” sa Zapoljinom udovicom Izabelom.¹²

Jedan nov element kompozicije je ukazivanje kraljice na tajnu kapiju budimske tvrđave, što bi na prvi pogled moglo da se shvati kao izdaja vlastitog muža i same prestonice, ali muslimanski pevač Albanac nije po svojoj prilici mislio tako. „Šišanim kumstvom” je stvoreno novo, „duhovno” srodstvo između kraljice i sultana. Uostalom je sultanov postupak prema njoj dokazao istinitost tumačenja sna i, ujedno s tim neizbežnost sudbine koju je san najavio kralju i Budimu. Još važnije možda: muslimanski pevač je verovatno toliko ubeđen u pravednu stvar islamske strane, u predodređenje pada Budima da je za njega dalja motivacija kraljičinog postupka od manjeg značaja. On, umesto toga, ističe sultanovu vernost amanetu njegovog oca Selima i njegovu pobožnost koja je uostalom, posebno za Sulejmana II, potvrđena takođe istorijskim izvorima¹³. To potvrđuje upravo i kraj pesme kojom se tumači i obrazlaže običaj sahranjivanja „šehita” (junaka poginulih u borbi za veru) u „ćefinima” („ćefinu”). Zanimljiv je ovakav kraj pesme zbog toga što je u islamskoj bogoslovskoj nauci zaista bilo rasprava o tome da li „šehit” da se sahrani umiven ili neumiven, u njegovim krvavim (ratničkim) haljinama¹⁴.

Najinteresantniji je detalj u ovoj verziji — ona sadrži toliko specifičnih crta, koje dovodi u međusobnu vezu, i otkriva iza svoje kompozicije jednu širu i diferenciraniju zamisao, tako da se više ne može govoriti o prostoj

¹¹ J.v. Hammer, *nav. delo* 2,172 sl.o diplomi izdatoj 4. septembra 1541 kraljici, u kojoj se Sulejman zakleo da će zadržati Budim samo za vreme maloletnosti njenog sina. — *Enzyklopädie des Islam* 4,566: Sultan je anektirao grad (Budim) zajedno sa Zapoljinom kraljevinom izuzev Transilvaniju koja je trebalo da ostane kraljici udovici Izabeli.

¹² D. Burkhart, *nav. delo*, str. 67-68.

¹³ Up. *Enzyklopädie des Islām* 4, str. 566; *ibid.* 2,192 s.v. Gül-Baba.

¹⁴ Up. *Handwörterbuch des Islam* (Leiden 1941) s.vv. Shahada, Shahid (str .663).

„varijanti” — pojava Đerđ Elez Alije^{14a} iz Banjaluke koji se munjevitom brzinom stvorio na licu mesta da pomogne sultanu i, kao njegov zatočenik, ispuni proročanstva sna pogubivši budimskog kralja i izranivši Dimu tagbirdžiju.

U poređenju sa ovom pesmom pesma br. 3. „Lufta e Budimit”¹⁵ pomenute zbirke samo je u ponečem bliska Hörmannovoj verziji. Ali za razliku od nje i ona sadrži motiv „proročkog sna budimske kraljice” kojeg tamo nema; međutim ovaj motiv nije u tolikoj meri usklađen sa celim sižeom, nego se u glavnom svodi na noćni zlokobni san i njegovo tumačenje. Ne stvara se tesnija veza sa istorijskim okvirom; za sultanovu akciju ova epizoda nema nikakvog značenja. Ona samo izražava neizbežnost sudbine koja je rešila da Budim pređe u turske ruke.

Sultan Selim po ovoj verziji boluje devet godina. Motiv dugogodišnjeg bolovanja je poznat iz mnogih drugih pesama, na pr. o Bolanom Dojčinu. Na pitanje sultanije Mihanje odgovara da ništa drugo toliko ne žali koliko svog mladog sina Sulejmana koji treba da preuzme presto, ali

rendin postit, medet, nuk ja din.

On zatraži „kalem i divit” i napiše tri pisma Arabdastan (Arabistan?) paši, „Çupërli” veziru i šahu od Misira (Egipta). Posle Selimove smrti njegov sin Sulejman bude ustoličen. Na vest o tome sedam kraljeva se skupi kod kralja budimskog s predlogom da novom sultanu čestitaju preuzimanje vlasti. Kralj budimski neće ni da čuje za to, već im preda pismo za sultana u kojem zahteva da mu sultan ili ustupi presto ili da mu izađe na megdan. Kad sultan posle odlaska ostalih kraljeva pročita pismo budimskog kralja, on se zaplače i saopšti majci svoju nevolju. Ona mu na to uruči tri očeva pisma koja tatari odmah odnesu adresatima. Ovi se ubrzo pojave, začuđeni što mladi sultan nije kao njegov otac pozvao samo jednog od njih, ali sa ogromnom vojskom, „sa ka bari sa ka dushku”, tako da je stambolsko polje jedva može da primi. Sulejman hoće da krene sa njima protiv Budima:

„se borxhli, tha, krali qi m'ka bô”.

Pohod se, prema tome, ne motiviše kao u Hörmannovoj i prvoj albanskoj verziji očevim amanetom koji nalaže sinu da oslobodi zarobljene gradove, već izazovom od strane budimskog kralja. Posle religioznih ceremonija sultan krene sa svojim vernim slugama i vojskom i opkoli Budim.

Zatim se, i u ovoj verziji, umeće kraljičin san. Uplašena ona skoči i kralj je prekori, posle čega ona ispriča svoj san. Simboli sna su različiti od onih u prethodnoj verziji. Kralj pozove svog „tagbirdžiju” kome je ime Dine,

^{14a} Poznata je Vukova napomena povodom brda *Gerzelez* u Budimu (Rječnik, s.v.) o narodnom predanju da je Gerzelez Alija „skočio na konju s toga brda u Dunavo za carevo zdravlje kad su Turci osvojili Budim.— Dušan Marjanović, *Problem Djerzelez Alije*, Prilozi prouč. nar. poezije 3, 1936, 90-101; u vezi s Budimom, str. 93.

¹⁵ Pesmu je zapisao Kadri Halimi od Brahima Uke (Gjurakovci). Tekst je objavljen u zbirci *Kangë popnllore shqiptare të Kosovë-Metohis II*, str. 29-32 (149 stihova).

kasnije Dima, tj. identično je sa imenom tagbirdžije u pesmi br. 2. Tumačenje sna se završava rečima;:

„Puna jonë, o kral, paska marue!”

Kralj se zakune u krst i zapreti Dimi da će ga iseći na komade, ali mu najzad, na njegovu molbu, ostavi rok do izlaska sunca.

Na kraju se ukratko spominje borba protiv opkoljenog kralja, osvajanje Budima i ustanovljenje turkse vlasti. Kratko se još govori o gubicima turske vojske u sultanovom povratku sa ostatkom vojske u Stambol. Pesa na kraju konstatuje:

Gjithë pun't mirë konkan marue.

Odmah se vidi da je ova albanska verzija kraća i manje sadržajna. Ona ne zna za amanet sultana Selima koji i u bosanskoj i u prvoj albanskoj verziji određuje intonaciju i kompoziciju, nego motiviše pohod isključivo izazivačkim držanjem budimskog kralja koji neće da prizna mladog sultana, nego ga stavlja pred alternativu: ili ustupanje prestola ili prihvatanje borbe. Selim kao da je pred svoju smrt predviđao takvu tešku situaciju i za taj slučaj hteo da sinu obezbedi pomoć triju odanih slugu „arslana”. Çupërli nema u toj pesmi niti posebnu niti odlučujuću ulogu. Izgleda da se i on nalazi van prestonice, verovatno u Bosni, tako da mu tek tatarin mora da odnese pismo. Ne govori se o gradovima koje treba osloboditi iz ropstva, čak ni o Budimu koji ne treba ostaviti „jesir”.

Ali, kao što je već rečeno, i ova albanska verzija sadrži motiv kraljičinog sna, njegovo tumačenje i kratak izveštaj o osvajanju Budima kao ispunjenju sna. Niti san niti dalje pripovedanje govori o sudbini kralja ili kraljice; o njihovim sinovima nema uopšte pomena. Sve se na hrišćanskoj strani po toj pesmi svodi na to da je „naša stvar svršena”, tj. izgubljena (u skladu sa tumačenjem sna), a na turskoj strani na to da su oni, tj. Turci, „sve srećno svršili”, tj. pobedili kralja i osvojili Budim. Napuštanjem ideje o amanetu pokojnog sultana i svođenjem teme na izazivanje „nejakog” sultana i prihvatanje borbe uz učešće od oca naznačenih pomagača pesma je dobila svoj posebni tematski profil, ali ona je ujedno, kao i svođenjem sna na shematsku funkciju predskazivanja smene vlasti, sadržajno osiromašena.

Motiv proročanskog sna je u albansko predanje o osvajanju Budima verovatno prešao iz hrišćanske tradicije o gubitku Budima; pozajmica kao da je starijeg datuma jer se nalazi u obe albanske verzije, ali je potpunije razrađena — opet u skladu sa hrišćanskim predanjem susednih oblasti — samo u drugoj verziji.

Albanske verzije značajne su istovremeno i zbog toga što, kao i druge pojedinosti, svedoče o simbiozi i živim kulturnim kontaktima. One ujedno potvrđuju da druga etnička sredina ne kopira prosto tuđe uzore, već ih kombinuje i prerađuje u duhu vlastitih shvatanja i, pod povoljnim okolnostima, obogaćuje epsko predanje novom i originalnom sintezom raznih sastojaka tuđe tradicije uspevajući na taj način da, kao u slučaju prve albanske verzije, stvori nešto novo i samosvojno.

Druga pitanja koja bi bila važna, kao na pr. simbolika sna, ili — još suštinskije pitanje — koliko albanski pevači pored već drugde „upesmljenih“ elemenata iskorišćuju i usmena prozna kazivanja, ostavljamo po strani, jer radi odgovora na njih trebalo bi navesti više uporednog materijala. Ukazali smo već drugom prilikom na to da na pr. albanska pesma „Krajkovi Shabani“ uvodni motiv traženja tri dobra od strane protivnika, kao što ga imamo u „Vojvodi Prijezdi“, kombinuje sa pesmom o Bolanom Dojčinu¹⁶. Unapred se može računati s tim da zapravo Kosovo pruža ubedljive primere epskog ukrštavanja i međusobnog bogaćenja.

IV

Moglo bi se očekivati da je i gubitak Budima (1686. godine) morao bolno ili radosno odjeknuti u muslimanskoj odnosno hrišćanskoj sredini. Fran Kurelac je u svoju zbirku uneo „Jačku od Budina“¹⁷, ali to nije „narodna“ pesma u uobičajenom smislu, nego poluometrička, odmah pismeno fiksirana, najvećim delom rimovana pesma, jedna vrsta kratkog hroničarskog izveštaja u stihovima. U toj pesmi gradišćanskih Hrvata priča se o ponovljenim jurišima hrišćanske vojske, o očajničkom otporu opsednutih Turaka, o nemilosrdnom postupanju osvajača sa turskim stanovništvom:

*Ne miluju starih, ni žen nit dîtčice . . .
Pod baštami žene va pivnicah plaču,
Drage svoje muže 'z vsega grla jauču.
Zaprta va hižah dîtca nutri vrîšću . . .*

Sve se to pravda turskom ohološću i tumači božjom kaznom: „Tako bog ponizi, kí se uzvišava“. Na kraju se navodi sam datum osvajanja (2 septembar 1686. godine) „kad je črni oral Turski mîsec dobio“.

Da se kod Muslimana u Sandžaku sačuvalo sećanje na gubitak Budima, pokazuje prozno predanje koje sam 1937. godine zabeležio od Rustema Rizvanovića u Hisardžiku (Senica).¹⁸ Sadržaj je u glavnom ovaj:

Solunski begović, bogato oženjen u Budimu, ide po savetu svoje žene, koja zbog predstojeće promene „gospodara“ želi da se presele u Solun, pred veče u džamiju da tamo prenoći. Zatekne tamo sedam „šejhova“. Dva sata pre svitanja zakuca neko na vratima; dvanaest (hrišćanskih) kaluđera pitaju da li je nastalo vreme da im se uruči Budim. Kaže im se da će iduće noći dobiti odgovor. Zatim derviški starešina naredi da se ispita moralno stanje pravosuđa (sudija) „književnika“, domaćina, sirotinje i zajmodavaca.

Iduće večeri begović ode ponovo na jaciji i prenoći u džamiji. Derviši podnose izveštaje da nema pravde kod sudija, da nema poštenih sveštenika, dobrih domaćina, poštene sirotinje a ni zajma od trista groša radi lečenja rana. Kad se ujutru pred svitanje kaluđeri vrata po odgovor, njima se saop-

¹⁶ *Die albanische Volksepik*, Shêjzat (Roma) 7, br. 5-8, 1963. Pos. otisak, str. 10.

¹⁷ Fran Kurelac, *Jačke ili narodne pesme*, Zagreb 1871, str. 200-203, br. 497.

¹⁸ Iz muslimanske tradicije u Sandžaku. Prilozi prouč. nar. poezije 5, 1938, 137-145. Na str. 141-144: IV *Kako su Turci izgubili Budim*.

štava: „Dobili ste Budim za trista groša. Biće vaš za trista godina”. Na to se begović sa ženom preseli u Solun i uskoro mađarska vojska, bez pravog ratovanja, zauzme Budim.

Iz ovog predanja, ma kakvi bili njegovi izvori, izlazi da se gubitak Budima, tog „bedema islama prema Zapadu” i „kjuča osmanske carevine”¹⁹, dovodio u vezu sa opadanjem strogog islamskog morala. Nehotice se setimo „testamenta” koji je, prema Višnjicevoj pesmi „Početak bune protiv dahija”, car Murat pred svoju smrt na Kosovu ostavio svojim vezirima i kojim daje saveta kako da se postupa sa rajom „da vam carstvo dugovječno bilo”. U istoj pesmi hodže i vaizi pročitaju iz „knjiga indžijela”: „Sad su nake postale prilike, Sad će netko izgubiti carstvo”.

U albanskoj pesmi o Kosovu odnosno već u njenom srpskohrvatskom muslimanskom prototipu imamo obrnuti slučaj moralnog obrazloženja i pravdanja smene carstava. Hrišćani po njoj upute trideset lepih devojaka u turski logor da, kao neka vrsta personificiranog „iskušenja”, ispituju moral turske vojske. „Tri dana su se vrzle devojke, Niko ih očima podlegao nije, Niko ih rukom dotakao nije, Niti im je ko pare uzeo, Ni za pare im hleba nisu davali”. Po povratku devojke na Miloševo pitanje o stanju turske vojske ponavljaju iste reči i dodaju: „Mnogo u cara vojske beše; Ništa im vi učiniti ne možete”.²⁰

Smenjivanje celokupnih sistema vladavine u istoriji ne zanima samo istoričare, nego uzbuđuju — naročito kad je u pitanju „propast carstva” — i narodnu maštu. Obično se naglašava da narodno tumačenje iza takvih istorijskih preloma traži lične sukobe i ličnu krivicu, na pr. izdajnika kao Vuka Brankovića, ali ne treba zaboraviti da se u tim narodnim tumačenjima istorijskih preokreta izražava i potreba za otkrivanjem dubljih moralnih razloga ili etičkih zakona. Kao dokaz mogu da služe navedeni primeri.

Specijalno za Balkan se opet preporučuje uporedno posmatranje takvih fenomena, jer su oni najčešće u uzajamnoj vezi, ne u smislu prostih pozajmica ili imitacija, već u dinamičnom smislu preobražaja opštih shvatanja i neretko u smislu komplementarnog odnosa izazova i odgovora. Ovo poslednje važi na pr. za formiranje lika cara Lazara i sultana Murata u hrišćanskoj odnosno muslimanskoj tradiciji: obojica se prikazuju kao mučenici za veru, unapred spremni da prinesu svoj život na žrtvu radi pobede njihove vere, i shodno tome se okružuju legendarnim kazivanjima.

V

Interesantno bi bilo znati kako je gubitak Budima odjeknuo kod samih Turaka. Znamo da su se za vreme opsade (od juna do 2. septembra 1686.) u Carigradu održavale javne propovedi i molepstvija i da je sultan od „muftije” izdejsvovao fetvu²¹ po kojoj je verska dužnost da se grad brani po cenu života.

¹⁹ J. v. Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 3. Bd. (1623-1699). Pest 1835, str. 758, 786.

²⁰ A. Schmaus, *Kosovo u narodnoj pesmi Muslimana*. Prilozi prouč. nar. poezije 5, 1938, 102-121; citirani stihovi (str. 114, 116) po Elezovićevom prevodu albanske pesme o Kosovu.

²¹ J. v. Hammer, *nav. delo* 3, str. 787; *Handwörterbuch des Islam s.v. Fatwa*, (str. 130.

Ali turska imperija je i posle ovog poraza još bila ogromna i moćna, čak je mogla da se nada da će jednog dana povratiti izgubljene gradove i provincije. Naročito u udaljenijim krajevima odjek nije morao biti tako dubok i bolan kao na pr. kod bosanskog muslimanskog stanovništva. Izgleda da se gubitak Budima u turskoj narodnoj poeziji reflektuje više kao lirski „lamento”, kao jadikovka zbog gubitka grada koji je tokom 150 godišnje osmanske vladavine postao „turski” i tamošnjim Turcima zavičajni grad. Naglasak se stavlja na konkretne pojedinosti, naročito na tragičnu sudbinu ljudi, posebno žena i dece, koji su neposredno pogođeni događajima. Lep primer daje Marija Đukanović u svojoj novoj knjizi²² jednom pesmom koja ima oblik „košme” (6 + 5). Kao refren ponavlja se — sem u jednoj strofi — dvostih:

*Dode daur uze tvrđavu budimsku,
Pređe bedem uze tvrđavu budimsku.*

Pesmom provejava ton duboke tragike i žalosti. Ističu se konkretne pojedinosti kao upaljenja džebana, smrt polovine turske vojske, zarobljavanje dvanaest hiljada devojaka, (uzaludna) nada u pomoć, leševi po šumama oko Budima kao hrana za ptice i kurjake, plač mladog Ali-paše. Karakteristična je poslednja (peta) strofa. Ona se koncentriše na sudbinu triju devojaka koje u svoje ime govore o svojoj ličnoj nesreći:

*Mi smo bile tri devojke usred Budima,
Bile smo tri mezimice u zlatnom kavezu,
Nismo bile namenjene daurskim rukama (+ refren).*

U predanju skopskih Turaka vezanom za Đul-babu²³ u vezi sa gubitkom Budima, koje je Tihomir Đorđević²⁴ zabeležio, govori takođe o zarobljavanju silnog naroda od koga su (Nemci) „samo devojaka 10.000 pokrstili”. Isto tako se u turskoj pesmi o zauzeću Budima, koji sam još 1934. godine zabeležio od Ramadana Zumbera u Prištini²⁵ i čiji je tekst po formi (strofa, stih) i po sadržaju dosta iskvaren, govori o zapisivanju i odvođenju dvanaest hiljada devojaka. Spominje se da je „usred Budima pala vatra”. Glavni sadržaj je opet žalopojka, jadikovanje zarobljenih devojaka nad svojom žalosnom sudbinom.

Iako trenutno raspoloživi materijal nije naročito bogat, ipak nekim sadržajnim sličnostima a naročito lirskom intonacijom i oblikom direktne ispovesti u prvom licu ukazuje na zajedničku osnovu turske tradicije jedinstvenu bar po opštoj perspektivi događaja i po osnovnom štimungu.

U svakom slučaju i turska narodna pesma proširuje i obogaćuje spektar koji reflektuje odjeke dva važna istorijska događaja kroz više vekova.

²² Marija Djukanović, *Kroz tursku narodnu poeziju*, Beograd 1969, str. 78 (turski tekst), str. 79 (prevod); citati po prevodu M. Djukanović.

²³ Up. *Enzyklopädie des Islam* 2,192 s.v. Gül-Baba.

²⁴ Iz turske folklore. *Godišnjica Nik. Čupića XXIV*, str. 283.

²⁵ Turska pesma o zauzeću Budima (1686). Prilozi prouč. nar. poezije 4, 1937, str. 264-267.

Alois Schmaus

DIE EROBERUNG UND DER VERLUST OFENS IN DER VOLKSÜBERLIEFERUNG

Z u s a m m e n f a s s u n g

Auf mohammedanischer Seite hat die Eroberung Ofens (1541) durch Sultan Suleiman ihren Niederschlag in einem Lied bei K. Hörmann (I, Nr. X) gefunden. Der „junge“ Sultan erfüllt damit nur das Vermächtnis seines Vaters Selim unter Mithilfe des Vezirs Ćuprilić, wobei der historische Rahmen (Anmarschweg, Verteilung der Fronten, Kampf und Eroberung) mit konkreten Einzelheiten, aber teilweise nach späteren Vorstellungen gekennzeichnet wird. Es handelt sich um ein jüngeres Lied, das in vielem chronikartiges Gepräge trägt und der Verherrlichung osmanischer Herrscher dient.

Auf christlicher Seite hat sich der Widerhall des gleichen Ereignisses in dem unheilverkündenden, „prophetischen“ Traum der Königin von Ofen verdichtet, der auf den Untergang des Königreichs vorausdeutet. Aber die historischen Umrisse sind häufig bis zur Unkenntlichkeit verwischt, andererseits wird der prophetische Traum mit Vorliebe als Einkleidung ähnlicher historischer Ereignisse (Untergang von Staaten, Eroberung von Festungen u.ä.) verwendet.

Von besonderem Interesse sind die beiden albanischen Versionen. Beide verbinden die bosnische mohammedanische Tradition mit dem christlichen Motiv vom Traum der Königin von Ofen, indem sie letzteres in einen mehr oder minder historischen Rahmen einbauen, der die Vorgeschichte, die Vorbereitungen, den Feldzug und schliesslich die Eroberung von Ofen zum Gegenstand hat. Jedoch ist die Motivierung des Feldzugs in beiden Versionen verschieden. In der I. Version wird er als Erfüllung des Vermächtnisses von Sultan Selim gedeutet, womit sie der bosnischen Tradition am nächsten steht; gleichzeitig wird das Traummotiv stärker in die Haupthandlung verflochten (Gang der Königin zum Sultan, der durch Übernahme der Haarschurgevatterschaft für ihre beiden Söhne seine Grossmut beweist). In der II. albanischen Version wird dagegen der Feldzug mit der Herausforderung des Königs von Ofen begründet, der den jungen Sultan vor die Wahl des Thronverzichts oder des offenen Kampfes stellt. Der prophetische Traum der Königin ist hier nur loser mit dem Hauptgeschehen verknüpft.

Der Verlust Ofens, d.h. die Rückeroberung durch die christlichen Mächte (1686), wird in einem „Zeitgedicht“ der burgenländischen Kroaten (Kurelac) mit konkreten Einzelheiten geschildert und als Strafe Gottes für den Hochmut der Türken gedeutet. Die mohammedanische Prosaüberlieferung im Sandžak führt den Verlust Ofens auf den Verfall der strengen islamischen Moral zurück und bietet damit ein weiteres Beispiel für die Versuche der Volksdichtung, tragische historische Umschwünge als Folge individueller oder kollektiver moralischer Schuld zu erklären.

Die hier behandelte Lied — und Sagenthematik zeigt in ihren nach Religion und ethnischer Zugehörigkeit verschiedenen Realisierungen die Auswirkung ethnischer Symbiose und kulturellen Austauschs, wobei es sich aber nicht um blosse Übernahme oder Kombination, sondern um ein dynamisches, gelegentlich sogar um ein challenge — und response — Verhältnis handelt.