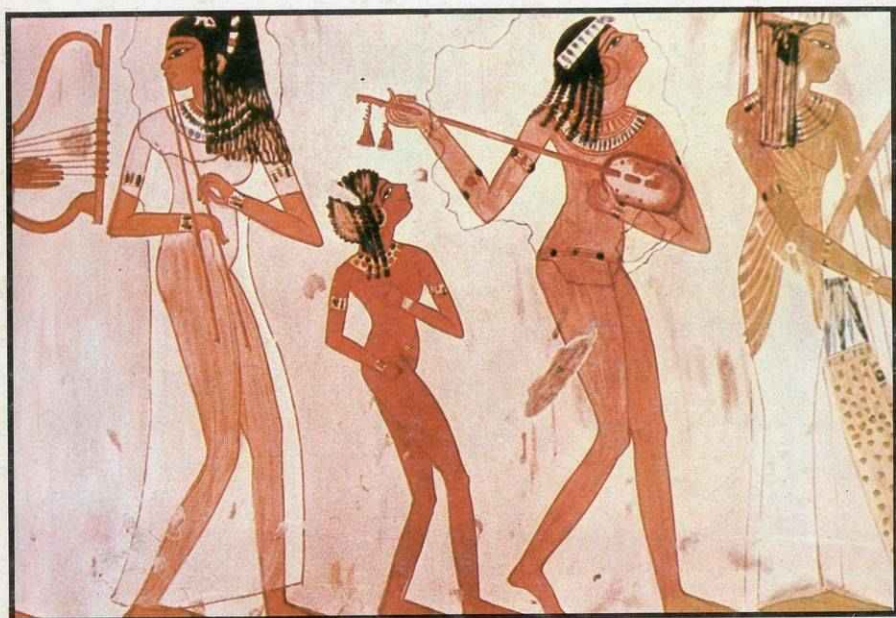


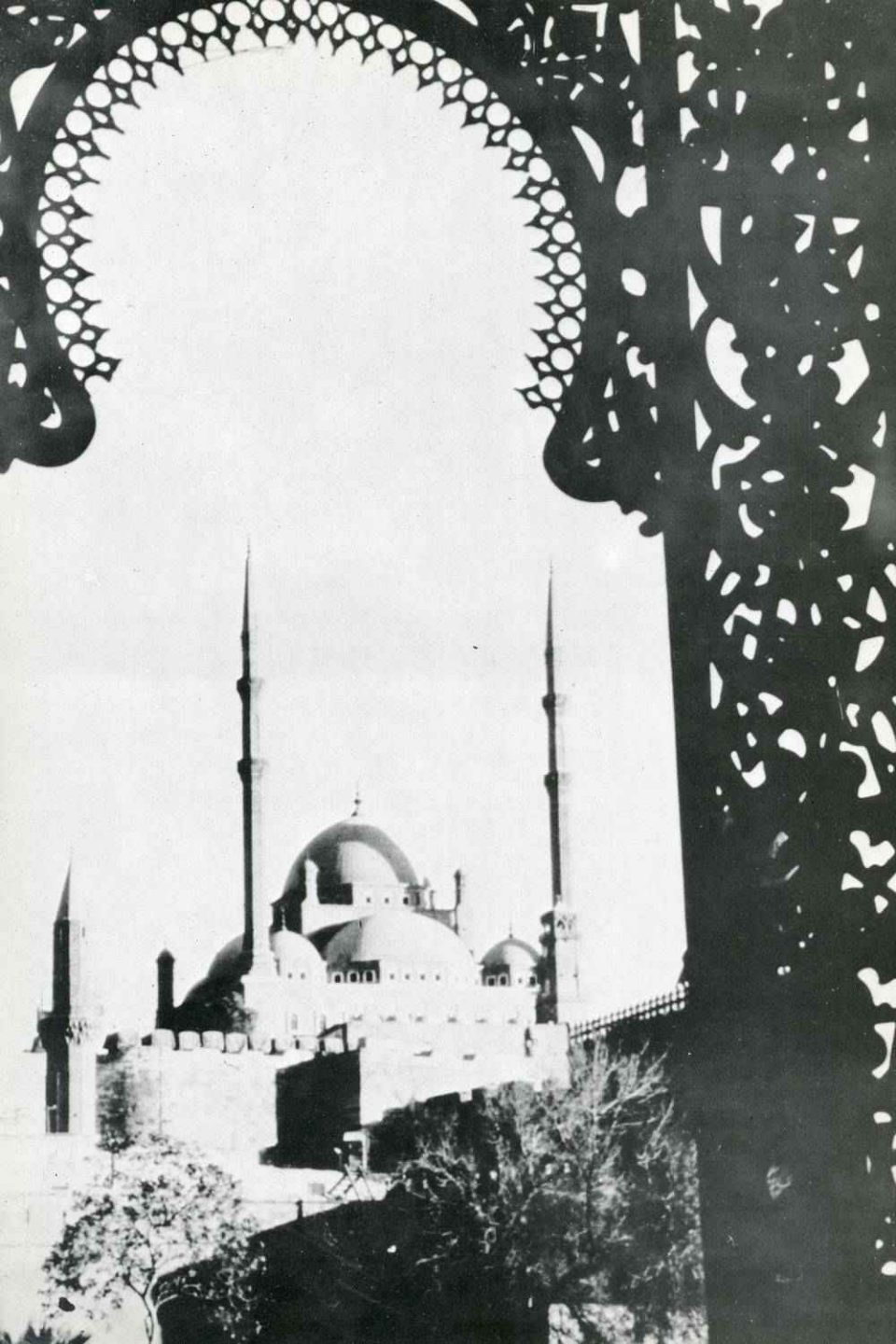
KULTURE ISTOKA

Broj 7
januar - mart
1986.

Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka



Tema:
Sufizam Ibn Arabija



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Sufizam Ibn Arabija*

Muhamed Mrahorović: Muhjuddin Ibnu 'Arebi
Majkl Sels: Ibn Arabijeva bašta između plamenova

15 *Kultura Azije: Jezik i društvo*

Daniel Bučan: Arapski jezik i kultura
Ljiljana Đurović: Neki aspekti jezika i kulture u Japanu
danas

25 *Osvetljenja*

Stvaranje bogova i sveta, staroegipatski mit
Aristid Teodorides: Pravda u starom Egiptu
Darko Tanasković: Enciklopedijsko priznanje osporavanoj
nauci
Tilman E. Veter: Nagarduna i književnost pradžaparamite

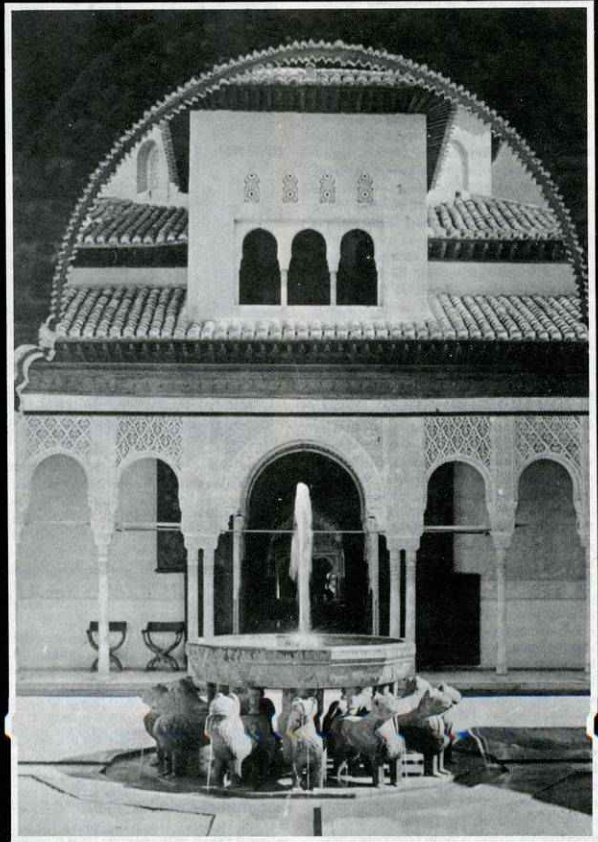
41 *Ličnost i događaji*

Čovek i sveto: razgovor s Mirčom Eljajdeom; Most novih
spoznaja: razgovor s Vlastom Pahajner-Klander; Vizuelni
mediji u antropologiji; Peti međunarodni turkološki
kongres u Istanbulu; Svearapski festival poezije u Iraku;
Otkrića u Sarajevu; Indija okom putnika; Performans
japanske avangardne grupe; Godina Indije u Francuskoj,
Ekstaza, misticizam i kult Debusa sa Zapadne Jave
Pišu: Milica Bakić-Haydn, Radmila Gikić, Snježana Zorić,
Slavoljub Đinđić, Rade Božović, Andrej Andrejević, Rada
Iveković, Agoes Sejono.

61 *Prikazi knjiga*

Anđelka Mitrović: Sklad filozofske misli i umetničke
forme
Darko Tanasković: Prodoran pogled unutarnjeg oka
Marko Živković: Mišimine maske smrti
Bojan Jovanović: Nauka o nad-biću

Sufizam Ibn Arabija



Lavija česma u unutrašnjem dvorištu Alhambre. Španija XIV vek

»A sada pristajemo uz obalu mora bez granica, stižemo u podnožje planine čiji se vrhovi gube u oblacima...«

Henry Corbin

Muhjuddin Ibnu 'Arebi

eššejhu-l-ekber

Muhamed Mrahorović

musa, Muhjuddina Ibnu 'Arebija. Taj pokušaj će se, poglavito odnositi na 'Arebijevo biografiju i opus, i filozofski sustav i osnovnu problematiku njegove metafizike.

Biografija i opus

U krugu najplodnijih i najslavnijih islamskih mislilaca, izvjesno je da Ibnu 'Arebi predstavlja zanimljivu pojavu i, dakako, najviši autoritet.¹ Njegovo puno ime je Abu Muhammed Muhjuddin ibnu 'Ali ibnu Muhammed ibnu Ahmed ibnu 'Abdullah al-Hatemi al-Andalusi, na Istoku i na Zapadu poznat kao Ibnu 'Arebi, bez određenog člana nek uz imenički pridjev 'Arebi, da bi se istakla i fonemska razlika i prezimenu izmđu njega i čuvenog egzegete Kadija Abu Bakra ibnu-l-'Arebija, autora značajnog djela u području egzegeze Kur'ana »Ahhkamu-l-Kur'ans.«² Njegovi idejni sljedbenici prozvaše ga »Aššejhu-l-ekber« (Veliki šejh).

Roden je 28. jula 1165. godine u gradu Mursiji, u južnoistočnom dijelu Španije. U osmoj godini životne dobi odođen je u Sevillju radi školovanja i vaspitanja, i tu provodi trideset godina obrazujući se i stičući bogato misaono iskustvo u području različitih znanosti: islamske tradicije (hadisa), egzegeze Kur'ana (tefsira), islamskog prava (fikha), teologije i skolastičke filozofije (kelama), tesawwufa i drugih znanosti poznatih u njegovom vrijeme.

Susreo se sa najznačajnijim znanstvenicima i filozofskim autoritetima tog doba kakvi su: Abu Bakr ibnu Halef, Ibnu Biskeval, Ibnu Rušd (Averoes), Ibnu Meserra, a među njima posebno će biti relevantno poznavstvo sa dvjema duhovnim dostojanstvenicima, Jasminom iz maršena i Fatimom iz Kordove. Ova druga će biti smatrana njegovom duhovnom majkom³

Vrlo mlad, sa samo sedamnaest godina, vodio je Ibnu 'Arebi veoma učen razgovor sa

Ibnu Rušdom, velikim interpretatorom Aristotela, ostavivši tom prolomom na ovog snažan utisak svojom velikom inteligencijom i izvanrednom sposobnošću duhovnog pronicanja i bit stvari.

Proputovao je mnoge gradove Španije i Sjeverne Afrike. Boravio je u Sebti i Granadi, a odatle je otputovao u današnji Tunis i proveo u njemu izvjesno vrijeme u upoznavanju sa tamošnjim znamenitim misliocima. Kraće vrijeme je boravio i u Maroku.

Godine 1201. krenuo je u posjet zemljama islamskog Istoka, odakle se u rodnu Španiju vraćao samo povremeno. On će kasnije često isticati da u njegovoj seobi na Istok ima nečeg značajnog, simboličkog. Nije se slučajno Ibnu 'Arebi iz zavičajna uputio prvo u Meku, da bi, kako je govorio, počeo da piše svoje najveće djelo *Al-futūhāt al-ekkiyya* (Mekanske inspiracije).

Godine 1203. posjetio je Mosul u Iraku i tu primio Hidrov zeleni ogrtač kao simbol priznanja za postignuti stupanj duhovne spoznaje. Iste godine i po prvi put posjetio je najveći kulturni i politički centar tadašnjeg islamskog svijeta – Bagdad. Tri godine kasnije uputio se u Egipat i u Kairu, poslije jedne žestoke replike sa pravnicima (*fuqahā*), dospjeće u smrtnu opasnost, zbog čega će se morati skloniti u Meku. Potom ponovo kreće u posjete nekim gradovima u Maloj Aziji, kao Konji, u kojoj je upoznao svog najslavnijeg učenika i komentatora djela Sarudrudin Konjevia.⁴ Putovao je potom po Jermeniji, otišao ponovo u Mosul i Bagdad, a iza toga u Alep, da bi se na kraju tog dugog putovanja nastanio u Damasku i tu proveo ostatak svog burnog života.

Tu će ga zadesiti smrt 1240. godine, u krugu najbliže rodbine. Ukopan je na padinama brda Kasijun, u mjestu Salihiji, nedaleko od Damaska.

Kad je turski sultan Selim I osvojio Damask 923. godine, pronašao je grob Ibnu 'Arebija, podigao divan mauzolej i sagradio džamiju i tekiju u znak duhovnog štovanja tog velikog sufije. Tako su se obistinite njegove riječi: »Iza dehalo-sinuu fi-ššini jazharu-l-haqqu – Kada Sin ude u Šin, pokazaće se istina, ti kada Selim osvoji Šam.«⁵

Zacijelo, opus Ibnu 'Arebija je toliko obiman i raznoznačan da ga je gotovo nemoguće pretpostaviti kao duhovno stvaralaštvo jednog čovjeka. Osim toga, ovdje, naravno, ne možemo interpretirati njegov cjeloviti metafizički sustav pa čak ni pobrojati sva djela, koja, po jednim piscima, dosežu broj od 856 djela, od kojih je sačuvano 550 u 2917 rukopisa, pretežno neobrađenih i nevaloriziranih.⁶

Podaci o obimu opusa Ibnu 'Arebija prilično se razlikuju. Aššarani, na primjer, ističe broj od 400 djela, Tâhir Brūsali 438, a orijentalista K. Brockelman piše da je Ibnu

Citirana Corbinova misao, bez dvojbe, eksplicitno ilustrira pred kakvim bi se iskušenjima našao svaki istraživač koji bi se upustio u fragmentarno prokušavanje obimnog opisa Ibnu 'Arebija u namjeri da se pri tom suoči sa stanovitim aspektima njegovog neizricivog i nepredvidljivog mišljenja, pri čemu vjerovatno ne bi mogao biti siguran da će ikada moći uspostaviti vlastitu misaonu relaciju s tim mišljenjem. Uko iko ne bi odustao kod prvog susreta sa fenomenom zvanim Ibnu 'Arebi, on bi neodoljivo podsjecao na nevješt al hrabrog plivača koji je, premda nevičan plivanju, odlučio preplivati more.

Kako ovaj mislilac i pjesnik pripada krugu sufijskih mislilaca, i budući je njegov najizrazitiji predstavnik, ovdje ćemo se u obliku kratke naznake osvrnuti na stanovitna značenja sufizma. Sufizam, arapski: *tesawwuf*, jedan je od aspekata islama, čije duhovne implikacije bivaju iznjedrene iz objave islama i predstavlja nastojanje da se njeni sadržaji dožive kao vlastito ljudsko iskustvo. Prema tome, izravne poticaje za takvo sufijsko (mističko iskustvo *tesawwuf* nalazi istovremeno u brojnim stavkama Kur'ana i u Muhammedovu duhovno-ekstatičkom uzdignuću, kojom prilikom su vjerovjesniku islama, prema uvjerenju muslimana, bile otkrivene božanske tajne o nadvremenom, metafizičkom Pleromu. Njegovo iskustvo će kasnije biti konceptualno razvijeno u tehniku duhovne askeze različitih modaliteta, i u daljoj progresiji konstituirae teozofsku metafiziku – *irfân*.

Sufizam se ponajprije javlja kao traganje za životnim putem koji pruža sigurnost i koji ne treba da bude u sukobu sa kur'anском vjermom već na liniji njene interiorizacije i produbljanja. U toj ravni i po pitanju okultnih spoznata (kašfu-l-esrâr) doći će do oštrog polariteta između ezoterista i mislilaca iz kruga ortodoksnog islama, za koje ovi drugi nisu imali razumijevanja, jer smatraju da Bog zadržava tajne za sebe do dana velikog suda, ili ih je pak djelomično otkrivao samo vjerovjesnicima kroz ciklus poslanstva.

Sljedstveno prethodnim naznakama, na pitanje ko je sufija moglo bi se odgovoriti: sufija je čovjek upućen u božanske tajne (*'arif bi-lah*). Cilj mu je da se kroz svijet povijesti i vrijeme uzdigne do svijeta vječnosti i bezvremenosti posredstvom transjavnog uzdignuća.

Posmatrano iz perspektive teorijskog i iskustvenog razumijevanja sufizma i značenja islama kategorije *tesawwufa*, Ibnu 'Arebijevo učenje se smješta u sam vrh ljestvice ezoteričke gnose.

Stoga nam ostaje da u kontekstu ovog rada pokušamo upozoriti na s anovite aspekte osebnog mišljenja Doctora Maxi-

¹ Usporedi: Čedomil Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija*, knjiga II, Zagreb, 1978, i Hanna al-Fahri i dr Halli al-Džurr, *Tâhir al-felsefe al-islamijje*, Beirut, 1982.

² Dr M. Husejin Ezehebi, *Etteštra wa-l-mufesširân*, Kairo, 1976.

³ S. Husejin Nasr, Ibnu 'Arebi i sufijes, *Pregled*, 1983, br. 7-8.

⁴ M Loutfi Jom'a, *Tâhir fal-felsefe-l-islam fi al-Ma'ir wa-l-Magrib*, Beirut, 1926.

⁵ Muhajuddin Ibnu 'Arebi, *Aššedzere annu'mâniyye fi-ddewa al-'umaniyye*, s.l. s. a.; Simboličko slova aludino je na ime grada i njegova osvajača.

⁶ Usporedi: Hanna al-Fahri i dr Halli al-Džurr, *Tâhir al-felsefe al-'arebiyye*, Beirut, 1982.

'Arebi, odista najplodniji muslimanski mislilac i najveći vizionar.⁷

Svjestan da zavještano dobrobitno djelo i koristonosno i djelotvorno znanje obesmrcuju čovjeka, a uz to imajući duhovnog dara za pisanu riječ, ovaj je mislilac napisao brojna djela koja autentično odslikavaju njegov duhovni i svakodnevni burni život. Znanat broj tih djela su naslovljena kao *'sfutūhāt /'inspiracije*, primjerice: *Futūhāt mekkiye*, *Futūhāt medeniyje*, *Futūhāt misriyye*, *Futūhāt mosoliyje* i dr.

Futūhāt mekkiye važe kao najznačajnije djelo koje je ikada napisano o *tesawwufu*, i ujedno su njegove najopsežnije inspiracije. Među važna i zanimljiva djela ubrajaju se i tri iz područja egzegeze Kur'ana: *Ettefsāru-ššerifu* (Časni komentar), *Kešfu-l-esrār wa hetkul-esār* (Otkrovenje tajni i viđenje iza zastora), i *Ettefsāru-ssağiri* (Mali komentar), u kojima je 'Arebi egzegezi Kur'ana pristupio svfijskom metodom hermeneutičkog propitivanja. U području filosofije sufizma *Fusūsu-l-hikem* (Biserje mudrosti) djelo je u kojem, eksplicite i implicite, vrhuni interpretacija metafizike teosofskog sustava Doctora Maximusa, i u kojem je do perfekcije doveden glosar sufijske terminologije. Po literarnoj vrijednosti, uz bok ovim moglo bi se svrstati i nekoliko sljedećih djela: *Terdžumānu-l-eswāq* (Tumač želja), *Inšā-udewāir* (Postanak krugova), *Mewāq'unnudžām* (Položaji zvijezda) i dr.

Filosofsko-teosofski sustav Ibnu 'Arabija i osnovne karakteristike njegove metafizike

Za razvikat ljudske misli i civilizacije uopće, velični mislioci su bez dvojbe značajni kao kreativni subjekti i kao animatori tog duhovnog stvaralstva. Ova postavka ističe svoju punu primjerenost i onda kada se njom želi ukazati na monumentalan opus Ibnu 'Arabija, najvećeg vizionarskog teosofa svih vremena (Corbin). Sa njim počinje razdoblje novog i originalnog impulsa u okvirima islamskog ezoterizma, toliko originalnog da se može govoriti o posebnog školi sufizma *Ibnu 'Arabijevske* interpretacije.

Metafizičko-sufijski misao 'Arabija u svom razviku i strukturalnom narastanju kretala se dvojakom:

a) budući da je originalan produkt gnostičkog spoznanja otkrivala se kao teorijsko fundamentalno mišljenje i platforma sufizma, koje je u bogatoj literaturi razvijano do perfekcije;

b) svojom domišljatošću i osebnujnim uticajima, to mišljenje nadrasla povijesnost i na tragu Istine pojavljuje se kao transmišljenje i transsvijest.

Filosofski sustav Ibnu 'Arabija nije moguće jednostavno interpretirati i, obzirom na nepredvidive implikacije, gotovo uvijek je izaziva protivriječne ocjene. To nije čisto



Alabasterska džamija, Kairo, XIX vek (Snimio: M. Tanasjević)

filosofski, kojeg karakterizira logičko-filosofska metodologija, a niti isključivo sufijski sa *kašfom* i *widžanom* (otkrovenjem i imaginativnim zrenjem) skao metodama spoznaje, nego je to filosofsko-sufijski (teosofski) sustav, u kojem je Ibn 'Arebi spojio jedinstvo mišljenja sa snagom imaginativne svijesti...⁸ U slučaju ovog misloca mi se ne susrećemo sa filozofom aristotelovskog modela, a niti u modernom smislu tog izraza, te se ni njegov nauk ne može posmatrati kao filozofski nauk. Ako i postoji kakva koincidencija između metafizičkih i gnostičkih nazora Ibnu 'Arabijeva sustava, s jedne, i filozofskih, s druge strane, to je više prividno nego stvarno. Kod njega se radi o mišljenju koje postulira interiornu viziju i sufijsko iskustvo svijesti, koje je plod direktne inspiracije Boga.

Sufizam prije Ibnu 'Arabija je, neposredno poslije prvog uspjeha na pridobivanju učenika, razvio metodologiju duhovnog uzdignuća ka Bogu i ta svoja iskustva standardizovao u formama *makāmāt* (postaje i duhovna prebivališta) i u teoriji o duhovno-gnostičkim stanjima (*ahwāl*). Ali tek sa Ibnu 'Arabijem područje svfizma će seriozno i problemski biti iskušavano u teorijskoj i personalno iskustvenoj ravni, što dakako njegovom djelu daje autentičnu vrijednost.

Sljedstveno tome, čitati Ibnu 'Arabija bez prethodnog iščitavanja izvrsnih komentara bilo bi gotovo nemoguće ili bi, u krajnjoj instanci, predstavljalo veliki rizik da se njegova misao pogrešno interpretira. Ta poteškoća proizlazi iz osebnosti problematike i simboličkog jezika kojim je artikulisan, a koja izmiče diskurzivnom mišljenju jer za nju nema sluha niti jezik kojim bi je izrazilo.

a) Filozofske/metafizičke implikacije pojma al-hikma

Terminološki, *al-hikma* predstavlja znanost o biti stvari i praktično djelovanje sa obzirnošću to realnosti. Sljedstveno ovakvoj definiciji, taj pojam se pojavljuje u svoja dva aspekta: teorijskom i praktičkom. Prema tome, *al-hikma* se određuje kao sinonim pojmu filozofija i njenim teorijsko-praktičnim implikacijama, a povrh toga, on ima općeniti značenje od pojmova *scientia/ilm* i *gno-sa/ma'rifa*.

U ranoj sufijskoj literaturi pojam *al-hikma* je zadržavao specifično značenje koje u jednom svom aspektu odgovara sadržajima pojma filozofija, a u drugim je bitno sufijsko i implicitno podrazumijeva opću teoriju spoznaje i metodologiju dosegnuta istine. Specifičnost tog značenja slijedi iz kognitivnog paralelizma kur'anskih pojmova *al-Kitāb* i *al-hikma* u 51. versu poglavlja *al-Baqara*: ... i On vas poučava Knjizi i mudrosti ...

U versu *al-Kitāb* označava religiozni nauk u području Zakona i pravnih principa, odnosno sve ono što se tradicionalno misli pod *ilm zāhhiriyy* (egzoterička znanost), dok na drugoj strani pojam *al-hikma* predstavlja duhovni nauk u koji su bili upućeni isključivo Poslanik islama i njegovi duhovni nasljednici, a koji je u sufijskoj literaturi obilježen kao *ilm bātiniiyy* (ezoterička znanost).

Al-hikma je zapravo sinonim o sufijskoj metodologiji kojom se saznaje biti stvari i smisao metafizičkih istina koje ostaju izvan empirijskog zrenja i iskustva i iznad diskurzivnog mišljenja.

U mističkoj filozofiji Ibnu 'Arabija ovaj pojam se bitno ne razlikuje, osim što ga on još uz to definiše i kao nasljednu duhovnu znanost (*ilm irthi*), koju su svi poslanici i duhovni dostojanstvenici (*awliā*) nasljedivali izravno od poslanika Muhammeda, iz muhammedovske zbilje, iz njegova miškā-ta/svjjetlike, iz muhammedanske predvečno-povječne Svjetlosti.⁹ Istina, kod njega se ovaj smisao ne pojavljuje izričekom u pojmu *al-hikma* nego u njenom sinonimu *al-kalim*, koja označava Univerzalnog čovjeka u kojem se sjedinjeni svi kvaliteti Božijeg savršenstva/punoće, po čemu taj čovjek ističe prioritet na vodstvo ne samo na planeti Zemlji nego i u Kosmosu u cjelosti. Mada su pod *al-hikma* prvenstveno mišljeni poslanici i duhovni autoriteti, ipak se tim pojmom podrazumijeva i svaki drugi egzistent, jer u krajnjoj instanci predstavlja ospoljenu formu Logosa koji uspostavlja bistvo.

Al-hikma se ne otkriva intelektu, nego srcu, organu suptilnom i božanskom svjet-

⁹ Usporedi: A 'A 'Afifi, *Fusūsu-l-hikem*, Beirut, 1980; Dr 'Usman Amin, *Dirāsāt jalafaiyya*, Kairo, 1974.

¹⁰ H Corbin, *Historija islamske filozofije*, Sarajevo, knj. I, 1977; H. Nasr, *Seyyed, Islamic life and thought*, State University of New York Press Albany, 1981, p. 193; Muhjiddin Ibnu 'Arebi, *Tefsīru-l-Kur'ani-l-kerim*, Egipat, s. a, s. 4.

⁸ Usporedi: A 'A 'Afifi, *Fusūsu-l-hikem*, Uvod, Beirut, 1980.

⁷ A 'A 'Afifi, *Fusūsu-l-hikem*, Beirut, 1980, i A Nicolson, *Fittesawwuf al-isalimiiyyi wa tārihihi*, na arapski preveo A 'A 'Afifi, Kairo, 1956.

loću prosvjetljenom. Srce je vrelo i mjesto otkrića (*kašfa*) i inspiracije (*ilham*), sredstvo pomoću kojeg se dotiče istina, zrcalo u kojem se reflektuju tajne metafizičkog.

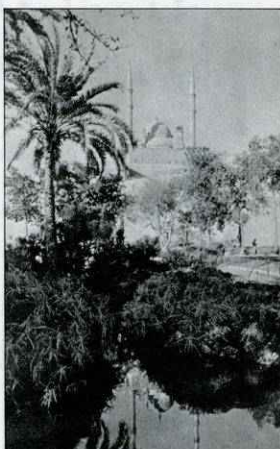
b) *Wahdetu-l-wudžud / Transcendentalno jedinstvo Bića*

Mistički koncept transcendentnog jedinstva realiteta i svih stupnjeva kosmičkih manifestacija pojavljuje se još kod Al-Bistamija (974. god.) u formi ontološkog pitanja. Suština tog koncepta izražena je u realiziranju jedinstva s primordijalnim Bićem anihilacijom svih aspekata empirijskog bivstva, koje nije ništa drugo nego refleksija božanske Biti (Zât ilâhiyya). U 'Arabijevom metafizičkom sustavu ovo pitanje će zauzeti centralno mjesto i ujedno biti kamenom spocičaja u replikama između klasičnih i modernih mislilaca.

Veoma često je optuživan kao panteista, egzistencijalni monista, panteista i kao teoretičar prirodnog misticizma.¹¹ Doctor Maximus panteistički koncept Boga i Univerzuma, prisuća Boga u Svijetu i unronjenosti Svijeta u Bogu u cjelosti odbacuje. On izričito naučava o apsolutnoj transcendentnosti Boga, izvan svih kategorija, prema tome i kategorije supstancije. Stvoritelj i stvorenje (*Hâliq-mahlûq*), Obožavani i obožavatelj (*Mâ'bud-âbid*) čine jedinstvo samo na razini teofanija. Svijet je tajanstveno unronjen u Njega, kao skriveni realiteti (*al-'a'jân al-hif-fiyâ*) koji se pojavljuju u osjetljivim i realnim formama.

Skrivena riznica božanskog bitka (*Kenz mahfiyy*) htjela je da bude saznanja putem kreacije te da ne ostane vječno u sebi skrivena i sebi samodostatna. Objava božanskog Bitka počinje u triplicitetu Božanstva i nizu teofanija: a) epifanija božanske Biti njoj samoj, koja ostaje apsolutno skrivena i predstavlja *'Ulâhiyyetu-l-ilâhiyya/Bit Boga*. *'Po* Ibru 'Arabiju, njena apsolutna transcendentnost simbolizirana je odsustvom znaka *'elifa* u riječi *'bi-Smi*: kur'anskog versa *'besmelle*;¹² b) druga epifanija je teofanija božanskih atributa (*Sifât*), c) teofanija božanskih imena (*Al-Asmâu-l-husnâ*), kroz koja se Bit objavljuje sama sebi u obliku u kojem bića jesu unutarnje skrivene slike u skrovitosti apsolutne tajne (*Lawh mahfuz/Tabula Secreta*).¹³ Te skrivene slike, premda još-ne-bitak, ogledalo su Apsolutnog Bitka u kojem se reflektira Njegova veličina.

Kada se ne-bitak postavi nasuprot Bitka, pojavljuje se odraz. Ne-bitak je ogledalo, svijet je odraz. *'Iz al-kelîmâtî haqîqu-l-mawdûdâtî we 'a'jânâhu . . .* - Riječi (Lo-



Pogled na katarsku citadelu iz vrta. XII vek (Snimio: M. Tanazjevici)

gos) su bit egzistenata i njihovi skriveni realiteti . . .¹⁴

Medu beskonačnim svjetovima Realnosti najviši je svijet Božanske Biti, dok su ostali višestruki odrazi u ogledalu ne-bitka. To je jedini koncept koji, zacijelo, decida o ovaj teško pojmljivi aspekt Istine, jer transformacija od Jedinstva do mnogostrukosti predstavlja tajnu koju nijedna doktrina ili jezik neće moći nikada adekvatno i potpuno izraziti.

c) *Univerzalni čovjek ili Al-insân al-kâmil*

Jedna među najrelevantnijim doktrinama sufijskog ezoterizma, koju je Ibru 'Arebî interpretirao na specifičan način, svakako je učenje o Univerzalnom čovjeku ili Nebeskom anthroposu. Značajan utjecaj na pojavu teorije Univerzalnom čovjeku u njegovom teosofskom mišljenju izvršio je nauk Husejin ibn Mensura al-Halladža (857). On je prvi upozorio na filozofske implikacije judejskog učenja, po kojem je Bog stvorio čovjeka po uzoru na svoju sliku.¹⁵ Ono će mu poslužiti za razvijanje teorije o stvaranju po principu proisticanja (*hulûl*) iz božanske Biti, kod čega se pojavljuje dvojakost ljudske naravi: transcendentna, božanska i svjetovna, prirodna.

Premda je pod utjecajima te teorije, Ibru 'Arebî unosi stanovitu korekciju u shvatanje pojmovna lâhût (božansko, nadosjetljivo) i nâsût (svjetovno, fizičko). Ti pojmovi više ne podrazumijevaju dvije naravi koje se susreću i prepliću u čovjekovom

biću, već dva aspekta jedne naravi. Njena ospoljena forma zove se nâsût, a interiama, zbiljska, predstavlja lâhût. Oba ova aspekta podjednako su prisutna u čovjeku i u svijetu, a istodobno su i sinonimi pojmovima bâtin/ezoterički i zâhir/egzoterički, odnosno pojmovima džawhar/qwiditê i 'ard/akci-dencija.¹⁶

Po Doctoru Maximusu čovjek gotovo da nadmašuje stupanj andeoskog svijeta (celektû), jer je najpotpunije biće, krajnji cilj, svrha i namiso bivstvovanja svijeta, mikrokosmos, duh i srce svijeta. U njemu se reflektira Realnost i mjesto je prisuća svih razina i planova Bitka, imena i atributa - *Al-hadretu-l-ilâhiyya al-esmâiyya as-sifâtiyya*.¹⁷

Univerzalni čovjek je arhetip Univerzuma i arhetip duhovnog čovjeka kojom se inherentne sve akcidentalne kosmoske forme prisutne u Univerzumu.¹⁸ Realnost koja se reflektira u čovjeku, reflektira se i u svim formama bića, osim što je njen razmjor u čovjeku potpuniji, univerzalniji. Univerzalni čovjek je zapravo teofanija Božijih imena, Univerzum u njegovom unificiranom totalitetu.

Ako je Homo Universalis mikrokosmos Univerzuma, a ovaj teofanija Božijih imena i središte djelotvornih uticaja tih imena, tada je, po Ibru 'Arabiju, svaki njegov dio određen atributom božanskog imena kao uzrokom postojanja.¹⁹ Mikrokosmos i makrokosmos su okrenuti jedna prema drugom kao dva ogledala, pri čemu se svako od njih zrcali u onom drugom i u svakom od njih se pojavljuje refleksija zajedničkog arhetipa - Univerzalni čovjek. Njena zemaljska epifanija jesu glasnici Božije objavljene Riječi (Logosa). Univerzalni čovjek, a ne homo animalis, koji je potčinjen svojoj fizičkoj prirodi, posrednik je između Boga i svijeta. Bez prisuća čovjeka u kosmosu svijet ne bi posedovao smisao svoga postojanja, a postojanje svoju svrhu. Polazeći od činjenice o najuzvišenijoj teofaniji Apsolutnog Bitka, čovjek je jedino biće koje je zadobilo misiju gospodstva na Zemlji, a uvjete tog dostojanstva svijet andeoskog Pleroma nije mogao dostići bez intervencije samog Boga.²⁰

Ibru 'Arebijev koncept Homo Universalisa je gotovo identičan konceptu Homo Maximusa isma'ilitskih filozofa ili pak kod filozofa kruga Ihwân-u-saâf. Svoje teorije jedni i drugi baziraju na komparativnoj opservaciji mikrokosmosa i makrokosmosa, ističući da su ova bića svojata strukturirana stupnjevitno i sferično. Stupnjevi i sfere su nazivani po dubini i svaka prethodna uvire u onu iz nje. Čovjek je taj svijet-mikrokosmos, koji posjeduje autonomnost u odnosu na makro-

¹¹ H Nasr Seyyed, *Ideals and realities of Islam*, London, 1972, p. 53.

¹² Usporedi: Muhyiddin Ibru 'Arebî, *Ibid.*, i *Fuâsû-l-hikem*, Beirut, 1980.

¹³ A. Nicholson, *Fit-tawawuf al-talâmiyy* wa tarîkîhî, Kairo, 1956; Asim Palacios, *Ibru 'Arebî: haqîqâtû wa mezhebûhû*, Kairo, 1965; H Nasr, Seyyed, *Islamic life and thought*, New York Press Albany, 1981, p. 201.

¹⁴ Muhyiddin Ibru 'Arebî, *Tefîrû-l-Kur' anî-l-Kerim*, s. 4., Egipt, s. a.

¹⁵ Ibru 'Arebî, *Fuâsû-l-hikem*, s. 35.

¹⁶ Ibru 'Arebî, *Ibid.*, s. 36; Nasr H. Seyyed, *Living Sufizm*, Introduction, p. 7, Unwin, London, 1980.

¹⁷ Mashmur, dr Kasim: *'Fikretu-l-insân*, fi mezheb Mahjûdî ibn 'Arebî, u djelu *Dirâlatu felsefiyya*, Kairo, 1974, s. 143.

¹⁸ Pogledati: H Nasr S. *Islamic studies*, Beirut, 1967, p. 130; H Nasr, Seyyed, *Islamic life and thought*, New York Press Albany, 1981, p. 201.

¹⁹ Mashmur, dr Kasim, *Id. loc. cit.*

²⁰ Pogledati: Ibru 'Arebî, *Futûhât mekkîyya* i *Fuâsû-l-hikem*.

Ibn Arabijaeva bašta između plamenova

Majkl Sels

*Veživanje intelekta,
preobražaj srca*

*Čudo, bašta između plamenova,
moje je srce otvoreno svim oblicima.
Ono je livada za gaele, manastir
(hrišćanski) kaladerima,
Hram idola, Cabu hodočasnika,
Stolovi Tore, Kuran,
Moja religija je ljubav – gde god krenuli
njeni karavani
Ljubav će biti moje ubedeње i moja vera.¹*

Muhyi al-Din Ibn (al) – Arabi, rođen: 560/1165, Andaluzija; umro 638/1240, Damask

Ovi stihovi su najviše citirani delovi sufijske literature i uzimaju se kao moto Ibn Arabijevih misli u mnogim modernim objašn-

¹ Ibn Arabi, *Tarṭuman al-Aṣṣak* (Beirut: Dār Saḍir, 1966), 43–44. Tekstualna varijanta u poslednjem stihu donekle bi izmenila prevod: «Moja religija je ljubav – gdegod da krenu njene kamile! ta religija je moja religija, moja vera» (čitajući *al-dīn* kao *al-hubb*). Vidi Ibn Arabi, *Zakā'ir al-Aḥlāq*, izd. al-Kurdi (Kairo: n. p. 1968), 50. Širok raspon Ibn Arabijevih stihova i rodova postavlja probleme pred prevodioce. Ode iz *Tumača želja* su napisane u formalnoj prozodiji i dize se mnogih klasičnih arapskih poetskih pravila. Ibn Arabijev vlastiti komentar *Tumača želja* je napisan u vidu izlagacke proze i može se tako i prevesti. Većina njegovih radova napisana je, međutim, stihom koji se nalazi negde između proze i stiha. Taj stil nema metrike, rima i tova klasične poezije. Međutim, on je često ispunjen stilističkim efektima kao što su rimovana proza, unutarnji ritmovi i asonanca. Pored toga, on ne odgovara sintaktički i argumentativna pravila od kojih se sastoji moderna proza. Otuda se on ne može uklopiti u rečeničke i pasusne sklopove a da se ne ogrešimo i o njegovu nameru i o oblike u koje ga utiskujemo. Odlučno rešenje ovog problema postigao je Tohiko Izucu u svojoj *Comparativnoj studiji ključnih filozofskih pojmova u sufizmu i taoizmu* u dva toma (Tokio: Keijo institut, 1966.), od kojih je prvi tom iscrpna studija Ibn Arabijevih misli. Njegova studija sadrži velik izbor prevedenih Ibn Arabijevih tekstova. Da bi uklopilo originalan stil u poglavlja, isucu se stalno koristi interpolacija, popunjavajući elipse i logičke delove koji nisu u originalu. Ja sam upotrebio suprotan metod, sistem slobodnog stiha koji nastoji da tačno prati originalni sintaktički i logički ritam i da verno reprodukuje ono što ja nazivam sručnim diskursom: originalna (nasuprot hladnoj sistematske argumentaciji). Podvlačim da ove forme stihova nisu nastojanje da se original ukrasi. Zapravo, one su pokušaj da se original reprodukuje što je moguće vernije. Pošto sam prevodio i tekstove u stihovima kao i Ibn Arabijevu «prozu», upotrebljavao sam navodnike da bih označio prevede poetskih tekstova.

njenjima sufizma.² U novije vreme je kritički-kovano objašnjenje kojim su oni prihvaćeni.³ U ovom tekstu htio sam da prikazem zamršenu i veoma interesantnu teoriju na kojoj se oni zasnivaju, teoriju *srca otvorenog svakom obliku*.

Pre samog izlaganja neophodno je dati nekoliko napomena o metodi. Iako je Ibn Arabi poznat u sufijskim krugovima kao veliki učitelj (*al-šajh-al-akbar*) islamskog mističkog mišljenja, ostao je po strani u modernim religijskim, filozofskim i literarnim raspravama. Možda je najvažniji razlog eklektička priroda njegovog predmeta koji u sebi uključuje (da pomenem samo nekoliko širih oblasti): pre-islamske i posle-islamske poetske teme, islamski folklor, islamsku i grčku metafiziku (naročito neo-platonizam i neo-aristotelizam), sholastičku teologiju (*kalām*), helenističke i post-helenističke hermetičke nauke (astrologiju, alhemiju i magiju), gnosticizam, šizam, islamsko pravo i, naravno, sufijski misao. Različiti sistemi se spajaju i jedan drugog prožimaju u potpunom sinkretičkom s jedinstvenom celokupnog ogromnog korpusa njegovih spisa.⁴

S druge strane može se reći da se njegov rad sastoji od jedinstvenog niza hermeneutičkih i filozofskih principa koji se ispoljavaju u širokim eklektičkim kontekstima, ili «substratima». U novom kontekstu osnovni principi dobijaju novi izraz i deluju na potpuno nov način. Kao u neprekidnom okretanju kaleidoskopa, izgled se menja pre nego

² Ovi stihovi citirani su i popularizirani od strane Rejnolda Nicholsona (Nicholson) na prvom strani njegovog izdanja i prevoda *Tarṭuman*, sa komentarom da «Oni izražavaju sufijsko učenje da svi putevi vode Bogu jedinome» (Ibn al-Arabi, *Tarṭuman al-Aṣṣak: A Collection of Mystical Odes*, trans. and ed. R. Nicholson, London: Royal Asiatic Society, 1911). Nicholson citira iste stihove u *Mitičima islama* (London: 1914, reissued, Routledge, Kegan and Paul, 1963, 1979), str. 105, sa komentrom da je «Ljubav suština svih uverenja: istinski mistik je nalazi ma kako da se ona preuči». Anri Korben (Corbin) citira iste stihove kao zaključak svog razmatranja o sufizma kao *sedele d'anoree* koji teže da se sjedne sa Sufijima: «Ilikom mudrosti» – H. Corbin: *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Trans. R. Manheim, Princeton: Pr. Un. Pr. 1969, str. 135. Oni su takođe citirani, sa kratkim primedbama sličnim Nicholsonovim, u sledećim radovima: I. Goldzhaber, *An Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. A. Hamori, Princeton: Pr. Un. Pr. 1981, str. 152, «koje su se izvorno pojavile kao *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910); R. Nicholson, *Translations of Eastern poetry and Prose* (London: Camb. Un. Pr. 1922), 148; I. Shah, *The Sufis* (New York: Doubleday, 1964), 145; Seyyed Hussein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi and Ibn Arabi*, (Cambridge: Harv. Un. Pr. 1964), 118; Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, (London: Luzac and Co. 1972), 97; Nasrallah, Baranzari and Farhroz Fatemi, *Sufism* (New York: A. S. Barnes, 1976), 60. Sa izuzetkom Nasra, niko od ovih pisaca nije razmatrao te uvek unutar širih konteksta Ibn Arabijevih misli, i nisam našao tačan pristup njima koji bi ih povezo sa potpunim razmatranjem teorije *srca otvorenog svakom obliku*.

³ Anvermarie Achimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975) 272, i *As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam* (New York: Columb. Un. Pr. 1982). Za izlaganje gledašta Simelove i njegovu kritiku vidi dalji tekst.

⁴ Pripiše mu se preko 200 radova, od kojih jedan – *Al-Futuḥat al-Makkiyya*, sadrži preko dvadeset svezaka u svom novom izdanju. Vidi *Chahrazad Yakhya, Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi* (Damascus: Institut Français de Damas, 1964).

kosmos, u kojem se ovaj drugi reflektira kao što se predmeti zrcale u ogledalu kao odrazi. Ljudska forma (sura) je forma u trajanju do «Dana konačnog usuda»... Ona je Knjiga koju je Bog ispisaio svojom rukom, Građevina koju je sazdao svojom mudrošću, Mjera svih stvari, koju je uspostavio u svetju bića, Suma slika svih svetjova, Mikrokosmos čije je prisuće utisnuto u Lawhi mahfuzu/Tabuli Sekreta, Jamac protiv nasilnika, Put što vodi ka Dobru, Staza koja premošćuje Džennet i Džehennem.²¹

Svaki svijet je sjena ili odraz onoga iznad njega, te simbol više sfere Realnosti. Sa božanskog Metakosmosa, ta dva svijeta su stvoreni da očuvaju analogiju jedan s drugim. Sufije imaju običaj reći da je Univerzum čovjek Maximus, a čovjek Univerzum u malom. Realnost koja je situirana u centru srca ljudskog, situirana je i iza vela ospoljene prirode.

Po Ibnu 'Arabiju, Adam (Adem) je ta Integralna forma i Tabula Secreta. Duša kosmosa, koja je njeno tijelo. Svijet bez čovjeka je kao mrtvo tijelo bez duše. Duša je svijesno u čovjeku, a čovjek svjesno i svrha Svijeta. Savršenstvo čovjeka je potpuno tek u spoju sa dušom, a savršenstvo Svijeta sa prisućem čovjeka.²²

²¹ Ihwano-sa'afī, *Ar-ra'isīl*, t. 4, Egipat, s. a., s. 79.

²² Ibnu 'Arabi: *Al-futūḥat*, t. II, s. 67.

što uspešno adekvatno da ga razmotrimo. Iako različiti konteksti nisu pravolinijski sistemizovani, oni se dinamično upotuju najvažnije. Često će jedan pasus ukazivati na nekoliko sistema istovremeno zbog svoje prirodne terminološke višeznačnosti. Ili će se više tema razviti napredno poput fuge.

Nijedan pojedinačan izraz ili prikazivanje osnovnih principa nije po sebi dovoljno i lako shvatljivo. Svaki novi pasus istovremeno nešto otkriva i skriva. Uvek se javlja neka nejasnoća, neobjašnjivi pojam ili paradoks. U pozitivnom smislu, svaki pasus je izraz jednog principa. Sa negativne tačke gledišta on je izraz jedne aporije. Tekst nas vodi od pasusa do pasusa, od jedne teškoće ka dubljim teškoćama. Pokretna slika je važnija od bilo kog pojedinačnog okvira.

Konačno, nemoguće je odvojiti ono što je rečeno od onoga kako je rečeno, a samim tim je nemoguće parafrazirati bez izneveravanja teksta (osim ako se parafraza, tako objašnjenja i objašnjenja, ne završava ponovnim stvaranjem originala).

Lepota ovog načina kazivanja je u tome što dinamično osvetljava načela koja Ibn Arabi želi da izloži. A teškoća je u tome što mi nismo u stanju da osnovne principe izdvojimo iz njihovog konteksta a da ih ne izneverimo. Alternativa takvom izneveravanju principa je skok u veliki okean elektičkih misaonih sistema i u vijugave struje stila »velikog učitelja«.

Ovo istraživanje je kompromis. Počinjem izlaganjem kratkog sadržaja teorije koju proučavam, kao i opštim pogledom na svet čiji je ona deo. Kratak sadržaj predstavlja uvod u osnovne pojmove i skicu pojava unutar kojeg oni deluju. Onda sledi potpunije izlaganje ove teorije koje je usredsređeno na odabrane citate iz Ibn Arabijevog dela. Želim time da omogućim čitaocu da tekst prihvati direktno, a moj će se komentar ograničiti na objašnjenje različitih konteksta u kojima teče izlaganje i na pokušaju objašnjenja složene dijalektike koja upravlja tekstem. Moj tekst se završava kratkim ponovnim vrednovanjem Ibn Arabijeve misli sa gledišta teorije srca otvorenog svim oblicima.

Neposredan kontekst ove teorije je sufištička kritika racionalizma. Islamski filozofi su povezivali znanje (*ilm*) sa intelektom (*akl*), i ustanovili da je put ka znanju put racionalne spekulacije (*nazar*). Sholastički teolozi (*mutakallimun*) razvili su racionalni diskurs (*kalam*) pomoću kojeg su pokušavali da reše veće probleme interpretacije Kurana i islamske vere.⁵ Nasuprot tome, sufi-

ti su ukazivali na srce (*kalb*) kao na središte i sredstvo *ma fira* (mističkog znanja ili razumevanja).

Iako je Muhyl al-Dinova teorija delimično zasnovana na čestim polemičkim raspravama između različitih oblika islamske misli, ona se prostire daleko van ovih osnovnih granica. Za Ibn Arabija *alhak*⁶ (istina) sebe pokazuje samoj sebi kroz sve oblike i slike, ali nije ničim ograničena. Oblici njenog pojavljivanja se stalno menjaju. Posredstvom etimološke igre, on povezuje intelekt (*agl*: izvorno značenje: »konopac«) sa definicijom, tj. »vezivanje« (*takyid*) istine u utvrđene i omeđene kategorije ili oblike. Ovo je epistemološki neophodno jer potpuno neodređeno ne može biti saznanje niti pokazano. Međutim, krupna graška se javlja kada se parcijalne kategorije ili pojedinačni oblici uzimaju kao konačni i potpuni. Ova greška vodi u svet sukobljenih stanovišta koja se međusobno isključuju. To vodi pojedinačnom vezivanju za određenu tačku gledišta, koncepciju ili iskustvo. U oba slučaja greška je ozbiljna, jer uverenje koje pobija sva ostala uverenja pobija i osnov svih uverenja uopšte. A onaj pojedinac koji nije u stanju neprekidne promene ne može znati i odraziti neprekidno promenljiva pojavljivanja istine. Na ovaj način Ibn Arabijeva kritika intelektualne greške vezivanja prevazilazi kritiku racionalne filozofije i dogmatske sholastike i proširuje se na svaki kontekst u kojem se oblik ili slika (*sura*) istine pojavljuje: religijski, naučni, estetski ili čak mistički. Sufisti su sami skrivali vezivanje zaustavljanju istine na pojedinačnom stanovištu ili iskustvu, bez obzira koliko uzvišenom i vezujući uz njega istinu. Značenje je, kroz vezivanje, zbog svoje prirode polivalentnosti i dinamike sakriveno ispod ljustrave utvrđenih formi koje je istina odavno napustila.

Ova kritika vezivanja zasniva se na posebnom viđenju ljudske prirode i njene funkcije u kosmosu: kao mikrokosmos na kome je zasnovan univerzum; kao prizma kroz koju se jedinstvena božanska sv tlost prelama u svoje različite oblike i atribute; i kao sposobnost opažanja pomoću koje stvarnost otkriva svoje oblike i atribute sebi samoj. Ova arhetip ljudske prirode je personifikovano u pojmu »potpuno ljudskog bića« (*al-insan-al-kamil*). Muhyl al-Dinova interpretacija Kuranske priče o Adamovom stvaranju daje osnovnu predstavu o pojmu potpuno ljudskog bića i kako taj pojam utiče na kritiku racionalističkog vezivanja i na poziv za srce koje je otvoreno svim oblicima.

5 kod Ralfa Austina-a u uvodu za Ibn Arabijeve, *Bezele of Wisdom* (New York: Paulist Pr. 1980). Za jasan uvod ka *mutakallimun* (sholastičkim teolozima) i njihovoj metodi *kalam* (racionalne argumentacije vidi Goldziher, *Introduction*. Iako su neki od Goldziherovih sudova postali kontroverzni, kontroverze su obično zabeležene od savremenog predivljača, Bernarda Luisa (Levia) a fusnote i bibliografija su osvrnomenjeni.

6 *Al-hak* je prevedeno kao »bilje« (Austin) ili »apsolut« (Leutsu), pri čemu obojica raskidaju sa starijom tradicijom da se to prevodi sa »Bog«. Ja sam to prevo- se »istina« što se može smatrati malo iznad pot- sledovnog značenja reči *hak* (*hagg*), iako se takva op- ređenja ne mogu lako razrešiti. Poverljivo reči »ista- tina« ili »realnost« izgledaju više primerene, a upotreba

Bogovi uverenja

Ibn Arabi navodi da »rešenje« problema srca i njegovog pojavljivanja leži u tome da u stvari postoje dva vida pojavljivanja: vidljivo (*tađžali al-šahada*), i paradoksalno skriveno (*tađžali al-gayb*; doslovno: pojavljivanje skrivenog). Vidljivo pojavljivanje odgovara pojedinačnom obliku ili slici kroz koje svaka osoba vidi istinu. Skriveno pojavljivanje odgovara unutrašnjim stvarnosti srca koja je i univerzalna i neizdiferencirana, a u isto vreme određuje posebnost i neponovljivost svake individue. Ova unutrašnja pojava ili predispozicija je dijalektički istovetna vidljivoj pojavi koju određuje (kao što je istina dijalektički identična sa božanskim imenima, kao i sa svakim božanskim imenom ponoosob). Ova je istovetna sa božanskim *huvijja* (»samo-identitetom«). Upravo na dijalektičkoj relaciji između vidljivo i nevidljivo pojavljivanja Ibn Arabi zasniva svoju kritiku racionalističkog vezivanja i dogmatizma, s tim što vidljivo pojavljivanje odgovara ličnom »uverenju« (*ittikad*:

Istina koja počiva na uverenju je ona čiji oblik prihvata srce, što se srcu pojavljuje radi prepoznavanja

Oko ne vidi ništa sem istine svog uverenja i nema tajni u vezi raznolikosti uverenja

Ko god ga veže (jednim uverenjem) odriče ga se u svakom uverenju koje ga razlikuje od uverenja kojim se vezivalo.

I potvrđuje Ga u onom uverenju kojim Ga je vezao u Njegovu pojavu

Ali ko god Ga oslobodi vezanosti, uopšte Ga se ne odriče

Već Ga potvrđuje u svakom liku u koji se On preobražava

On/on daje njemu/Njemu Sebe/sebe u skladu sa slikom kojom se On/on pojavljuje Njemu/njemu

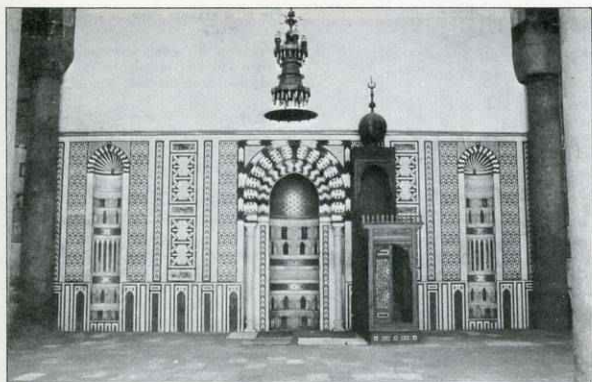
Do u beskonačno, budući da oblici pojavljivanja nemaju svoj kraj

A, takođe, u spoznaji Alaha, za znalca nema te granice na kojoj bi se zaustavio

Češće znalac svakog trenutka traži obogaćenje svog znanja o Njemu

velikog slova (i određenog člana) postavlja komplikovana filozofska i gramatička pitanja. Krajnje (The Ultimate) može predstavljati dobar moderan prevod, iako mislim da ovaj termin više naglašava transcendentni aspekt na račun imanentnog. »Bog« je najmanje zadovoljavajuće rešenje, jer zamenjuje složen niti distinkcija unutar Arabijevog pojma božanstva (božanstvo kao stvaralac, kao izvor emanacija, kao tlo spoznaje, kao ono iznad razlike božansko/ne-božansko itd.),

5 Muhyl al-Din je takođe cenio islamsku filozofiju zbog njenog sja i kritikovao je zbog onog što je smatrao da su njeno ograničenja i umišljenosti. Taj složen stav je ziva prikazan u učiteljevog belešci o njegovim susretima sa Ibn Rušidom (Averrosem). Njih dvojica nisu mogli da se slože jer su imali radikalno suprotne pojmove o tome gde je i šta je duh kao središte i moć istinskog pojma. Anegdote se pojavljuju u Ibn Arabijevoj *Al-Futuh al-Makkiyya* (*Otkrovenje iz Meke*), izd. Kairo: *Al-Hay'at al-Masriyya al-ama li al-Kitab*, 1972, II: 372-3, kao i u starijem izdanju: *Al-Futuh al-Makkiyya*, 4 toma (Bask: Dar al-Kutub al-Arabiyya al-Kubra, 1911) I: 153. Priče se preporučuju kod Korhena, *Creative Imagination i*



Mihrab AL-Nasirove džamije, Kairo XIX vek (Snimio: M. Tanasjević)

»Moj gospode, obogati me u znanju« (Q, 20:116)

»Moj gospode, obogati me u znanju«
»Moj gospode, obogati me u znanju«

Tako se, neprekidno, nastavlja sa obe strane.⁷ Rečenica iz *Kurana* »moj gospode, obogati me u znanju« se ponavlja tri puta, kažujući da je to jedan *zikr* (mnemonička formula koja se stalno ponavlja). U ovom odlomku ona istovremeno vrši dve funkcije. Na diskurzivnoj ravni ukazuje da je pravo znanje uvek u procesu promene i rasta i da je ono u krajnjem slučaju sama promena i sam rast. U domenu prakse *zikr* je osnovno sredstvo kojim sufisti i, naravno, pisac i čitalac teksta pokušavaju da razbiju čini vezivanja i da dosegnu neprekidni preobražaj: neprekidnim podsećanjem postiže oslobađanje od vezivanja i »obogaćenje« znanja.

Kritika vezivanja se zasniva konačno na ponovnom definisanju idolatrije i neverništva. Naša pojedinačna predstava o istini jeste »bog« našeg uverenja. Idolatrija je obožavanje boga sopstvenog uverenja. Neverništvo je odbacivanje bogova tuđih uverenja (budući da se odbacivanje drugih oblika istine odbacuje i sama istina, koja je dijalektički identična svojim pojavama). Ovaj stav indirektno sledi iz kuranskog napada na politeizam, gde se kaže da će se politeisti prilikom sudnjeg dana moliti svojim bogovima, a bogovi neće moći da im pomognu. I zato »oni nemaju spasitelja«. (Q 3:22, 56, 91; 16:38; 29:35; 30:29):

»U tome leži podsetnik (*zikr*) za one koji imaju srce (Q 50:30)

⁷ »On/on daje njemu/Njemu Sebe/sebe...« Muhyi al-Din se stalno igra sa referencijalnim dvostronim zamenica *huwa* i *hu* da bi spojio ljudsko i božansko u dijalektički reciprocitet. U takvim slučajevima, najlakše je pokazati kakva je uloga zamenice predvođe je »On (istina)/on (ljudsko biće)«. Upreobražavam muški rod kao oznaku božanskog samo zbog štednje, pošto zamenica znači i »oni« i »ono«. Pitanje rodu i ličnosti u istini je veoma složeno, pa izmische svakom jedinačnom prevodu koji bismo mogli odabrati.

jer se ono stalno preobražava kroz oblike i atribute.

On nije rekao »za one koji imaju intelekt« (AKL) jer misao vezuje (*kajjad*) i ograničava se na jednu osobinu.

S toga to nije podsetnik za one koji poseduju intelekt

I oni potvrđuju jedno uverenje

Ako zovu jedan drugog jeretikom i nevernikom

Ako jedan drugog proklinju

»Onda nemaju spasitelja«

Bog jednih nema primat nad bogom drugih.⁸

Ovo razmatranje monoteističko-politeističke rasprave u Kuranu dalje je razrađeno u Ibn Arabijevoj interpretaciji kuranske priče o Noju (Q,71: 21–27). Noje je pozvao politeiste da pristupe je nom bogu, ali su oni tvrdoglavo odbijali da se odreknu svojih bogova. Na kraju, Noje je pozvao svog gospoda da uništi politeiste kako ne bi zaveli ljude na pogrešan put. U svom komentaru ove priče, Muhyi al-Din iznova definiše monoteističko-politeistički sukob u skladu sa panteističkom prirodnom svog mišljenja. Noje je optuživao politeiste za *makr* (prevaru, pretvaranje), ali u stvarnosti obe strane su učestvovala u prevari, krijući istinski dijalektiku koja leži u osnovi podele monoteizam – politeizam. I Noje i politeisti zastupaju samo jednu stranu dijalektike transcendentnog i imanentnog. Ni jedna strana nije

⁸ Ibn'Arabi, *Fusus*, I:121. »Oni nemaju spasitelja« (*ma lakum min nasirin*); pored iste mesta gde se pojavljuju tačno ove reči, postoje brojna mesta u *K'uranu* na sličnu zajedničku temu, sa nešto drugačijim rečima.

po sebi dovoljna. Uzeta po sebi, svaka strana predstavlja vezanost.

Ako potvrđuješ transcendentno
vezuješ
Ako potvrđuješ imanentno
određuješ

Ako potvrđuješ oba stava
pogadaš centar
Ti si Imam u znanju
i učitelj.⁹

Noje je izvršio prevaru jer je svoj narod poslao Alahu (kao da je Alah odvojen od njih, od njihovih uverenja i od svih stvari na svetu, uključujući šumu i stene koje su obožavali). Politeisti su, pak, obmanjivali insistiranjem da su njihovi idoli »bogovi«, a ne samo pojavljivanja istine. Ostaje nejasno da li su Noje i njegovi oponenti shvatili svoje uloge u ovoj složenoj igri prikrivana i obmanne. Mistički znalac može razotkrivanjem (*kašf*) da ukloni prividna stanovišta i da odelonati i subjektivno i objektivno) unutrašnju dinamiku:

Ti nisi On
Ali ti si On
Ti ga vidiš u suštini stvari
I neograničenog i ograničenog.¹⁰

Koristeći hermeneutiku *kašfa*, razotkriva ostatak priče. Njeva optužba da politeisti navode ljude na pogrešan put a stvari se odnosi na činjenicu da ih oni odvlače u mistiku pompetne ili nedoumice (*hajra*). Nedoumica nastaje napuštanjem pravolinijske, dualističke logike oličene u Nojevom pozivu svojim ljudima »ka« Alahu.¹¹ Tumačeći Nojevu izjavu: »Ti (Alah) ih samo učvršćuješ u obmanji«, Ibn Arabi kaže:

To je zabuna (*hayra*) Muhamed nea »Gospode, uvećaj mi zabunu o Tebi...« Jer zbunjeni zacrtava kružno (*dawr*) i zaobilazno kretanje oko stožera koje nikad ne napušta

Ali majstor dugog puta izbegava ono čemu teži već traži ono u čemu već obitava

Majstor maštarija koja su mi cilj

On ima i »od« i »do«
i ono što je između njih

Ali majstor kružnog kretanja nema položiste da bi »od« nadvladalo njime

i nema cilja da bi ga »do« savladalo

Njegovo je postojanje složenije i data mu je sveukupnost reči i mudrosti.¹²

⁹ Ibid. I: 69–70

¹⁰ Ibid. (kao gore)

¹¹ Ibid. I:71–72

¹² Ibid. I:73

Ibn Arabijeva bašta između plamenova

Iskaz »Gospode, uvećaj mi zabunu o tebi« jeste preformulacija navedenog *zikra* »Gospode, obogati me u znanju koji je dat u Kuranu. Ovo postavlja na glavu eksplicitno navedeni cilj islamskih filozofa da se racionalnim ispitivanjem otkloni nedoumica i pometnja (*hajra*).¹³ Sa takvim unutar – i izvan – tekstualnim aluzijama Ibn Arabi potvrđuje da je najviše znanje *hajra* u svom neprekidnom preobražavanju iz oblika u oblik i u kružnom kretanju koje nadilazi dualizam početka i cilja.

Voda i vatra u koje politeisti propadaju iznova su protumačeni kao univerzalnost u koju pojedinac propada posredstvom iskustva *fana*, sa posebno ironičnim osvrtom na pojam »spasitelja«:

»Oni nisu našli ni jednog spasitelja sem Alaha

Alah je bio njihov spasitelj
U kojem su zauvek propali
Kada biste ih smestili na obalu
obalu prirode (mora znanja-zabune),
spustili biste ih sa njihovog visokog odre-
dišta
koje nije određite
iako je sve (uključujući i obalu)
Alahovo, i u Alahu, i Alah sam.¹⁴

Noje je prizivao svog Gospoda kao da je moguće prizivati određenu realnost. Mistik, s druge strane, uvida jedinstvo sluge i gospodarara (»Ko poznaje sebe, poznaje i Gospo-

¹³ Pokušaj da se otkloni *hajra* ili nedoumica uz pomoć metode koja vodi filozofskoj izvesnosti jeste eksplicitno istaknut al-Farabijev cilj u njegovom delu *Philosophy of Plato and Aristotle*, prev. M. Mahdi (Ithaca: Cornell Un. Pr. 1962) i Majmonidesa u njegovom *Guide of the Perplexed (dalalat al-hakira)*, prev. Sh. Pines (Chicago: Univ. of Chicago Pr. 1963) da navedemo samo dva primera i islamske filozofije. Ibn Arabi izrekreće ceo raspon filozofskih metoda. Umesto da povuče racionalne razlike između pojedinih vidova argumentacije – al-Farabi veruje da to otklanja nedoumicu (*The Philosophy of Plato and Aristotle*, 14) on ih namerno meša i spaja. Za razliku od Majmonidesa, koji tvrdi da alegorijsko tumačenje teksta otklanja nedoumicu koji stvara doslovno čitanje (*Guide*, 6), Ibn Arabi ističe ezoteričnu hermeneutiku koja garantuje nedoumicu tako što sagledava snovu, tekst, pojavi svet, i snove, kao različite nivove snova i snove unutar snova. I umesto da razrešava protivrečnosti, sufistički učitelj izrekreće samo načelo protivrečnosti ukazujući na krajnju *coincidentia oppositorum*. Treba da naglasim da kroz svoje radove on ispoljava jasnu svetlost u pravilima koja kriši. Tohihiko Izuzu (*A Comparative Study*, 81) tvrdi da je Ibn Arabi afirmisao stanovište iznad *hajre*: »U duhu mudroga koji je iskustio jedinstvo bitka u njegovoj pravoj dubini nema više mesta za neku 'nedoumicu'. Ovo mišljenje Isatus zasniva na vrlo mutnom odlomku (*Fusus*, 78–79) koji se može čitati na različite načine, u zavisnosti od toga kako se označi tačkama i u zavisnosti od mišljenja komentatora al-Kašanija. Ja smatram da Kašan, poput mnogih drugih komentatora, pokušava da racionalizuje i ukroti otvoreni sistem svog učitelja. Moguće je da Ibn Arabi afirmisalo stanje iznad *hajre*, ali takvo stanje mora se sagledati u dijalektičkoj vezi sa *hajrom*. Pojedince koji raslike okove sputanosti naći će u se stanju *hajra* kao pojedinac, iako je na dubljem nivou (celovitog ljudskog bića) postignuto stanje izvesnosti (*ynukin*). Što je veća *hajra* na nivou individualne svesti, veća je izvesnosti na nivou univerzalne svesti. Najdublje razumevanje je najdublja svest o misteriju. Istaci štafite, nedijalektičko stanje saznanja značilo bi unošenje greške sputavanja.

¹⁴ Ibn Arabi, *Fusus* I:73

da«),¹⁵ kao i jedinstvo svog pojedinačnog gospoda sa svim drugim (svim pojedinačnim vidovima božanskog i individualnim suštinama). Dakle, veoma se razlikuju Nojevo i mističarevo oslovlavanje Gospoda, jer mističar peva »Moj Gospode, uvećaj mi zabunu o tebi«.

Kritika epistemičkog postvarenja i pravilnijske logike se ne ograničava na kategorije religijskog uverenja, filozofskog pojma i sholastičke dogme. Ona se proširuje na sam sufizam i na sufističku hejerarhiju zasnovanu na pojmu *makam*, određiti. Određite je vrsta stanice duš sufističkog puta (*tarikah*). Ona je suprotna od *hala*, trenutnih »stanja«. U datom momentu trenutno stanje može biti iznad ili ispod određiti (zato je nemoguće suditi o određitu drugog). Stavise, i mističko određite može biti jedno vezivanje. Čak i oni koji postignu najviše određite (određite »stožera« (*kutb*), odnosno potpuni uvid u univerzalno ljudsko biće u njegovom individualnom pojavljivanju – čak i takvo određite može biti vezivanje. Govoreći o ideji da je svaki stožer oblikovan prema uzoru nekog proroka ili prorokće mudrosti, Ibn Arabi ruši čitavu sufističku hijerarhiju zagovarajući muhamedanski stožer (stožer nastao prema muhamedanskom ruhu ili duhu-logosu), stožeru preobražaja, određitu koje nema određite:

Svaki »stožer« je u zan za pojednog proroka osim onog koji poprira muhamedanski oblik

Ništa nije univerzalnije po svojoj različitosti od nepostojanja granice (*tagyid*) ka određitu koje se razlikuje Muhamedanac se razlikuje

samo po tome što nema određite koje se razlikuje

Njegovo određite je u tome da on nema određite

To znači da jedno stanje (*hal*) može prevladati u osobi

tako da jedino kroz njega ona može biti spoznata (ili može da saznanje ona se odnosi na njega i određana je njime

Ali odnosi određiti i Muhamedanac ista je kao odnos imena i Alaha
On nije određen ni jednim određitem s kojim je povezan

¹⁵ Središnji sufijski *hadith*. Važnost sufijskog *haditha*, zasniva na ili na navodnim rečima Muhameda, ili božanskim rečima upućenim Muhamedu, prevladajuća je u slučaju Ibn Arabija. Ova važnost je izvesno istaknuta u pregledu *haditha* u izdanju Yahya Fuhaha.

Pre je, u svakom dahu, u svako vreme, u svim uslovima, slika onog što taj dah, vreme ili uslovi traže. Njegovo ograničenje nije trajno. Božija naredjenja (*ahkam*) menjaju se svakog trena

i on se menja u saglasnosti sa njima
Jer On: Svakoga dana on je u drugačijem stanju (Q,55:29)

Isto tako i Muhamedanac
Tako njegova reč () : »To je podsetnik (*zikir*) za onog ko ima srce«.
Nije rekao »intelekt« (*akl*), nešto što može da Ga veže

Srce se zove »srce« (*kalb*) zbog stalnih preobražaja (*takallub*) u određitim i redovima u saglasnosti sa disanjem Muhamedanski stožer ili Individua menjaju se saglasno sa disanjem u znanju isto kao što sve stvoreno menja stanje Muhamedanac se obogaćuje u znanju o onome kroz šta i u šta se preobražava ali ne i u samom preobražaju
Jer preobra'aj prožima i njega i ceo sve.¹⁶

»Ništa nije univerzalnije po svojoj različitosti od nepostojanja određite koje se razlikuje«. Ovo tvrđenje je odraz dijalektičke logike u Ibn Arabijevoj kritici Noja. Potvrđivanjem transcencije koja isključuje imanenciju, Noje je ograničio svoj boga načinivši ga drugačijim od sveta i tako potkopao svoje potvrđivanje transcencije. Istinski potvrđivanje transcencije zahteva nadilaženje uobičajenog pojma transcencije i imanencije. Slično, najviše mističko određite jeste one koje nadilazi polaritet visoko-nisko. Ovo podrazumeva i prevazilaženje razlike između svetog i profanog, između mističkog iskustva i savakodnevnostvarnosti. Obe ove ravni su snažno sjeđinjene u teoriji trenutka i disanja koja je gore nagoveštena.

*Večno sada:
trenutak, dah, zikir*

Upotrebljavajući pojam *vakt* (trenutak), Ibn Arabi se drži sufističke tradicije. Rani sufist je sebe nazivao »sinom njegovog trenutka« (*ibn al-vakt*), podrazumevajući pod tim neobaziranje na svoj budući opstanak. Umesto toga on je upražnjavao vrlinu *tavakula*, uzdajući se u Boga.¹⁷ Muhyi al-Din je izvukao ovu izreku iz njenog ranijeg asketskog i konteksta i spojio je sa sholastičkim pojmom »trenutak« (*an*).

Teorija trenutka bila je deo okazionalističke rasprave o uzročnosti, slobodi volje i determinizmu u koju su sholastičari bili upleteni. U toku ove rasprave razvila se atomistička fizika. Svet je viden kao sastavljen od različitih, nevidljivih atoma i slučajnosti koje je Alah u svakom trenutku uništavao i

¹⁶ Ibn Arabi, *Futuhah* (1911) 4:76–77. U Yahya izdanju ovaj deo teksta sledi kasnije.

¹⁷ Za razmatranje rano-sufističkog aspekta pojma *vakt* vidi (Goldzisher, Introduction, 133.



Hasanova džamija, Kairo, XIV vek (Snimio: M. Tanazisjević)

ponovo stvarao. Otuda nije postojala uzročna nužnost koja bi na fizičkom planu delovala, između jednog trenutka i sledećeg. Trenuci imaju iste osobine kao i atomi, pošto vremenska ravan mora biti u skladu sa prostornom. Trenuci su stoga različite, isprekidane i nedeljive jedinice vremena. Mog i bi se nazvati atomima vremena.¹⁸

Okazionalistička teorija i problemi na kojima se ona razvila (pokušaj da se racionalno reši pitanje božanske slobode i uzročne nužnosti) ne mogu imati konačan smisao u sistemu zasnovanom na rušenju dualističkih osnova ove rasprave. Međutim, teorija trenutka, izdvojena iz svog okazionalističkog konteksta, bila je predmet posebnog interesovanja za Ibn Arabija. Ponovno stvaranje sveta u svakom trenutku više nije videno kao okazionalističko ponovno stvaranje objektivnog fizičkog sveta od strane spoljašnjeg tvorca, već pre kao neprekidno nastajanje i nastajanje koje se dešava u *fana i baka* i u stalnom samopreobražavajućem procesu *tadžalli-kashf* (samo-razotkrivanja razotkrivanja). Koristeći jedno pominjanje »novog stvaranja« u Kuranu, Ibn Arabi optužuje sholastike za nerazumevanje ove teorije:

A »oni su u zabludi o novom stvaranju.« (Q,50:15)

Ali ljudi razotkrivanja
uvidaju da Alah prikazuje sebe u svakom
dahu

I da se pojavljivanje nikad ne ponavlja
I oni vide kao svedoci da svako pojavljivanje

predstavlja novo stvaranje i uklanjanje
starog

I ovo uklanjanje nije ništa drugo do
požarenje (*fana*)

¹⁸ Jedno od jasnijih prikaza ovih atomističkih teorija nalazimo kod Maimonidesa, *Guide*, knjiga I, odeljak 73, gde se o njima raspravlja u odeljku deset premisa mutakallimuna. Treća premissa raspravlja o temporalnom aspektu atomističke teorije (Pines trans., pp. 196–200).

koje je implicitno sadržano u pojavljivanju

I trajanje (*baka*) je ono što je dato novim pojavljivanjem – tako valja razumeti.¹⁹

Kao što pojam trenutka predstavlja kombinaciju sufističkih i sholastičkih pojmova vremena, tako je i pojam daha složen pojam. To upućuje na prvi stupanj tkz. Daha Milostivog. Primordijalni dah, posredstvom kojeg je svet postao stvarnost, podeljen je u beskonačni niz dahova. Dah je trenutak u kojem Alah izdiše u bivstvo nove forme i udiše ili skuplja stare, baš kao što i znalac aktualizuje taj proces primajući nove forme i napuštajući stare. Prilikom meditacije znalac sa svakim dahom izgovara jedan *zikr*. U sledećem odlomku složeni pojmovi *zikr, trenutak i dah* sjedinjeni su u jedinstvenu dinamiku ponovnog stvaranja i preobražaja, pri čemu trenuci variraju od pojedinca do pojedinca za razliku od uniformnih trenutaka fizikalne teorije na čijim je osnovama izgrađena nova teorija:

Tragalac nastavlja da govori sa svakim dahom

»Moj gospode, obogati me u znanju«
dokle god se sfera univerzuma okreće u njegovom dahu

Tako on pokušava da načini njegov trenutak njegovim (Njegovim dahom)

Trenutak se produžava ili skraćuje u zavisnosti od prisustva njegovog gospodara

Trenutak je za nekog jedan sat za nekog dan, nedelja, mesec, godina, ili život

A neko uopšte nema svoj trenutak.²⁰

¹⁹ Ibn Arabi, *Fusus* I 125.

²⁰ Ibn Arabi, »Risalat al-Anvar« /»Rasprava o svetlostima«, *Rasail Ibn Arabi* (Heyderabad: Jamaciyya Dar frat al-Ma'arif al-Uthmaniyya, 1948; Cairo: Dar Ihyal-Turath al-'Arabi, 1968), 17–18. Ovu raspravu je preveo Rabia Terri Harris pod naslovom: *Journey*

Trenutak je spona za *tadžalli-kashf*, pojavljivanje koje dolazi onda kada se samo-otkrivajuća istina i saznavni subjekt sjedinjuju. Materijalno objektivizovano ponovno stvaranje kod sholastičara samo je senka stvarnosti, fantom (*šabah*), univerzum kao zamračeno ogledalo kojem nedostaje sjaj univerzalnog ljudskog bića.

Kombinovanjem klasične sufističke doktrine *fana i baka* sa dinamičnim pojmom trenutka kao večnog sada, što je već po sebi sinteza sufističkih i sholastičkih pojmova vremena, Muhyi al-Din gradi svoju teoriju večitog preobražaja. Iako je napustio okazionalizam sholastičara, dilema između božanskog proviđenja i ljudske slobode i dalje ostaje u središtu pažnje. To je ono što začuđuje. Da li mistički znalac sjedinjen sa stalnom promenljivom istinom u *fana i baka* postize večni preobražaj? Ili je sposobnost da se dosegne takav preobražaj, da se osegne srce koje je otvoreno svim oblicima, preduslov sjedinjenja *fana i baka*? Uzročnost je dvosmislena. Takva uzročna dvosmislenost predstavlja enigmu. To što se ne može dvosmisleno odrediti lanac uzroka i posledice ukazuje na modalni pomak koji nadilazi dualizam uzroka i posledice.

Umesto da razreši ovo pitanje, Muhyi al-Dinov diskurs evocira njegovu tajnu, tajnu koja prožima tekst, aporija koja se uvek nalazi iza vidljive argumentacije.

Mistička zbuđenost, ljubav–ludilo

Čudo, bašta između plamenova,
moje je srce otvoreno svim oblicima.
Ono je livada za gazele, manastir (hrišćanski) kaluderima,
Hram idola, Čaba hodočasnika,
Stolovi Tore, *Kuran*,
Moja religija je ljubav – gde god krenuli
njeni karavani

Ljubav će biti moje ubeđenje i moja vera.
Mi uzor imamo u Bišru, Hindu, i u njenoj sestri,

U Kajsju i Lejli, Majji i Gajlanu.²¹

Vraćajući se na ove stihove, navodim ih sada u potpunosti (dodatu su poslednja dva stihova ovog prevoda). Oni se obično izostavljaju prilikom navođenja jer se odnose na likova poznate samo znalcima arapske poetske tradicije; na slavne ljubavnike neuzvrćenih ljubavi. Ovi stihovi se mogu delimično razumeti na osnovu prethodnog pominjanja gazele, koja je u pre-islamskoj poeziji bila često povezivana sa pesnikom voljenom, a

to the Lord of Power. (New York: Inner Traditions, 1981). Harrisov prevod sadrži jedan interesantan pasus koji se ne nalazi u izdanju kojim sam se ja služio (pp. 62–63):

Onaj koji obraća pažnju na disanje ovlađava je časovima i onim što je izvan toga; i onaj čiji je Trenutak prisustvo časova gubi usredsređenost na disanje; i onaj čiji Trenutak predstavlja dane gubi časove i onaj čiji Trenutak predstavlja nedelje gubi dane i onaj čiji Trenutak predstavlja godine gubi mesec; i onaj čiji Trenutak predstavlja njegov životni vek gubi godine; i onaj koji nema Trenutak nema životni vek i gubi što je pesle života.

²¹ Ibn Arabi, *Tarjuman*, 44.

kasnije je označavala samu voljenu. Sa livadom za gozele, bogata klasična tradicija arapske poezije pruža još jedan kontekst za razvoj I n Arabijeve misli.

Ova rasprava se bavila teorijom srca koje je otvoreno svakom obliku i složenim kompleksom ideja iz kojih je sačinjena. Ovaj motiv se ponovo pojavljuje u Ibn Arabijevoj komentaru posljednja dva stihova koji se odnose na temu nesrećne ljubavi u klasičnim pesmama:

Alah ih je doveo do ludila od ljubavi. On ih je ispunio ljubavlju za druga (ljudska) bića kao kaznu za one koji tvrde da Ga vole a pri tom nisu dovedeni do ludila od ljubavi. Ljubav je lišavala ove /nesrećne ljubavnike/ razuma. Ona ih je dovela do nesvesti pri zamišljanju svog voljenog bića.²²

Reč *hajjam* znači »zaveden ljubavlju« ili »doveden do ludila od ljubavi«. U pesmi ljubavnici su lišeni razuma, što predstavlja igru na temu odnosa intelekt-srca (*akl-kalb*). Ljubavnici se nužno gube u *fani*, kao što je i mistik primuđen da napusti svoju ego i uroni u istinu. U drugim delovima *Tumača strasti* veze između mističkog zanosa i ljubavne pomahnatosti naglašena je još eksplicitnije.

Pre nego što se vratim na ovaj pasus radi zaključivanja, voleo bih da pomenem nekoliko poznatih ocena Ibn Arabijeve misli i da im odredim mesto u kontekstu ove rasprave. Videli smo da se teorija srca koje je otvoreno svakom obliku sastoji od složene dinamike koja uključuje širok skup međusobno zavisnih ideja. Da bi pokazao kako se ovi različiti elementi uklapaju, izneo sam niz kritičkih kategorija: monistički metod, dinamika *taḏ-zāllī-kāif*, pomak perspektive, značenjski događaji i razne oblike dijalektike (indirektno dijalektika, mistika dijalektika, metaforička dijalektika).

Prvo pitanje koje se nameće je da li su ter-

Ibn Arabijeva bašta između plamenova

mini »monizam« i »panteizam«, koji su tako često primenjivani u vezi Ibn Arabijeve misli, ispravni. Da li oni odražavaju indirektnu dijalektiku koje je, kako je uočeno, rukovodni princip njegove misli? Ova dijalektika je sažeta u tvrdnji da »poredak leži između nezavisnosti istine od svih odnosa dualiteta (kao čisto sopstvo) i dinamičkog polariteta njenih pojava (nosa (božansko-ljudsko, gospodar-sluga, imena-svet). Paradoksalna priroda ovakve formulacije očituje se u stavovima da je najviše određite ono određite koje nije određite, i da je najposebnije ono što je posebno po odstavu svoje posebnosti. Ovo nisu ni »eksplicitivni« paradoksi ni »prividne« protivrečnosti. Protivrečnost počiva u samom srcu unutrašnje dinamike, iako ta dinamika sledi svoju strogu i konsistentnu dijalektičku logiku.

I dok je tačno da je sopstvo-izvan-svih-relacija u krajnjem ishodu jedina stvarnost, ovo krajnje određite ne poništava drugu stranu indirektno dijalektike. Iako po sebi nije nešto postojeće, upravo dinamički polaritet božanskih imena i sveta koji ona odražavaju, konstituiše »mesto« značenja. Zato radije koristim izraz »monistički metodi« nego termin monizam, jer »monizam« pre označava jednu doktrinu nego jednu lingvističku strategiju. Muhyi al-Dīn koristi inherentno paradoksalni izkaz da je »sve jedno« kao smernicu za sinteze i pomake koji su osnov njegovog pisanja. On je svestan da ni jedna čista monistička doktrina ne može biti izrečena, jer svaki izkaz sadrži dualizam jezika i misli koji protivreči čistom monizmu. Masinjonova (Louis Massignon) optužba da je »monizam« velikog učitelja uništio transcendentiju u islamskom misticizmu čini se kao potpuni promašaj.²³ Ona uopšte

²² Louis Massignon, *Essai sur les origines de la logique de la mystique musulmane* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Gauthier, 1922), 285. Ibn Arabi, *Épître de logique formelle*, élimine, en fait, toute intervention transcendantale de la divinité, du domaine de la mystique. Ovo mišljenje se zasniva na pogrešnom razumevanju dijalektičke logike skitearane u ovom eseju, logike koja pokušava da nadide »formalnu logiku« kroz dijalektiku imanencije i transcendentije, i kroz dinamičko egzistencijalno pojam *tajallī-kāif* pojam koji je radikalno vezan za iskvitno. Nazivao, Massignonovo pogrešno tumačenje je stvorilo jedan stereotip, što tako duboko ukorenjen koliko je i neistinit. Od mnogih primera Massignonovog napada na andaluzijskog učitelja citiraju sledeći tekst:

C'est elle /Ibn Arabijeva škola/, également, soumise le schisme entre les vocations mystiques musulmanes et leur rayonnement social-substitutant un devoir de correction fraternelle la discipline garmate de l'écrite, —réservant l'apanage de la mystique, science ésotérique ne doit pas être divulguée, —à des cercles initiatiques fermés, corporation foules, «Gobineau-Vereim» ou «Stendhal-Club de l'écrite, fumeries d'opium surnaturel.

ne dotiče indirektnu dijalektiku: svako tvrđenje o imanenciji povlači za sobom afirmaciju transcendentnosti; najposebnije je ono što je posebno po odstavu svoje posebnosti. Ako neko tvrdi da je transcendentnost odbačena, neophodno je da prethodno razmotri dijalektičku logiku na kojoj Ibn Arabi zasniva svoju afirmaciju transcendentnosti. Što se tiče tvrdjenja Charlesa Adamsa da sledbenici Ibn Arabija »zagovaraju čisti panteizam, da postoji samo jedna stvarnost, bog, koji je ukupnost svih stvari«²⁴ — takva formulacija takođe prevlađuje dijalektičku i dinamičku prirodu njegove misli. Nijedan priučeni sledbenik učitelja sufizma ne bi zagovarao statičnu i nedijalektičku ideju da je krajnja stvarnost ukupnost svih stvari.

Druga mišljenja koja još neposrednije dodiruju teoriju srca koje je otvoreno za sve oblike. Šimelova (Annamarie Schimmel) je odredila pesmu kojom počinje ovaj esej kao »najveću samo-pohvalu«, tvrdeći kako »ovaj tobože tolerantan stih« pre govori o piščevom vlastitom uzvišenom duhovnom položaju.²⁵ Istina je da Ibn Arabi često u svojim radovima govori o svojim mističkim iskustvima. Određivanje svog duhovnog položaja bio je deo sufističkog života i uključivao je razradene postupke za utvrđivanje »duhovnog statusa« koji su još uvek nedovoljno istraženi. Ali Šimelova zanemaruje ironiju sadržanu u Ibn Arabijevoj tvrdnji: slavliti dosegnute »određite« koje nije određite veoma je dvosmislena tvrdnja o svom »visokom« duhovnom statusu jer nadilazi svaki dualizam »visokog« i »niskog«. Osim toga, pošto se ovo »određite« koje nije određite, može dosegnuti samo kroz nestajanje pojedinca u *fana-i-ğlass* koji izriče stihove ne može biti prosto izrečen za egom tvorca pesme. »Ja« je potpuno ljudsko biće koje mistik može da ostvari jedino izlaženjem iz sebe. Celokupna teorija vezivanja odnosi se na opasnost koju je Ibn Arabi opazio u sufističkom govoru o uzvišenom duhovnom određitima i upravo pojam »uzvišenog duhovnog statusa« figurira u jednoj od njegovih najostrižih kritika vezivanja. Niko ko je vezan za jedno određite, na koliko bilo visoko, ne može dosegnuti srce koje je otvoreno svakom obliku.²⁶

Abdurahman Badavi, u raspravi o islamskom misticizmu i egzistencijalizmu, smat-

²⁴ Charles Adams, »The Islamic Religious Tradition, *Religio and Man*, ed. W. Richard Comstock (New York: Harper and Row, 1971), 597.

²⁵ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 271–272.

²⁶ Vidi Ibn Arabijevo opomenu andela koji je videlo visokim položajem i uzvišenim određite: *manab* »al wa manzila fā'a n' ind alah (Fuusu, 49). Andeli su prekrili načelo adaba usmueno-plemenitosti, finou, mudrosti, koje čuva poj dinca od skretanja ka aroganciji nabusitosti i vezivanju. Sa lasno načelo adaba, čovek ne uzdiže svoj ego u bilo čemu. Prekošnje svake pohvale »gospodu« je Ibn Arabijevo tumačenje takija, mudrosti i opreznosti koje štite od nesmotrenog hvalisanja. Jedina validna samopohvala je Samopohvala Univerzalnog ljudskog bića, koje se ostvaruje jedino onim kade pojedinačni ego lišavane. Samopohvala andela je bila prekrasjad adaba zbog čega ih je Allah ponizio, bacivši ih Adamu (Univerzalnog ljudskog bića) pred noge. Ibn Arabi opominje svoje čitaocae da na primeru andela shvate da je traženje uzvišenog položaja sigurno padanje u njega (Fuusu, 51).

²² Ibn Arabi, *Zakha 'r al-Arag*, 50. U istom komentaru, Ibn Arabi daje sažeto tumačenje svoje izkaza. Moje srce je postalo otvoreno svakom obliku. Ja se nisam selonio na ovaj komentar u svom izlaganju zato što su Muhyi al-Dīn često optuživali da piše veritacki izkonstruisane komentare u odbranu svojih mističkih odu od optužbi da su senzualne i jeretičke. Sada postoje značenje srca otvorenog za sve oblike povezano sa glavnim elementima njegove mističke filozofije, citiram njegov komentar:

»Moje srce je otvoreno svim oblicima. Drugi ovde Ibn Arabi očigledno misli na sreb, kao osobu koja je napisala njegove druge radove kaže da srce (*Kalb*) dobija svoje ime po svom neprekidnom preobražavanju (*talakub*). Ono se menja sabrazno različitim tanavnu uticajima (*varidat*), koji se menjaju u skladu sa menama njegovog stanja (*ahval*) koje se menja sa menama Božanskog pojavljivanja sve do svog tajnog identiteta (*sihr*). Religijski zakon (ili otkrovenje, *ihār*)/ovo naziva neprekidnim putovanjem i zamenjivanjem formi (*al-tahawul* uve *al-tahawud* fī al-sawr).

Pošto mi i *ihār* nije poznato uferi slično ovom, koje bi moglo biti protumačeno kao otkrovenje ili zakon, izgleda da je ovaj pojam ovde upotrebljen u ezoterijskom smislu. Možda upućuje na večno otkrovenje i zakon koje svaki prorok predstavlja a koje mistik neposredno dodiruje u mističkom spajanju i razotkrivanju kafa.

ra da Ibn Arabi, za razliku od ranijih mistika, nije proživio ni jednu svoju ideju i da je zato od malog značaja za modernu egzistencijalističku misao.²⁷ Ibn Arabijev sufizam. Se svakako razlikuje od starog asketskog sufizma. Ali pokušaj da se u životu andaluzijskog učitelja pronađe dokaz da je on stvarno proživio svoje ideje, previda kvalitet njegovog shvatanja pojmova *fana i baka*: u sistemu koji svaki trenutak vidi ne samo kao proživljavanje ideje, već i »ideju« vidi kao otkrivanje samog života, besmisleno je zamisljati da postoji pojedinačno iskustvo ili oblik koji ima univerzalno važenje. Sa gledišta »trenutak«, shvatanje o proživljavanju vlastitih ideja je. izlišno. Ako Ibn Arabi ne živi svoje ideje, to je zato što je njegov pokušaj usredsređen na prevazilaženje razlike između ideje i života, ideje i iskustva i između svetog i profanog. Mislim da je njegovo stanovište o značenju kao nečim što je uključeno u neprekidni proces samo-stvaranja u okviru polariteta *tadžalli-kašf* i božansko-ljudsko zanimljivo ne samo za egzistencijalizam, već i za druge oblike moderne misli.

Ideje koje su razmotrene, kao i Ibn Arabijeva misao uopšte, otvaraju nova pitanja istorijskog i komparativnog izučavanja. Sličnost ovih ideja sa mnogim oblicima istočne misli, kao i sa hrišćanskim misticizmom Meister Eckharta²⁸ postavlja složene probleme za jedan komparativni pristup. Takođe bih naglasio da i pored toga što su hinduističke i budističke ideje bile poznate u Ibn Arabijevoj Španiji i da su neke od njih mogle da utiču na njegovu misao — ona ipak ne odaje utisak da je bila indukovana spolja. Ona je duboko ukorenjena u duh islama dvanaestog i trinaestog veka i predstavlja jedan od njegovih osnovnih izraza. Veliki učitelj je putovao od Andaluzije do Anadolije u vreme razmaha i razvoja sufističkog društva, a tom društvu bile su inherentne opšte premise koje leže u osnovi njegovog pisa-

nja.²⁹ Njegove ideje su u isto vreme izraz jedne jake i trajne struje unutar Islama, i nalaze snažan izraz u modernim vremenima.³⁰ U najmanju ruku, preispitivanje ovih ideja nalaze više pažnje i nijansiranja pri tumačenju Islama u kontekstu komparativnih studija.³¹ Najzad, smatram da teorija *sra* koje je otvoreno svakom obliku pruža jedan mogući uvid u metodologiju komparativnih izučavanja. Ibn Arabijeva rasprava o »bogovima uverenja« počiva na logici koja jedinstvo i različitost ne vidi kao nešto što je uzajamno isključivo, već ih vidi kao dijalektički usaglašene polove. Ova dijalektika može ponuditi oblik istraživanja koji nije sputan dilemom da li su religijska ili mistička iskustva u biti ista ili različita. Indirektna dijalektika, izložena u ponovnom tumačenju priče o Noju, nudi jedan dinamičan pojam identiteta koji vlada između neshvatljivih promenljivih oblika pojavljivanja i jedinstva koje nadilazi sve oblike i relacije. Iz ovog ugla, opovrgavanje i mnoštva i jedinstva predstavlja pad u postvarenje i vezivanje, a samim tim označava i guljenje dijalektike.

U ovom eseju nema mesta bavljenju ovim pitanjima jer ona zahtevaju duže razmatranje. Nadam se da su u ovom radu bar uspeła da za sebe probude zanimanje. Želeo bih da za završim ponovnim razmatranjem utiska da je Ibn Arabijev sufizam »intelektualan« (nasuprot emocionalnom), »agnostičan« (po tome što spasenje uslovljava znanjem koje je pristupačno samo eliti), pa čak i »shladan« (sve ove odredbe su povezane). U uvodnoj pesmi za *Tumačenje želja*, i u njenom komentaru³², Ibn Arabi posmatra božanska »pojavlivanja« (*zavahir*) kao voljenu ličnost

mističkog ljubavnika. Još jednom je naglašen dinamički polaritet razotkrivanja *tadžalli-kašf*: nema pojavljivanja bez posmatrača i obratno. Efemerna priroda pojava (i shodno tome »život« posmatrača) je izvor *halak-a* (nestanka ljubavnika) i nedoumice (*hajra*). Pojam ljubavnog ludila je tako snažno zacrtan kontekstom da ne mora eksplicitno da se iznosi. Ova napetost ispunjava celo Ibn Arabijevu delo, a ne samo njegove ljubavne ode. Što više sufista postiže u prebražanju *sra*, veće je iskušenje da se zaustavi na nekom određitu i da se veže.³³ I dok je Muhyi al-Din intelektualan u rasvjetljavanju i objuživanju s kojom razmatra svaki misaoni sistem, njegova filozofija nije ni racionalistička ni apstraktna. Napustiće vezivanje i postići stanje neprekidnog prelazanja u nove pojave, ne zahteva ni posebnu gnouzu (tajna je u tome što nema tajne u smislu objektivnog »znanja«), ni visoko intelektualni status. Pre zahteva nadilaženje klasične razlike između »puta saznanja« i »puta ljubavne«.

³³ Vidi Ibn Arabi, *Journey* gde sufistički učitelj opisuje niz mističkih iskustava uz stalnu napomenu da ne treba stati ni kod jedno. Krajnje iskustvo je *fana i baqa* koje je, kao što smo videli, neprekidno proročavanje u svakom trenutku i sa svakim dahom.

²⁷ Abdurrahman Badavi, *Les points de rencontre de la mystique Mmusulmane et de l'existentialisme*, *Studia Islamica* 27 (1967):75. Badavi takođe zamera Ibn Arabiju što pokušava da uključi svu mudrost u sveobuhvatnu univerzalnost (Ibid., ista straha).

La preuve en est son chef-d'oeuvre *Fusus-al-hikam*: tandis qu'al-Hallaj se limite à une seule personnalité, celle de Jésus, et Suhrawardi s'attache à Zoroastre, nous voyons Ibn Arabi, par suite de sa tendance eclectique et syncrétique, je dirais meme ecclésiastique embrasser tous les prophètes dans son expérience — rationnelle? — existentielle.

Badavi, qui na prethodnoj strani pominje Massignonov rad o al-Halladžu, kao pri er iznalaženja jednog egzistencijalističkog tumačenja islamskog misticizma, sledio je Massignonovu kritiku velikog učitelja (Massignon, *Essai*, 30, napomena 1):

Tendance theosophique, perceptible chez Manés et chez Ibn Arabi, qui ne comprennent pas wue l'accès au but mystique dépend avant tout du choix judicieux d'un seul moyen, fortifiant l'intention dans son orientation ineffable: eux s'imaginent trouver plus sûrement accès à l'union divine, en tant que concurrentement de tous les 'moyens culturels, et cet ecclésiisme syncrétiste les prive d'appréhender la différenciation transformante, irréparable, que se prosterne le long de la Via Crucis, et ceux que s'entendent sous le char de Jaggernaut.

²⁸ Za posebna poređenja vidi moju »maphor and Dialectic«, 3 i 4

²⁹ Kroz svoj celokupni rad, Muhyi al Din prepritača priču o svojim susretima sa drugim sufistima, opisuje kakav je bio jezik i dijalog koji su upotrebljavali, govori o njihovom implicitnom i neposrednom prepoznavanju premisa na kojima se zasniva njegova misao. Ovi susreti su prošli ali od njegove domovine Andaluzije (naročito njenih centara: Kordobe i Seville), kroz mnoga mesta severne Afrike (Fez, Marakeš, Kairo, Kairouan, Kairo), do arapskog poluostrva (gde je napisao svoj *Futuh*, ili Makanska otkrovenja), i dalje istočno Bagdad, Kuna i Damask, gde je sahranjen. Kedom, mesto gde su njegove odluke naišle na opasno protivljenje bio je Egipat.

³⁰ Vidi Martin Linos, *A sufi Saint of the twentieth Century*, *Shari Ahmad al-Mulawi* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961, 1973).

³¹ Na primer, Stephens Katza pokušaj da prikaže da sufističko učenje o *fana i baka* nema ništa zajedničko sa budističkim pojmom ništenosti. Katz definiše *baka* »kao veći život u Allahu, i tvrdi da nema »Boga ili Bogolikog bića u budizmu«: Stephen Katz, »Language, Epistemology and Misticizm« *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. S. Katz (New York: Oxford University Press, 1978) 54.

Njegov opis *fana i baka* možda važi za mnoge sufite, ali ne odgovara Ibn Arabijevom tumačenju ovog učenja. Kod Muhyi al-Dina, ljudsko i božansko su uključeno u neprekidni proces Samo-stvaranja kroz uzajamnu uslovljenost, tako da izraz »večan život u Allahu« nije odgovarajući.

Predlažem da govorimo o vidovima islamske misli, i o vidovima unutar samog misticma. Ibn Arabijev učenje možda ima više zajedničko sa određenim učenjima drugih tradicija nego sa nekim drugim vidovima sufizma. Pokušaj da se izvede jednoznačna definicija nekog sufističkog učenja i da se ono onda poredi sa drugim tradicijama pojednostavljuje velike razlike unutar samog sufizma.

³² Ibn Arabi, *Zakhir* al-'Ala'iq 9-10.



Kultura Azije: Jezik i društvo



Šotoku Taishi, Japan, XIII vek

I

Poznati francuski arabist Jacques Berque u jednom od svojih djela¹ govori o svijetu arapske kulture kao o svijetu simbola, što se čini valjanim polazištem za razmišljanje o arapskom jeziku i kulturi, ako se složimo s brojnim autorima koji su pokušavali dokazati duboku vezu jezika i svjetonazora, jezika i kulture. I zaista, duboku i temeljnu simboličnost arapske kulture o kojoj govori J. Berque možemo raspoznati i u arapskom jeziku, jeziku koji je »od Boga dat«, jeziku u kojemu je Božje znamenje (*ajat*) dobilo obličje *Rijeci*. Rijječ je osnovica svih semitskih kultura i Arapi su, kao tipični Semiti, najbolji i najpotpuniji izraz svoga stvaralačkog duha našli u *riječ*u, u pjesništvu, u književnosti, naprosto u *rječitosti*.² Rječitost kao da je temeljna vrijednost sveg estetičkog stvaralaštva u Arapa, pa se čak i najtipičniji oblik arapske likovnosti – arabeska – može pojmiti kao likovni oblik »rječivosti«. U arapski možemo raspoznati istu temeljnu strukturu koju poznajemo kao osnovnu strukturu arapskog jezika – strukturu beskonačnog variranja temeljnih obrazaca. (Uostalom, nije slučajno što se u arapskoj dekorativnoj umjetnosti tako često umjetnički rabi uporabu arapsko pismo, koje je i samo neka vrsta arabeske: ono se služi s *dvanaest* osnovnih znakova, kombinacijom kojih se formira *dvadeset i osam* suglasnika). A i sam jezik je u svojoj najdubljoj biti simbolizam. Njegove su riječi, kao riječi »Božjeg jezika«, simboli više, transcendentne stvarnosti, a i njegova morfološka struktura upućuje na simboličnost, jer joj je osnovica (najčešće trokonsonantni) korijen kojega je semantička funkcija *par excellence* simbolička. U tom smislu može se čak reći da je ta struktura »platonička«, jer konsonantni korijen (koji je, k tomu, u pismu lišen svakog traga vokala) čisti je *apstraktni ideal* iz kojega se tek izvode konkretne riječi. Tako se strukturnoj podjeli na »čvrste suglasnike i »nepostojane« samoglasnike pridružuje i na toj podjeli utemeljena dvojnost »ontološke«, simboličke semantike korijena i »konkretne« semantike riječi.³

II

Povijest arapskog jezika može se podijeliti u četiri glavna razdoblja⁴ koja obilježavaju ne samo glavne faze u njegovoj evoluciji, već se uglavnom poklapaju s najznačajnijim razdobljima arapske kulture. Ta četiri

Arapski jezik i kultura

Daniel Bučan

razdoblja su sljedeća:

1) Prva epoha obuhvaća predislamsko razdoblje i razdoblje ranog islama. U njoj se formira pjesnička *koinè* kao književni jezik različit od svih govornih dijalekata. To je jezik poezije i jezik Kur'ana, tj. Božje objave, i jezik koji će – kasnije, u sljedećem razdoblju – postati predmetom prvih lingvističkih, filoloških i leksikografskih istraživanja s ciljem formiranja gramatičkih pravila i lingvističkog opisa jezika. U toj prvoj fazi arapski doživljava svoju prvu, spontanu standardizaciju u preislamskom pjesništvu.

2) Klasični se arapski jezik definitivno i formalno utvrđuje i standardizira u 9. i 10. stoljeću, za vladavine dinastije 'Abbasida. To je isto tako i razdoblje kad se on bitno obogaćuje preuzimanjem iz drugih jezika, zahvaljujući vrlo intenzivnim kulturnim kontaktima i prevođenju grčkih, perzijskih i indijskih djela.

3) Poslije pada 'abbasidske dinastije, što označuje i kraj arapske dominacije u sklopu halifata, na scenu snažnije počinju istupati drugi jezici, kao što su turski i perzijski, koji donekle ugrožavaju neprikosnoven položaj arapskog, osobito u umjetničkoj književnosti. Ipak, i u tom je razdoblju arapski zadržao ulogu »latinskog« u sklopu islama, koju je utvrdio u prethodnom razdoblju najprije kao medij univerzalne vjerske objave, a potom – budući jezikom teološke, pravne, filozofske i znanstvene literature – i kao medij razvoja cjelokupne islamske civilizacije.

4) Arapski kulturni (i politički) preporod koncem 18. i u 19. stoljeću znači i preporod arapskog jezika koji doživljava novotvorački polet i modernizaciju što bi ju se moglo nazvati »trećom standardizacijom« arapskog jezika.

III

Arapski jezik pripada skupini semitskih jezika koju – osim njega – tvore babilonski ili asirski, aramejski, akadski, hebrejski, sabejski ili himjaritski, odnosno takozvani južno-arabijski, feničanski i etiopijski. Zajedno sa sabejskim ili himjaritskim (južno-arabijskim) i etiopijskim on tvori t. zv. južnu skupinu semitskih jezika. Među svim tim jezicima arapski je postanak najmlađi. Za razliku od sabejskog ili himjaritskog (južno-arabijskog) kojim su govorili Arabljani u području Jemena, on se naziva sjeverno-ara-

bijskim, jer je njime govorilo pučanstvo Hidžaza i Nedža, to jest sjevernih dijelova Arabijskog poluotoka. Pošto je južno-arabijski (blizak etiopskom) ubrzo nakon pojave islama iščezao gotovo bez traga, sjeverno-arabijski se, zahvaljujući upravo islamu, nametnuo kao arapski jezik *par excellence*.

Arapski dijeli s ostalim semitskim jezicima neke zajedničke značajke za koje se pretpostavlja da potječu iz nekog protosemitskog jezika iz kojega su se razvili svi poznati semitski jezici. U tim jezicima većinu korijenâ tvore tri suglasnika elementa koji predstavljaju jezgru – najčešće semantički općenito određenu – oko koje se uspostavljaju »ravnoteža« u svim morfološkim promjenama. Odatle u tim jezicima i »prevlast suglasnika«, pri čemu razmještaj samoglasnika služi postizanju značenjskih varijacija. Ta se prevlast odražava i u pismu koje bilježi samo suglasnike i t. zv. duge samoglasnike što ponekad stoje na mjestu korijenskog konsonanta iz kojeg su izvedeni. Osnovno značenje, što ga određuje suglasnički korijen, mijansira se pomoću prefiksa, infiksa i sufiksa. Glagoli tek sekundarno označuju vrijeme, a primarno označuju tek vid (svršeni/nesvršeni, odnosno perfekt/imperfekt). Sve te osobine koje arapski dijeli s većinom ostalih semitskih jezika svjedoče o tomu da on s genetskog stajališta pripada semitskoj jezičnoj skupini. Sa stajališta strukturno-tipološke klasifikacije, pak, ne može se govoriti o potpunoj tipološkoj čistoći arapskog jezika, jer on posjeduje i svojstva aglutinativnog tipa (građa oblika uz pomoć prefiksni i sufiksni dodataka, uz nepromjenjivu osnovicu riječi) i svojstva flektivnog tipa (promjene u osnovici riječi).

Najstariji poznati tekstovi na arapskom natpisu s koji datiraju tek iz 4. stoljeća. Čini se daje pismo preuzeto od Nabatejaca, da bi bilo pojednostavljeno i transformirano.⁵ Prva arapska knjiga još je kasnijeg datuma; to je Kur'an kojega su *sv svere i ajeti* prikupljeni u cjelinu i zapisani tek u 7. stoljeću (633. godine). Međutim, počeci književnosti na tom jeziku znatno su raniji. Cijelo stoljeće (a možda i više) prije pojave islama i Kur'ana u beduinskoj Arabiji cvjeta vrlo razvijeno (umeno) pjesništvo. Bilo je, doduše, autora koji su sumnjali u autentičnost toga predislamskog pjesništva, uglavnom stoga što je ono prikupljeno u zbirke i zapisano tek u 8. stoljeću, no njegove sadržajne i stilске osobine posvjedočuju da se radi o autentičnom izrazu preislamskog, poganskog arabljskog društva i primitivne beduinske zajednice.⁶ To pjesništvo stoljećima se čuvalo i prenosilo u usmenoj predaji i – što je osobito zanimljivo – u jeziku koji, po svemu sudeći, nije bio ni jedan od mnoštva govornih arabijskih dijalekata onoga vremena, već posebna *koinè*, najvjerojatnije utemeljena na nekim govornima Nedža. Tako je već prije pojave Kur'ana, svete knjige isla-

¹ J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Seuil, Paris, 1960; engl. prijevod *The Arabs. Their History and Future*, Faber and Faber, London, 1964., str. 47–51.

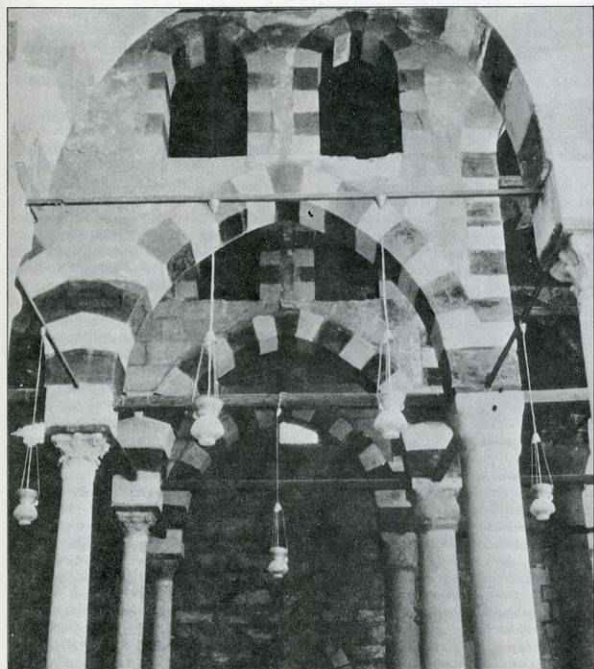
² Usp. P. Hiti, *Istorija Arapa*, V. Masleša, Sarajevo, 1967., str. 77.

³ O arapskom jezičnom »platonizmu« vidi u D. Bučan, *Pojmanje rabiama*, Mladost, Zagreb, 1980., str. 71–72, i D. Bučan, »Prevođenje s orijentalnih jezika u Jugoslaviju« u zborniku *Bled 75*, Ljubljana, 1975., str. 172–173.

⁴ Usp. C. Pellat, *Langue et littérature arabes*, A. Colin, Paris, 1970., str. 11–13.

⁵ Usp. Isto, str. 29.

⁶ O tomu vidi F. Gabrieli, *La letteratura araba*, Firenze–Milano, 1967., str. 25. Srpsko-hrvatski prijevod *Istorija arapske književnosti*, Svjetlost, Sarajevo 1985., str. 21.



Kapja džamije Muejjed, Kairo, XV vek. (Snimio: M. Tanasijević)

ma, preislamsko pjesništvo afirmiralo na praktično cijelom području Arabije jedan jedinstven književni jezik. Taj književni nad- jezik – što je prelazio preko podijeljenosti brojnih dijalekata – bio je medij u kojem su počeli kližati i razvijati se prvi elementarni oblici svijesti o zajedništvu Arabljana, zajedništvu kojega su jedini potpuni izraz bili taj jezik i pjesništvo. Stoga je bilo posve naravno da i Kur'an preuzme tu pjesničku koin- nē. Međutim, da nije bilo islama i Kur'ana kao Božje objave, duhovno zajedništvo što je prije islama izraz našlo u pjesništvu, o ko- jega je važnost potvrđivala snažno izražena ljubav svih Arabljana prema tom pjesništvu kao zajedničkoj baštini, ne bi bilo dostatno za formiranje nove kulture i civilizacije. Tek pošto je činom Božje objave jezik preislamskog pjesništva zadobio dignitet "Božjeg jezika" i pošto je islam taj jezik učinio osnov- nim sredstvom širenja nove vjere, on je po- stao glavni i neosporni medij nove kulture u kojoj se zajedništvo umjetnog književnog jezika nadopunilo zajedništvom vjere. Tek je to dvojako zajedništvo posve povezal Arabljane, a – s ekspanzijom islama preko granica njegove arabijske kolonije – i sve arabizirane muslimane u novu cjelinu u kri- lu koje se formiralo i razvilo ono što se na-

ziva arapskom kulturom.⁷

Edward Sapir kaže da se pouzdano može pretpostaviti kako upravo jezik, između svih aspekata kulture, prvi dosiže visok stu- panj razvijenosti koji je preduvjet za razvoj cjeline kulture. Jezik ima posebno značajnu ulogu u formiranju i razvoju svake kulture, i to kako na razvijenoj razini, tako i u ranoj, primitivnoj fazi. Sapir podsjeća na to da se golem dio kulturnih dobara primitivnog društva čuva i prenosi u posve definiranoj jezičkoj formi, kao što su poslovice, gatalice, molitve, narodne bajke, standardizirane sve- čane besjede, rodoslovlja itd.⁸ Sapirovo uv- jerenje o tomu da je usavršenost jezika bitan preduvjet za razvoj kulture⁹, i to već na pri- mitivnoj razini,¹⁰ izvrsno potvrđuje primer preislamskog arapskog pjesništva i njegov izvanredno bogat, razvijen i strukturiran je- zični izraz, koji – uz strogu tematsku i for-

malnu definiranost – tom pjesništvu zapra- vo primitivnog nomadskog društva priskrb- ljuje karakter svojevrsnog akademizma. Preislamsko pjesništvo prije svega je reali- tičko, u tom smislu da najčešće prikazuje vanjski, zbiljski svijet. Tim realizmom ob- ilježeni su svi njegovi tipični tematski sadr- žaji, a sve ideje uvijek su uobličene u slike, te se može reći da cjelokupna preislamska poezija svjedoči o bitnoj utemeljenosti svoje estetike i poetike na osjetu vida. Ona sadrži do u pojedinosti opisanu cjelokupnu pojav- nost svijeta beduinske zajednice i njezina ži- vota, i to kako pojavnost krajolika u kojem se taj život odvija, tako i pojavnost cjelo- kupnog instrumentarija njegove materijalne kulture. No usprkos tomu što je preislamsko pjesništvo bilo izraz takve primitivne kul- ture, izraz društvene svijesti nomadske be- duinske zajednice, te u tom smislu ima mnoge osobine pučkog pjesništva koje izra- žava opća mjesta narodne (t.j. plemenske) kulture, visok stupanj formaliziranosti, raz- vijenosti i zrelost izl. i jezika, razvedenost metričkih obraz ca i izražena individual- nost pojedinih autora posvjedočuju da se radi o umjetničkom pjesništvu. Gotovo besprimjerna formaliziranost te poezije (kako na razini metričkih tako i na razini te- matskih obrazaca), te snažno izražena sklo- nost iznimno vještom baratanju gotovim obrascima otkriva nam, pak, u toj poeziji svojstva tipična za pjesnički akademizam. U kontekstu naše teme, pak, može se reći da sva ta svojstva u golemoj mjeri osnovicu imaju u naravi samoga jezika toga pjesniš- tva.

Na takav zaključak navodi već i osobita funkcija što je jezik ima u preislamskoj po- eziji. Naime, jedna od osnovnih karakteris- tika te poezije – značajka koju je baštinito cjelokupno kasnije arapsko pjesništvo – jest skrb oko forme, izraza, stila. Neosporna pri- sutnost te skrbi u svim najboljim očitovanjima preislamskog pjesništva dopušta čak i mogućnost da se zaključi kako je sadržaj u toj poeziji od drugotne važnosti. Moglo bi se reći da se pjesničkova motivacija uvijek ma- nje krije u ideji no u formi, manje u tomu što se kaže nego li u tomu kako se kaže. A pr- venstvo pridavano formi i stilu u prvi plan pjesničkog interesa stavila činjenica jezika; pjesnički duh svoj izraz traži i nalazi prije svega u odabiru riječi, u formiranju jezičnih sklopova, u korištenju tvoračkih mogućnos- ti arapskog jezika.

Budući da je u sadržajnom pogledu preis- lamsko pjesništvo bilo relativno strogo o- graničeno na ponavljanje i obnavljanje neko- liko »zadanih tema«, budući da je glavni pjesnički izazov bio posvjedočiti vlastitu vještinu u maštovitom baratanju već goto- vim tematskim, pa čak i metafizičkim, obrascima, jasno je da glavni »sadržaj« pjesni- štva postaje sam jezik, koji više nije tek puko sredstvo izražavanja, već poštane sama bit bića poezije. A arapski jezik u tom je pogle- du gotovo savršen; on u samoj svojoj struk- turi sadrži poetičke mogućnosti kojima su slične mogućnosti bilo kog drugog jezika teško prispodobive.

7. U tom smislu moguće je razlikovati »arab- ljansku kulturu« od »arapske kulture«, kao duhovni izraz predislamske Arabije od duhovnog izraza cjeline arabiziranog svijeta ranog srednjevjekovnog islama. U vezi s time vidi o razlikovanju pojmovi *Arabljani* i *Arabi* u D. Bučan, *Priimanje arabizama*, Mladost, Za- greb, 1980., str. 51.
8. V. Asp. i E. Sapir, *Ogledi iz kulturne antropolo- gije*, BICZ, Beograd.
9. Isto, str. 19.
10. Isto, str. 33.

O osobitostima preislamskog pjesništva i o utemeljenosti tih osobitosti u mogućnostima jezika francuski orijentalist W. Marçais govori tako nadahnutu da će citat iz njegova teksta ovdje poslužiti bolje no svaki drugi pokušaj opisivanja. »Autori tih drevnih poema – piše on – ponekad formuliraju pravila, no rijetko umuju i deduciraju. Njihova se duša najradije otkriva u eksplozivnom slijedu slika, izreka, ljubavnih usklika ili usklika bijesa, u kojima se ljupkost miješa s grubošću i nježnost sa žestinom. Osobita estetika, kojoj je osnovno načelo jezgrovitost, upravlja raspoređivanjem riječi. Ideal pjesnik jest da svaki od njegovih stihova, namećući se samom strogošću i sažetošću izraza, bude prenijet na daleko, od karavane do karavane, te da ljudima njegove rase i jezika postane nešto poput poslovice. Pa ipak, te drevne *kaside*, kovane po kalupu, nisu lišene misterija. Osobita vrлина jezika pridonosi prisutnosti toga elementa bitnog u svakom pjesništvu: u arapskom je postojanost suglasničkā tolika da ništa ne može zakriti etimologiju riječi ni onome tko govori niti onima koji slušaju. Poradi toga u tom jeziku riječ uvijek evocira korijen s kojim je povezana, pa se možda čak duboko osjećaj korijena uzdiže iznad osjećaja same riječi. Stoga je korijen svake arapske riječi lira čiji se ni jednu strunu ne može dotaknuti a da ne zazvuče i sve druge, te svaka riječ, pored vlastite rezonancije, pobuđuje sukladne tajne srodnih joj riječi. Onkraj već vlastitog izravnog značenja, ona u dubine duše prosljeđuje cijelu povorku osjećaja i slika.«¹¹

IV

Drugi izvor klasičnog arapskog jezika – pored preislamskog pjesništva – jest Kur'an. Ovdje neće biti potrebe govoriti o revolucionarnom duhovnom i kulturnom značenju pojave svete knjige nove vjere, koja je – moglo bi se reći – za izravnu posljedicu imala uvođenje Arapa na pozornicu svjetske povijesti i formiranje nove velike kulture i na njoj utemeljene civilizacije; o tomu su i u nas već pisali mnogi, među njima i autor ovoga teksta.¹² Pozornost ćemo ovdje stoga posvetiti samo onim aspektima kur'anske problematike koji su najuže relevantni za našu temu.

Već je rečeno da je jezik Kur'ana istovjetan s jezikom preislamske poezije, te da se stoga Kur'an smatra jednim od dvaju izvora klasičnog arapskog jezika. Ako se i može dovesti u sumnju autentičnost preislamske poezije i njezina jezika (ona je, vidjeli smo, zapisana tek naknadno, u 8. stoljeću, te neki sumnjaju da je »preadena« kako bi bila dovedena u sklad s jezikom objave), pa i ako se može dovesti u sumnju autentičnost jezika samoga Kur'ana (ima čak mišljenja da je i on *post festum* primjeren tek naknadno utvrđenoj normi), pitanje podrijetla i kronološkog

utvrđivanja nastanka klasičnog arapskog jezika tek je ograničene važnosti. Ono što je relevantno jest *doktrina* koja je u njegovu temelju, a kronološki aspekt njegova nastanka mnogo je manje važan.¹³ Naime, upravo je ta doktrina bitno utjecala na neopornu dominantnu ulogu što ju je klasični arapski jezik imao u cijeloj islamskoj civilizaciji. Prema to doktrini već je jezik Adama, u raju zemaljskom, bio arapski jezik. Poslije istočnoga grijeha jezik se iskvario i tek je Ismael obnovio taj prvi jezik, a očuvali su ga Arapi. Kur'an ga je konačno posvetio kao Božji, najsavršeniji jezik. Činjenica da novija istraživanja upućuju na to da teza o jedinstvenosti izvora klasičnog arapskog jezika (preislamska poezija i Kur'an) nije lako održiva, te da je moguće raspoznati jezičnu evoluciju koja dovodi do pojave bogatog jezika umjetničke proze u 9. stoljeću,¹⁴ što posredno dovodi u sumnju postojanje preislamske *koine* kao jezika konačno formirana prije pojave Kur'ana, ta činjenica i nije od prevelika značenja, jer su se klasični arapski filolozi – pa makar to i bilo tek u 9. stoljeću – na svom poslu utvrđivanja gramatike i rječnika služili jezičnom gradom preislamskog pjesništva i kur'anske objave kao autoritativnim lingvističkim paradigmatima. A ta dva *corpusa* bila su već sabrana i zapisana kad su se arapski lingvisti poduhvatili stvaranja gramatičkih pravila i standardne norme. S toga, ako klasični arapski jezik i jest možda definitivno razvijen i utvrđen tek u 9. stoljeću (a ne već u 6., kada se tradicionalno datira preislamsko pjesništvo), ipak ostaje činjenica da su izvori njegove gramatičke teorije *jezik poezije i jezik objave*. I oni koji inzistiraju na tomu da pjesništvo i tekst objave ne mogu biti jedinin kanonom za normalnu upotrebu jezika, moraju naprosto priznati kao nepobitnu činjenicu da su ta dva izvora poslužila za utemeljenje lingvističkog opisa klasičnog arapskog jezika.¹⁵ Ta je činjenica značajna stoga što ona bitno funkcionira i u teoriji o *naknadnoj* – poslije kur'anskoj – evoluciji klasičnog arapskog jezika od puke komunikacije do umjetničke proze. Jer, za takav razvoj nužan je utjecaj upravo »uzvišenog jezika« kakav je jezik pjesništva i jezik objave, te ako jezik grada preislamskog pjesništva i Kur'ana možda i nije poslužila kao bitno sredstvo za razvijanje komunikativnih svojstava klasičnog arapskog jezika, nepobitno je da je poslužila za razvijanje njegovih tvoračkih svojstava.

Podloga takvoj funkciji pjesničke i kur'anske jezične grade bilo je spomenuto doktrinarno uvjerenje da su jasnoća i rječitost ekskluzivna svojstva arapskog jezika, svojstva koja je potvrdila i činjenica Božjeg izbora. A to je, pak, vodilo dogmi o tomu da promjene u (takvom) jeziku mogu značiti samo njegovo iskrivljavanje. Stoga, kad je jednom klasični arapski jezik (*al-lughā al-*

fushā) bio utemeljen i kanoniziran, trebao je ostati nepromijenjen za navjeka. Tako je, bez obzira na pitanje kronologije i ekskluzivnosti ili neekskluzivnosti izvora, definitivno utvrđena svojevrsna *mitologija arapskog jezika*, koja je bitno utjecala na njegovu povijesnu sudbinu i na njegovu ulogu i cjelokupnoj arapskoj i isamskoj kulturi.¹⁶

Ulogu kur'anskog teksta u svemu tomu od bitne je važnosti. Budući da je Kur'an predstavljao Božju riječ, svetost koja je morala biti nepovredljiva, arapski lingvisti su se suočili sa zadaćom da njegov tekst definitivno zaštite od svakog mogućeg iskrivljenja, kojemu bi mogla pogodovati filološka struktura jezika i pismo što ne bilježi samoglasničke promjene koje određuju značenjske nijanse. Za to je bilo potrebno formulirati postojana (gramatička) pravila, a to znači kompletni lingvistički opis jezika (radi čega je bilo potrebno u preislamskom pjesništvu potražiti dodatnu građu). Isto tako i prva leksiografska istraživanja i sistematizacije baziraju se na Kur'anu, na građi preislamske poezije i na traženju nekih potvrda u pretpostavljenoj izvornosti nekih beduinskih govora.

Ustanovljenje gramatkih pravila i izvornog leksika klasični arapski dužuje dvjema velikim lingvističkim školama – tzv. racionalističkoj školi u Basri, koja se trudila jezik potčiniti pravilima logike, te školi u Kufi, koja je temeljne stavove izgradila pragmatički, to jest na uporabi jezika. Najznačajniji predstavnici basranske škole bili su Halil ibn Ahmed (umro koncem 8. stoljeća) i Sibehweh (umro oko 792.). Halila ibn Ahmeda smatra se autorom prvog sustavnog rječnika arapskog jezika (*Kitāb al-ajm*), a Sibehweh je autor najznačajnijeg gramatičkog opisa jezika (*al-Kitāb*). Među predstavnicima kufske škole ističu se Kisai (umro oko 805.) i ibn Sikkit (umro 858.).

U Kur'anu se na nekoliko mjesta kaže da je Božja riječ objavljena u *čistom* arapskom jeziku, te su gramatičari tvrdili da sveta knjiga ne sadrži ni jedne strane riječi, a sličnosti sa stranim riječima (primjerice perzijskim) koje su zamjećivali pripisivali su pukoj koincidenciji. Naravno, stvarnost je bila drugačija: Arabljani su još i prije pojave islama iz drugih jezika usvajali brojne nazive iz raznih područja. Tako su, primjerice, brojne riječi što označuju religijske sadržaje preuzete iz hebrejskog i aramejskog, neki civilizacijski nazivi iz perzijskog, itd.¹⁷ Prvi su arapski leksiografi one strane riječi koje su se uklopile u morfološki sustav arapskog prisvojlji, a odbacili su one koje se nisu mogle posve asimilirati. Pri tomu su se uglavnom služili kriterijem trkonosantnosti (tj. mogućnošću reduciranja na trkonosantni korijen). Tek su kasnije (u 11. i 12.

¹¹ Cit. u C. Pellat, *op. cit.*, str. 71–72.

¹² Usp. D. Bučan, *op. cit.*, Zagreb, 1980., pogl. »Muhammedova revolucija duha i »Kur'an – od revolucije do institucije, str. 17–41 i 77–96.

¹³ O potonjem vidjeli vrlo zanimljivo razmišljanje i argumentaciju J. Wansbrough, *Quranic studies*, Oxford University Press, Oxford, 1977., osobito pogl. »Origins of classical arabic, str. 85–118.

¹⁴ Usp. *Isto*, str. 92.

¹⁵ Usp. *Isto*, str. 91–92.

¹⁶ C. A. Ferguson u članku »Myths about Arabic in Readings in the Sociology of Language, ed. by Joshua A. Fishman, Mouton, Haag-Paris, 1970., str. 375–381; nabraja sve elemente mita o pripisodivnosti arapskog jezika, kao što su uvjerenje u savršenu »logičnost« njegove gramatike i morfološke strukture, u svesnoj jezgri derivativnog sustava, u obuhvatnosti i bogatstvu arapskog leksika, itd.

¹⁷ Vid. C. Pellat, *op. cit.*, str. 42.

stoljeću) preuzimanja priznata i kao takva sustavno registrirana. Značajni tragovi preuzimanja ostali su u arapskom zahvaljujući intenzivnom prevodenju (u prvom redu filozofskih i znanstvenih djela) s grčkog, sirijskog i perzijskog u 9. stoljeću. Ipak, ti su prijevodi uveli relativno malen broj izravnih posuđenica iz grčkoga, a jedan od objektivnih razloga tomu jest i činjenica da su prvi arapski prijevodi temeljnih dijela klasične grčke misli napravljeni prema već postojećim prijevodima na sirijski koji je bio srodan arapskomu. No i čvrsto uvrženo jezično čišunstvo Arapa (utemeljeno, kao što smo vidjeli, na uvjerenju da arapski kao »Božji jezik« valja čuvati od iskrvarivanja) pridonijelo je tomu da se leksički razvoj pokrenut prevodenjem utemelji što je više moguće na razvijanju vlastitih tvorbenih sposobnosti arapskog jezika. Više posuđenica ušlo je u stručni vokabular prirodnih znanosti (medicine, kemije, astronomije, matematike), no i na tim područjima koristi se što je češće moguće vlastita leksika, osobito kad je prevodiocima i znanstvenicima poznato izvorno značenje stranih korijena, što im je moglo omogućiti tvorenje arapskih ekvivalenata.

Takav razvoj nije se, naravno, odvijao samo u sferi filozofije i znanosti, već i drugim sferama. Tako je »jezična evolucija, koja je bila posljedica uspostavljanja arapskog jezika kao službenog arapskog jezika u zemljama što su ih Arapi osvojili šireći svoju vjeru u svoju državu, pridonijela evoluciji proze, od čisto funkcionalne do umjetničke. John Wansbrough naglašava da analiza dokumenata umajjidske državne uprave i analiza literarnih dokumenata toga doba (8. stoljeće) pruža uvid u proces upravo takve jezične evolucije – od zahtjeva administrativnog komuniciranja do raskoši izbrušene umjetničke proze.¹⁸ Sve u svemu, ekspanzija islama, posljedak koje je bio intenzivniji dodir s drugim kulturama i jezicima, dovela je do bogaćenja jezika, do otkrivanja i iskorištavanja njegovih tvorbenih sposobnosti i do njegova dotjerivanja i istaćavanja. Sve to, naravno, išlo je usporedo s razvojem teologije i filozofije, znanosti i književnosti.

V

Poslije pada abbasidske dinastije i okončanja prevlasti Arapa u halifatu, arapski jezik trpi značajni utjecaj turskog i perzijskog jezika, koji, međutim, ne donosi nikakvih presudnih obogaćenja i ne otvara nikakvu novu evolutivnu fazu jezika, kao što je to bio slučaj s ranijim utjecajima. S padom Abbasida započinje dugo razdoblje (praktično sve do 19. stoljeća) koje se obično naziva razdobljem dekadencije arapske kulture. To je, uistinu, u mnogomu razdoblje zamrlosti te kulture – s iznimkom mauriske kulture u Španjolskoj – u kojem se nižev u život uglavnom svodi na imitaciju klasične literature i na kompilaciju, to jest uglavnom na puku eruditsku produkciju koja ne rađa novim



Gataška kapija Balu-Zuvelja, Kairo, Al Egipt

idejama i ne otvara nove perspektive. U tom razdoblju i arapski jezik doživljava sličnu sudbinu. Premda je još i prije pada Abbasida i mongolskog zauzeća Bagdada 1258. perzijski bio stekao položaj značajna jezika u lokalnoj političkoj upravi, te dijelom u umjetničkoj književnosti, jaz između Arapa i Perzijanaca sada se definitivno potvrdio i jeziku. Dok su nekad perzijski muslimani značajno sudjelovali u cvjetanju literature pisane arapskim jezikom, poslije pada Abbasida Perzijanci su upotrebu arapskoga praktično ograničili isključivo na teološku i filozofsku literaturu. Turci – koji su sve do konca selđučkog razdoblja kao službeni jezik radili perzijski, a kao jezik znanstva arapski – koncem 13. i početkom 14. stoljeća razvijaju veliku osmansku književnost.

VI

Višestoljetna zamrlost arapske kulture potrajala je sve do trenutka kad je Napoleonom pohod na Egipat ponovo arapske bliskoistočne zemlje uključio izravno u međunarodni kontekst. S modernim civilizacijskim institucijama kao što su tisak, novinstvo, moderno obrazovanje itd., dolazi do kulturnog preporoda i buđenja arapske nacionalne svijesti. Taj proces odrazio se osobito snažno na području jezika i književnosti. U stanju kulturne, političke i ekonomske nemoći u kakvom su Arapi bili u 19. stoljeću (poslije višestoljetne političke potčinjenosti Osmanlijama, a potom u položaju kolonija evropskih sila), upravo je jezik (čak i više no vjera, koja su dijelili s omraženim Osmanlijama) otkriven kao najvažniji simbol nacionalnog bića. Stoga je arapski preporod i započeo upravo kao jezična obnova¹⁹. Za tu je obnovu značajno da se odijeva kao proces

modernog razvoja, usporednog s usvajanjem kulturnih i civilizacijskih dostignuća Evrope, to jest kao proces u kojem se klasični arapski jezik, poiman kao Božji jezik, kao božanski arhetip, promeće od sredstva transcendentalne komunikacije s Bogom u sredstvo ovosvjetojnog komuniciranja, taj proces J. Berque ovako opisuje: »Istodobno, svjedoci smo širenja – posredstvom tiska, radiofonije i obrazovanja – »srednjeg« arapskog, koji je još uvijek klasičan po gramatičkoj strukturi i većem dijelu rječnika, no sve manje po duhu. Jer, izgubio je one spojave sa sakralnim ritualom koji su ga činili glasnikom svijeta punoće...«²⁰.

Drevni književni jezik oplodile su nove intelektualne teme, na početku osobito pod utjecajem ideja francuskog prosvjetiteljstva.²¹ Sve veći broj u Evropi obrazovanih arapskih intelektualaca upoznaje se s novim idejama koje, njihovim posredstvom, prodiru u arapski svijet i postaju djelatne u njemu. Značajnu ulogu imaju i škole i instituti pri kršćanskim misijama, osobito u Siriji i Libanonu. Intelektualci obrazovani u tim školama i institutima bitno su pridonijeli širenju obzora vlastite nacionalne kulture prevodeći kapitalna djela evropske duhovne baštine.²² Upravo su se arapski kršćani prvi poduhvatili sustavnog proučavanja klasičnog arapskog jezika, što je obnovilo staru, strastvenu ljubav Arapa prema jeziku i književnosti. Taj obnovljeni interes za jezik razvijao se u tri pravca – s jedne strane u ponovno otkrivanje bogatstva i stilističke moći jezika i obnovu tradicionalnih stilova, s druge strane u pravcu nastojanja da se arapski osobni kao sredstvo izražavanja života i ideja modernog svijeta, te napokon u pravcu širenja pismenosti i jezičnog obrazovanja. U tom prosvjetiteljskom i obnoviteljskom poslu istaknuli su se mnogi značajni arapski intelektualci i pisci toga vremena. Šejh Nasif al-Jazidži (1800–1871.) istaknuo se kao jedan od prvih obnovitelja tradicionalnih književnih formi i stilova, kao pisac koji je prije svega bio svjestan stilističke moći klasičnog jezika. Glavni doprinos svestranog i vrlo aktivnog Butrusa al-Bustanija (1819–1893.) bili su veliki rječnik *al-Muhit* i enciklopedija *Da'irat al-maarif*, djela koja su pridonijela stvaranju moderne arapske diskurzivne proze. Taj je trud bio strogo reguliran dvojakim načelom – ostati vjeran klasičnoj prošlosti jezika na razini idioma i gramatike, a istodobno ga osposobiti da jednostavno, točno i izravno izražava pojmove moderne misli.²³ Libanonski filolog Ibrahim al-Jazidži, pisac svestranih interesa, preveo je na arapski Bibliju, pisao rodoljubnu poeziju i suradivao u časopisu *at-Tabib (Liječnik)* koji se – što je upravo znakovito – jednako bavim gramatikom koliko i prirodnom znanostu. U svim tim nastojanjima da se je-

²⁰ Usp. Isto, str. 204–205.

²¹ Usp. A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Oxford University Press, Oxford, 1970, str. 54.

²² Na primjer, već je početkom 18. stoljeća u cjelosti na arapski prevedena *Summa theologiae* Tome Akvinskoga.

²³ Vidi A. Hourani, *op. cit.*, str. 99–100.

¹⁸ J. Wansborough, *op. cit.*, str. 92.

¹⁹ Usp. J. Berque, *op. cit.*, str. 191.

Arapski jezik i kultura

već po jeziku.²⁷

Razmotri li se sociolingvistička zbilja arapskog svijeta, dobit će se, međutim, slika²⁸ složenija no što bi to sugerirala jednostavnost formule koja naprosto izjednačuje arapsku naciju s arapskim jezikom. Ta formula zapravo zanemaruje objektivnost zbiljske jezične situacije, odnosno ne uzima u obzir i jezične podjele.²⁹ Naime, osim državnno-teritorijalne podjeljenosti, »arapska nacija« nije ni jezično jedinstvena, barem ne u idealnom smislu. Jezična slika suvremenog arapskog svijeta pokazuje veliku raznolikost. Ta raznolikost proizlazi iz osnovne podjele arapskog jezika na književni jezik (*al-luġha al-fuṣḥa*) i govorni jezik (*al-luġha al-ammija*), to jest iz fenomena diglosije. Posuda u arapskom svijetu (bez iznimke) jezična je situacija bitno obilježena postojanjem tih dviju varijanta jezika od kojih svaka ima svoju posve određenu ulogu, što je situacija koje opis odgovara upravno definiciji fenomena diglosije.³⁰ Toj osnovnoj, »okomitooj podjeli arapskog jezika pridružuje se »horizontalna« podjela vernakulara na mnoštvo međusobno manje ili više različitih dijalekata. To znači da kao što se *al-luġha al-ʿarabiyye* (arapski jezik) dijeli na *al-luġha al-fuṣḥa* (književni jezik) i *al-luġha al-ammija* (govorni jezik), tako se i *al-luġha al-ammija* dijeli na velik broj različitih dijalekata (govornici kojih se često međusobno ne mogu sporazumijevati). *Al-luġha al fuṣḥa* (književni jezik) je, kao

²⁷ Vidi D. Tanasković, »Nacija i jezik u savremenom arapskom svjetu«, u časopisu *Svazak*, br. 5-6, Sarajevo, 1984., str. 121.

²⁸ Takvu sliku u osnovnim crtama vrlo dobro je, za našu publiku, prikazao D. Tanasković u navedenom članku.

²⁹ Problem »arapske nacije« i njezine definicije uopće je vrlo složen problem o kojem se u kontekstu naše teme ne može šire i obuhvatnije raspravljati. O tom pitanju u kontekstu jezične problematike može se više vidjeti u navedenom Tanaskovićevu članku. Ovdje ćemo samo napomenuti da je – barem prema kriterijima suvremenih teorija – arapska nacija danas još uvijek više mit nego li stvarnost, više mogućnost nego li činjenica. No poradi toga se ipak ne smije zanemariti nepobitna činjenica da *nationalni osjećaji* u svakom Arapinu ima dvojak sadržaj: rodoljubnu identifikaciju s pripadnicima svoje »uže« narodnosti (egipatske, iračke, alžirske, itd.) i isto takvu identifikaciju s pripadnicima svoje »šire« nacije (svih arapskih naroda). No obzirom na državnno-teritorijalnu podjeljenost koja je utemeljena ne samo pravno-politički već i historijski, i obzirom na to da je cjelovitost arapske nacije činjenica vrlo daleke prošlosti rano-srednjeevropskog halifata, taj bi se osjećaj nacionalnog jedinstva mogao nazvati i »spjevanjem na nacionalno jedinstvo«. (O tomu više vidi u D. Bučan, *op. cit.*, Zagreb, 1980., poglavlje »Arabizam kao kompleks tradicije i suvremenosti« i »Gdje je budućnost?«).

³⁰ Usp. C. A. Ferguson, »Diglossias«, u *Language and social context*, ed. by Pier Paolo Giglioli, Penguin Books, 1979., str. 239. O arapskoj diglosiji, osim navedenog članka D. Tanaskovića, vidi i S. Janković, »Diglosija – sociolingvistički fenomen suvremenog arapskog«, *Radio Sarajevo – Treći program*, 20. str. 142-177.

što smo vidjeli klasični arapski jezik, koji obuhvaća svu pisanu jezičnu građu, od preislamskog pjesništva do suvremene znanstvene i tehničke literature. Za nj je karakteristično jedinstvo gramatike i morfološkog sustava, uz neke razlike u leksiku, sintaksi oblicima diskursa. *Al-luġha al-ammija* (govorni jezik) tvori cio niz regionalnih dijalekata, među kojima su razlike najčešće znatno veće no razlike između nekih samostalnih jezika. Te dvije varijante – *fuṣḥa* i *ammija* (između kojih je razlika uvijek takva da onaj tko poznaje samo jednu ne može razumjeti drugu) – postoje paralelno u cjelokupnoj arapskoj jezičnoj zajednici, pri čemu je njihov odnos, kao što smo rekli, tipičan za diglosiju.³¹

S razvojem suvremene književnosti (osobito narativne proze i dramaturgije) i s općim razvojem društva koji postupno u javni život uvodi sve šire slojeve, već se koncem prošlog stoljeća javljaju rasprave o pitanjima odnosa književnog i govornog jezika i njihove funkcije. Počinju se javljati zagovaratelji razbijanja strogih funkcionalnih granica što su razdvajale zabran *fuṣḥe* od zabrane *ammije*, dvojakim temeljnim argumentom. U književnosti pristaše te ideje zagovaraju estetičku, poetičku i stilističku realizma, što znači i potrebu da zbiljski život ude u književnost i sa svojim stvarnim, *govornim* jezikom, što bi, u socijalnom pogledu, značilo ujedno veću komunikativnost književnosti koja bi time prestala biti isključivo domena obrazovane manjine. Rasprave su se pretvorile i u vrlo žestoke rasprave, a dvojba se čak pokušavala razriješiti idejom o potrebi stvaranja »trećeg«, »srednjeg« jezika kao kompromisa.³² Te su ras i rasprave s vremenom zamrle, velikim dijelom poradi općeg razvoja i napretka društva koji su, ipak, pridonijeli mnogo većoj opismenjenosti i uopće povišenju općeg obrazovnog standarda – jednom riječju *fuṣḥa* je postala »nedostupnija« i bliža najširim slojevima no što je nekada bila. S druge strane, praksa se u 20. stoljeću spontano odvijala moglo bi se reći u smjeru stvaranja jednog »srednjeg« jezika, u tom smislu da je suvremeni arapski književni jezik (jezik novinstva, radija, televizije, javnih nastupa) donekle vulgarnizirani klasični arapski. No stanje diglosije nije ni iz daleka dokinuto. Radikalno rješenje (tj. podizanje *ammije* na rang službenog književnog jezika) nije moguće s dvaju temeljnih razloga, od kojih je jedan ideološki, a drugi praktički. »Ideološki« je razlog neobično duboko uvriježeno uvjerenje u svakog Arapina da je klasični jezik – s jedne strane – *savršen*, a – s druge strane – *najviše» janstvo i znamen jedinstva svih Arapa*. Praktički je razlog činjenica što »ammija

³¹ Ovdje valja napomenuti da je diglosija u arapskoj jezičnoj zajednici pojava koja – za razliku, primjerice od grčke diglosije što se definitivno razvila tek početkom prošlog stoljeća – seže u prošlost sve do predislamskih dana.

³² Upravo je takav »treći jezik« (*al-luġha at-talita*) predlagao Tawfik al-Hakim za suvremeno arapsko kazalište. To je trebao biti jezik koji bi se moglo čitati i izgovarati kao dialekt, a koji bi istodobno gramatički bio korektan.

zik modernizira, da se prilagodi modernome svijetu i civilizaciji stalno je snažno prisutna svijest o pogibelji iskvarivanja jezika, pa cjelokupni napor te obnove ima značaj savjesnog znanstveno utemeljenog truda.

Takav razvoj gledanja na arapski jezik odrazio se ne samo u sklopu arapskog nacionalnog (kulturnog i političkog) preporoda, već i u sklopu opće-islamskog buđenja i odnove, do kojih dolazi otprilike u isto vrijeme. Tako su Džemal ad-Din al-Afġhani i njegovi učeniici i nasljedovatelji kao što su bili Muhammed 'Abduh, Rašid Rida i drugi, stalno insistirali na neprocjenjivoj važnosti arapskog jezika u željenoj obnovi i revitalizaciji islama. Al-Afġhani je naglašavao ulogu što je jezik općenito ima kao bitan element u učvršćenju svake (pa i vjerske) zajednice i u jamčenju razvoja znanja i vještina koje se njime izražavaju, te je smatrao da bi Osmanlije, da su sadržale arapski kao jezik cijelog imperija, bili pridonijeli mnogo čvršćoj povezanosti naroda u njoj. I Muhammed 'Abduh, čiji je glavni cilj bio *modernizirati* islamsko društvo, veliku je pažnju poklanjao pitanju jezika i njegova razvoja. Rašid Rida je, pak, osobito naglašavao kako se islamska misao uopće ne može razvijati ako se ne razvija i arapski jezik.³⁴

Jezična problematika u arapskom svijetu u 20. stoljeću gotovo isključivo je obilježena *nacionalnim* akcentom. Tako na primjer najveći moderni egipatski pisac Taha Husein, za razliku od islamskih reformatora kakvu su bili al-Afġhani, 'Abduh i Rida, ne naglašava važnost jezika kao sredstva religijske obnove, već kao osnove zdrava nacionalnog života. »Arapski jezik nije jezik samo muslimana, već jezik svih koji ga govore ma koliko se vjeron razlikovali«, kaže on.³⁵ Upravo je jezični nacionalizam u prvotj polovici 20. stoljeća bio najizrazitiji vid nacionalizma koji se u tom smislu očitovao kao panarabizam: svi koji govore arapskim jezikom predstavljaju jednu naciju – arapsku. U tom kontekstu zanimljiv je primjer Sati'a al-Husrija, jednog od najistaknutijih eksponeata i popularizatora doktrine arapskog nacionalizma, autora djela *Al-uruba ewwelen* (Arabizam najprije). On je bio sirijskog porijekla, ali je odgojen i obrazovan u Konstantinopolu više kao Turčin no kao Arapin. Od rođenja je govorio turki i dobio obrazovanje tipično za pokoljenje mlado-turaka, a arapskim je ovladao tek poslije raspada osmanskog carstva. Tada je morao odlučiti hoće li biti Turčin ili Arapin. On je branio tezu da je objektivna osnova nacije prije svega jezik i bez odstupanja je zastupao uvjerenje da arapsku naciju tvore svi koji se arapskim služe kao maternjim jezikom, i da je to jedini odlučan kriterij.³⁶ To poimanje ne datira, međutim, tek od novog doba; često se i njegovu potvrdu navodi *hadit* (Muhammedov iskaz) da »arapsko nije po porijeklu

³⁴ O idejama al-Afġhanija, 'Abduha i Rida vidi npr. A. Hourani, *op. cit.*, gdje je svakome od njih posvećeno zasebno poglavlje.

³⁵ T. Husein, *Mustakbel at-tekāfī*, II, Kairo, 1938., str. 486.

³⁶ S. al-Husri, *Ara' wa ahādīf hi 'kawmīyye al-ʿarabiyye*, Kairo, 1957., str. 44.

Neki aspekti jezika i kulture u Japanu danas

Ljiljana Đurović

1. Uvodne napomene

Kompleksnu tematiku odnosa jezika i kulture u makro- i mikro-sociolingvističkom kontekstu japanskog jezika danas tretiramo kroz prizmu nastanka, razvoja i proširenog postojanja određenih oblika govora, strogo diferenciranih u odnosu na sferu upotrebe jezika i društvenu hijerarhiju govornika.

Svaka od na takav način definisanih sociolingvističkih karakteristika japanskog jezika posmatra se evolutivno i dovodi u kontekst kulturalnih odlika društva u kojem je nastala, zajedno sa čijim razvojem se kristalizovala, i posle čijeg je sazrevanja u sadašnjem demokratskom obliku ona i dalje nastavila da egzistira u savremenoj jezičkoj upotrebi standardnog japanskog jezika.

S obzirom na prostorna ograničenja, izdvojiću smo za detaljnije razmatranje samo primer upotrebe određenih oblika jezika »učitvosti u svakodnevnoj privatnoj i zvaničnoj komunikaciji, koristeći ih kao fokalne tačke analize koju je neophodno obaviti da bi se makar i u najgrubljim crtama odgovorilo na zahteve koje pred nas postavlja zadatak tema.

2. Neki makro-sociolingvistički aspekti jezičke situacije u Japanu

Posle više od dva i po veka gotovo potpune izolacije od spoljnog sveta po sopstvenom izboru, Japan 1868. godine, posle »revolucije izvedene 'odozgo'« (Barrington Moore, str. 228–313), kreće u čitav niz reformi koje od pred-modernog društva, uređenog na principima inspirisanim prevashodno neokonfucijanstvom (Maruyama, str. 43–61; Najita i Scheiner, str. 68, 166–79; Beasley, str. 13–41) stvaraju partnera ravnopravnog velikim silama tadašnjeg sveta. Tako je 1872. donet i Zakon o obrazovanju

(Beasley, str. 360) kojim je, pored ustanovljenja veoma naprednih načela opšteg osnovnog obrazovanja, udaren i temelj institucionalnog definisanja govora nove carske prestonice – Tokija i istočnih krajeva glavnog japanskog ostrva Honšu, kao »standardnog japanskog jezika« (*hyōjungo*) (Miller, 1967, 1980, str. 144–5, 155–6); Syromyatnikov, 1978, str. 4–5, 10–13; Kindaichi, str. 59–61).

Makro-sociolingvistička situacija (Fishman, str. 435–453) koja karakteriše nastanak i razvoj »standardnog japanskog jezika« (Miller, 1980; Syromyatnikov, 1978; Paškovijski, 1980; Spalyniv: Holodovich, 1949; Konrad, 1937 i 1954; Matsushita), karakterisana je pozicijom uticaja, moći i, kasnije, nepobitne prevlasti koju je nova carska prestonica uživala zahvaljujući gotovo potpunoj centralizaciji zemlje pod vlašću cara Meidija, koja je odmah po Restauraciji carske vlasti (ako bi trebalo izabrati samo jednu vremensku odrednicu za taj proces, onda bi to bila 1868. godina – Beasley) uspostavljena. Preko sistema opšteg osnovnog obrazovanja, »standardni japanski jezik« je postao jezik čitavog Japana, jezik na kojem su, natučajući, ali ipak svakodnevno, »u istom trenutku, u svakoj japanskoj školi, učitelji, koji su se inače služili isključivo svojim lokalnim dijalektom, držali nastavu »obradujući istu nastavnu jedinicu. Po uzoru, dakako, na francuski centralizam (Kindaichi, str. 60).

Jedna od odlika modernizacije Japana upravo je to što je iz iskustva svake od »velikih sila« uzeto ono što je tadašnje veoma aristokratske modernizatore Japana privuklo kao najproduktivnije među civilizacijskim tekovinama Zapada. Otkuda toliki naglasak na *najproduktivnijem* ili pak *najefikasnijem* kod modernizatora i njihovih savetnika, učitelji, koji su bili izrazito aristokratski nastrojeni? Ukratko, otuda što je »kompromis sa Zapadom« i napravljen samo zato da bi se »obogaćenjem zemlje, ojačala vojska« (doktrina *Fūko-ku Kyōshēi*, što i jeste slogan pod kojim je izvedena modernizacija Japana. Prevashodni zadatak vladalaca Japana od početka XIX veka nadalje bio je da se obezbedi nacionalni opstanak zemlje, uz, dakako, što potpunije očuvanje samobitnosti i integriteta njenih civilizacijskih tekovina (Aizawa; Beasley; Norman; Barrington Moore; Gerschenkron). Često se u literaturi sreće konstatacija da je modernizacija Japana zapravo izvedena pod geslom »*Duh Istoka, Tehnika Zapada*«. To je svakako bio jedan od slogana restauracije carske vlasti, ali bi tačna interpretacija značenja toga slogana bila moguća tek kada bi se dodale i sledeće reči dopune »(da bi se sačuvalo naš) *Duh Istoka*, (naučimo i mi, i to do savršenstva, sve ono što) *tehnika Zapada* (predstavljaju)«. Ako je to podrazumevalo i potpuno »centralizaciju« jezika, da bi se što efikasnije sproveo sistem centralizovanog obrazovanja, koji će najneposrednije služiti jačanju nove, centralizovane vlasti cara – onda je taj »centralizovani jezik bilo neophodno i trenutno deminimizirati jerod cele nacije. Odlučeno, ostvareno. Još jedino od nače-

nije standardizirana na razini cjelokupne govorne zajednice.³³ Tako je danas jezična politika u apskim zemljama uglavnom obilježena nastojanjima u smjeru potvrđivanja i učvršćivanja jedinstvenosti modernog književnog jezika. Značajnu ulogu u tomu, između ostaloga, igra i Arapska liga, odnosno Koordinacioni ured za arabizaciju njezine Organizacije za obrazovanje, kulturu i znanost, koji već nekoliko desetljeća redovito izdaje publikaciju *Al-lisan al-'arabi*, posvećenu jezičnim problemima. U toj se publikaciji sustavno nastoji na ujednačavanju i standardizaciji novog (u prvom redu znanstvenog i tehničkog) nazivlja i na njegovoj dosljednoj arabizaciji.³⁴ *Al-lisan al-'arabi* svjedoči kako o sustavnoj brizi za književni arapski jezik i njegov razvoj, tako i o nesumnjivom napredovanju u visokoj razini suvremene arapske lingvistike. Jezična politika za kakvu se zalaže Koordinacioni ured za arabizaciju pri Arapskoj ligi zasniva se na dostignućima suvremene sociolingvistike, to jest na »planiranju objektivne jezične politike uz pomoć znanstvenih sredstava«.³⁵ Nacrt te politike sadrži nekoliko bitnih točaka: opća uporaba nacionalnog jezika u svim dijelovima arapskog svijeta i u svim područjima komuniciranja (poradi utemeljenja misaonog i političkog jedinstva arapske nacije); difuzija nacionalnog jezika u svijet, s ciljem da se oblikuje osnovica na kojoj će nacionalna kultura sudjelovati u tokovima svjetske civilizacije; učenja stranih jezika kako bi nacija stekla bitno sredstvo za upoznavanje, komuniciranje i suradnju s drugim nacijama; organiziranje prevođenja s nacionalnog jezika i na nj, radi pospješivanja razmjene znanja među narodima; standardizacija nazivlja, kako znanstvenog i tehničkog, tako i civilizacijskog i socijalnog.³⁶

Takva jezična politika, neoporno usmjerena očuvanju i jačanju jezičnog i kulturnog jedinstva svih Arapa, izraz je uvjerenja goleme većine Arapa da je njihova jezična budućnost »jedinstvena, standardizirana, koja će se rabiti i u govoru i u pisanju, i koji će biti prikladan za sve vrste literature«.³⁷ Takva politika se ujedno smatra i jamcem da će ta »jezična budućnost biti i ostvarena, te da taj jedinstveni arapski jezik *neće biti ammiija* (t.j. kolokvijalni arapski), već modernizirani klasični arapski, očišćen od svih regionalizama, nepotrebnih tudica i drugih slabosti nedostojnih veličine i sjaja jezika koji je »Božji jezik«.

³³ Postoje samo nekoliko regionalnih standarda »*ammiija*« je je tako, na primer, kairski govor »standardni dijalekt« Egipta, i tomu slično.

³⁴ U svakom svjesku donosi se višejezični terminološki rječnik za neko strokovno područje, s arapskim ekvivalentima.

³⁵ A. al-Kasimi, *Taht al-sijna al-lughawija fi 'l-watan al-'arabi wa mkanat 'l-mustalab al-muwahhidin* u *Al-lisan al-'arabi*, br. 23, Rabat, 1984., str. 47.

³⁶ *Usp. lto*, str. 47–48.

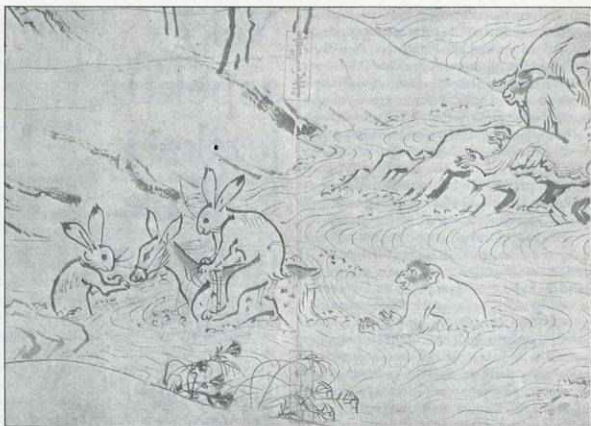
³⁷ C.A. Ferguson, »Myths about Arabic« u *Readings in the Sociology of Language*, ed. by J. A. Fishman, Mouton, Haag-Paris, 1970., str. 380–381.

la japanske misaone tradicije u službi modernizacije – jedinstvo misli i akcije? Bilo kako bilo, govor Tokija je učinjen »standardnim« jezikom, neprikosnovanim u svim sferama javne, naučne, administrativne, znanstvene, poslovne, umetničke i, čak, »učitve« komunikacije, kako u javnom, tako i u privatnom životu (Miller, 1980, str. 283). Pravilno korišćenje zapisa takode je minuciozno definisano u zavisnosti od sfere upotrebe jezika, mada se, za razliku od neprikosnovanog standardnog jezika, ortografska konvencija menjala pod uticajem velikih društveno-političkih promena, od kojih je završetak drugog svetskog rata Japanu doneo najfundamentalnije inovacije od početka modernizacije pa do danas. O pitanjima ortografske konvencije, koja je takode sociolingvistička odrednica od prvorazrednog značaja (bar u kompleksnom ortografskom sistemu koji se u japanskom koristi), u Japanu i danas odlučuje državni organ »Nacionalni jezički savet« (*Kokugo Shingikai*), koji je 1949. godine osnovan u uslovima novog, demokratskog posleratnog Japana (ponovo) da bi odlučivao, pre svega, o pitanjima ortografskih normi. Pitanja »standardnosti« standardnog japanskog jezika se, posle gotovo stolaću duge upotrebe, nisu više ozbiljnije ni postvili (Miller, 1977, str. 55–57).

3. Neki mikro-sociolingvistički aspekti jezičke situacije u današnjem Japanu

»Da bi u potpunosti ovladalo svojim jezikom, Japanc mora, pored čisto lingvističke kompetentnosti, ovladati i kolosalnom količinom enciklopedijskih podataka o sebi i o svemu što ga u stvarnosti okružuje. Među tim podacima posebno mesto zauzimaju znanja o hijerarhijskim odnosima ljudi u društvu u kojem žive« (Holodovich, 1979, str. 26).

Izražavanje učtivosti, koje predstavlja jedan od središnjih problema u lingvističkoj teoriji (u okviru komunikacijske kompetencije i njene šire problematike, Hymes, 1962; Neustupný, 1978, str. 185) ne predstavlja karakteristiku koja bi savremeni japanski jezik učinila jedinstvenim. Međutim, po mnogo čemu je izuzetna perzistentnost postojanja, odnosno ostanka strogo hijerarhijski stratifikovanog načina komuniciranja koja je, gotovo intakta, putem »učitvog govora« (*teineigo*) i »onorifičnog govora« (*sonkeigo*) ušla u nezaobilaznu jezičku praksu »standardnog japanskog jezika« u savremenom društvu zemlje koja ima drugi po veličini bruto nacionalni proizvod u području OECD-a i, možda, prvu po modernosti primenu tehnologiju. Ni privatna ni javna sfera upotrebe »standardnog japanskog jezika«, uobličenoj u periodu modernizacije Japana, kako je pomenuto, ne bi se mogle zamisliti bez odgovarajuće, sasvim minuciozno preskribovane upotrebe »učitvog jezika« (Holodovich, 1979, str. 26–38; Miller, 1977, str. 98, 78; O'Neill, VII), pri čemu je, svakako, saznanje o »pravilnoj« upotrebi »učitvog



Karikature životinja i ljudi, Japan XII vek

komuniciranja od najširih narodnih masa diseminirano upravo preko sistema opšteg i sveobuhvatnog osnovnog i, kasnije, obaveznog obrazovanja, koje u čitavom periodu modernizacije Japana, a kasnije, i preko svojih produženih kraka (gimnazijskog i univerzitetskog obrazovanja), vrši funkciju širenja etičkih i drugih normi ponašanja samurajske elite na japanski narod u celini, a posle 1890. godine (u kojoj je proklamovan Carski ukaz o obrazovanju), i putem svesti o »kvalitativnoj jedinstvenosti i nacionalnoj samobitnosti Japanaca«, kao i svih obaveza i dužnosti koje iz toga proizilaze prema »domovini koja je zemlja božanstava« (Aizawa).

Jedan od najvećih autoriteta u oblasti »učitvog jezika« u »standardnom japanskom jeziku«, profesor Neustupný smatra da osnovnu funkciju iskazivanja učtivosti – uspostavljanje i izražavanje uspostavljene distance između govornika i sagovornika ili trećeg lica – japanski jezik izražava dvojako: a) imajući u vidu stepen udaljenosti, u ličnom smislu, između govornika, sagovornika i trećeg lica, i b) razliku u društvenom položaju i drugim, u japanskom društvu uvek kompleksno definisanim obeležjima statusnih razlika između govornika, sagovornika i trećeg lica, ili trećih lica (Neustupný, 1978, str. 183–240).

Jedinstvena karakteristika savremenog japanskog jezika predstavlja, s jedne strane, poimanje standardnog japanskog jezika kao osnovnog supstrata svake učitve komunikacije u Japanu danas (Miller, 1980, str. 283; Neustupný, 1978, str. 195); a s druge, veoma strogo, hijerarhijski definisano poimanje statusne distance među govornicima. Tako, savremeni standardni japanski jezik danas, poznaje četiri hijerarhijska i dva simetrična odnosa među svojim korisnicima. To su: prvo, *hijerarhijski-1*) hijerarhijski po uzrastu, odnosno godinama starosti; 2) hijerarhijski u odnosu na pol, pri čemu je ženski pol

»nižiji«; 3) hijerarhijski u odnosu na službeni položaj, pri čemu je uspostavljena detaljno elaborirana lestvica položaja; 4) hijerarhijska lestvica u sferi usluga (davalac-primalac); i drugo, *simetr-čini*: 1) odnosi srodstva: rođaci i nerodaci, i 2) odnosi prijateljstva: prijatelji i nepoznati (Holodovich, 1979, str. 26). Možda bi bilo tačnije reći da je prisustvo takvih formi postojanja »učitvog jezika«, u društvu koje je posle drugog svetskog rata definisano sasvim »modernim« ustavom, upravo prava i jedinstvena karakteristika savremene jezičke upotrebe standardnog japanskog jezika. Naime, važećim japanskim ustavom garantovane su sve ustavne ravnopravnosti i slobode karakteristične za ustave demokratija Zapada, u čijim jezicima je odavno izgubljeno sve drugo iz učitvog jezika sem korišćenje plurala u zamenski oblici lica (izuzev u engleskom), glagolski oblici kod imperativa i oslovljavanje sa »gospodin«, »gospodica«, »profesor«, »doktor« i sl., ili pak neki od manje direktnih načina komuniciranja u funkciji izražavanja učtivosti – kao »bilo bi poželjno«, smatra se... i sl.

U japanskom, međutim, mladi članovi porodice svoje roditelje ili druge, starije članove porodice oslovljavaju sa, uslovno rečeno, ekvivalentom zamenice »Vie u evropskim jezicima, mada bi to, naravno, bilo isušivše direktno i, prema tome, neutično, u japanskom, pa se, uz generalno izbegavanje zamenica prvog i drugog lica, pa čak i prvih zamenica trećeg lica, roditelji i drugi stariji članovi porodične zajednice gotovo redovno oslovljavaju prema njihovom srođničkom odnosu sa govornikom. Na primer, dete se redovno obraća majci ili ocu sa »Mama (ili, majko, oče), molim Vas, dajte mi...«, umesto »Daj mi...«, što bi se moglo smatrati uobičajenim za evropske jezike (sa ili bez kolokvijalnih kvalifikativa). Jedna studija pokazuje da, ako i dolazi do upotrebe (u suštini, pežorativnih) kvalifikativa, u japan-



Log vetra i groma, Japan XVI vek

skim novijim i izrazito radničkim (ili »saraman« – »radnog čoveka«) sredinama, pri oslovljavanju roditelja, oni se koriste isključivo u ironičnom smislu. Naime, majka se oslovljava sa »gazdarice«, a otac sa »gazda« (*okusama* i *goshujin*), umesto standardnog *okasan* (*majko*) ili *mama* (neformalnije, ali isto i prisnije) i *otosan* (*oče*), ili *papa* (neformalnije, prisnije). Ova studija u jednoj novoj urbanoj sredini, predgrađu Tokija, Koganei-shi, data je detaljno u obradi Takea Penga i Taeko Maruyama (Peng, 1975, str. 91–128). Ovakvo se u jezičkoj upotrebi perpetuira poimanje poštovanja starijeg, i roditelja, kao i svih predaka, što je diktat konfucijanskog i neokonfucijanskog gledanja na društvo, kao i proširene japanske porodice *ie* (*familia*) koja je, kodifikovana Građanskim zakonom u pravnom smislu postojala sve do kraja drugog svetskog rata. Uprkos tome što je pravno postojanje ovakvog sistema ukinuto davno pre rođenja velikog broja onih koji danas govore japanskim jezikom, jezička obeležja komuniciranja u okviru porodice, te najličnije od privatnih oblasti komuniciranja, gotovo da su netaknuta. Svakako da postoje određena odstupanja, ali s obzirom na veliko nastojanje da se ostvari visok stepen društvene i jezičke homogenosti, od modernizacije naovamo, ona su u očitoj disproporciji sa faktičkim promenama u pravnom odnosu koji povezuje »glavu porodice« (*kachō*) i njene članove. Uprkos tome, njihova međusobna verbalna i ne-verbalna komunikacija nisu u istoj proporciji izmenjene, a u najvećem broju slučajeva izmenjene su samo nesustinski.

Verbalna i ne-verbalna komunikacija nisu značajnije izmenjene uprkos korentnoj demokratizaciji društvenih odnosa ni van privatne sfere upotrebe. Poput komuniciranja u okviru porodice, tako je i komunikacija na radnom mestu, u poslovnom životu, pred očima javnosti, u političkom životu,

kao i u drugim sferama upotrebe, ostala veran upotrebi triju oblika iskazivanja učtivosti. To su: a) učtivi način izražavanja govornika vezan za njegove sopstvene akcije (*teineigo*); b) učtivi način izražavanja vezan za opis akcija sagovornika ili trećih lica kada su ova »iznad« govornika po statusu koji u društvu imaju, i c) »ponizni« način izražavanja vezan za opis akcija govornika ili nekoga ko pripada njegovoj porodici ili grupi, kada se vrši opis akcija koje su »usmerene ka« sagovorniku ili trećem licu koje je »iznad« govornika po statusu koji u društvu uživa.

Upotrebe *teineigo* oblika učtivog izražavanja diktira sama situacija, bez obzira na međusobne »statusne« odnose govornika. Naime, komunikacija u okviru *teineigo* izraza omogućit će jedan gotovo obligatorni stepen učtivosti koji sama lična distanca i opšta pristojnost govornicima koji su, uslovno rečeno, jednakog statusa, nalažu. Neustupny (1978, str. 186) smatra da i ova upotreba učtivog govora odražava odnos između govornika i njegovog sagovornika, što je, u izvesnom smislu truzizam, pošto svaka situacija neminovno uključuje i odlike odnosa na relaciji govornik–sagovornik, ali smatramo da to ne predstavlja primarnu konsideraciju kod ovog stupnja učtivosti. Naprotiv, smatramo da je kod ovoga stupnja učtivosti odnos govornik–sagovornik najmanje važan određujući faktor. To smatramo stoga što ovaj, prilično obligatorni, stepen učtivosti ne omogućuje nikakvu diferencijaciju govora u zavisnosti od specifičnosti odnosa govornik–sagovornik, i što takve faktore izražavaju upravo *sonkeigo* i »ponizni« način izražavanja, kroz široku lepezu međusobnog kombinovanja. Posmatrajuci stvari u ovakvom svetlu, umeće se zaključak da je *teineigo* ekvivalent uobičajene učtve govorne varijante standardnog jezika u sferi široke privatne (pogotovo u »ženskom« jeziku) i javne komunikacije.

Tako, dok *shitte iru* znači »znam« u »neformalnom« govoru, recimo u situacijama porodičnog kruga ili kod bliskog kolegijalnog kontakta na poslu (pogotvu u »muškom« jeziku), učtivi oblik *shitte imasu*, bio bi korišćen u svim »formalnijim« situacijama (posao, jezik televizije, radija, opštenja sa susjedima, poznanicima, gotovo u svim sferama upotrebe »ženskog« jezika i sl.).

Za razliku od upotrebe *teineigo* izraza, koja se *de facto* može smatrati normom pristojne komunikacije u savremenom japanskom jeziku, upotreba *sonkeigo* komuniciranja, koja izražava poštovanje prema sagovorniku ili trećim licima koja su na višem delu hijerarhijske lestvice u japanskom društvu nego što je sâm govornik, diktira veoma elaboriran sistem vrednosti koji reflektuje strogo-hijerarhijske, najvećim delom veoma konfucijanske nazore o kvalitetu i prirodni odnosa među ljudima u društvenoj zajednici. Tako je u ovoj komunikaciji žena redovno »niža« po statusu od muškarca, što diktira i veći stepen učtivosti kojom će ona morati da »okiti« svoju poruku upućenu sagovorniku ili trećem licu, koje ima tu »sreću« da bude muškog pola.* Mladi su uvek »niži« od starijih, a oni koji su na nižem položaju u poslu ili u društvu (studenti u odnosu na profesora, službenici u odnosu na šefa, radnici u odnosu na poslodavca i sl.) takođe su na »nižoj« hijerarhijskoj razini od svojih pretpostavljenih, pa im se moraju obračunati uz odgovarajuće priznanje i valorizovanje te statusne distance u svakoj govornoj situaciji, ili kroz svaku pisanu komunikaciju. Na primer, dok se »govoriti« kaže *hanasu*, kada govori neko ko je »iznad« govornika na hijerarhijskoj lestvici, koju japansko društvo, iako ju je formalno-pravno odbacilo, i dalje pomno reflektuje, negujući je u svakodnevnoj jezičkoj upotrebi, to će se iskazati »učtivo-onorifičnim« oblikom toga glagola koji glasi *o-ha-nashi-ni naru* (učtivi prefiks *O* + ravnolič-oblik glagola *hanasu* + /učtivo-upotrebljen/ glagol *naru* – »postati« –).

Treći oblik, »ponizno« izražavanje kretnji i radnji govornika, predstavlja oblik koji je po svemu bitnom čista smertrijska slika *sonkeigo* izraza, samo u obrnutom smislu. Naime, ako govornik još i »umanjije« sopstveni značaj koristeći se poniznom formom, *jaz* u statusu i u iskazanom poštovanju koji njemu treba da korespondira biće samo još više produbljen, odnosno *statusna distanca* između njega i sagovornika, ili uvaženog trećeg lica, još više naglašena. U gornjem primeru, »ponizni« učtivi oblik glagola *hanasu* glasio bi *o-hanashi suru*, pri čemu glagol *suru* znači činiti, raditi i, za razliku od onorifičnog-upotrebljenog *naru* (»postati«), ima decido aktivnu komponentu, koja sugerije napor koji »niži« rado žrtvuje da bi bio u komunikaciji sa »višim«, i naglašava ga kao »prirodno« stanje stvari baš kroz takvu svakodnevnu, normalnu jezičku upotrebu. U svojoj heurističkoj funkciji, ovakva odličja sociolingvističke situacije u japanskom jeziku

* To upravo i predstavlja potku na kojoj je izvršena diferencijacija na »muški, i na »ženski« izraz.

Neki aspekti jezika i kulture u Japanu danas

ku danas mogu se smatrati najboljim dokazom da je opstanak »učtivog« jezika rezultat ranije opisanog tipa modernizacije (»odlog«) i njene intencije (da se sačuva upravo nacionalna samobitnost Japana), jer se kroz učenje pravilnog načina komuniciranja, kako usmeno tako i pismeno, sa svojom okolinom, Japanc samo još dublje i snažnije učvršćuje u svom ionako čvrsto usadeno osjećanju za neminovnost postojanja hijerarhijskih odnosa među ljudima koji ipak »nisu i ne mogu biti 'jednaki'«, iako Ustav tako tvrdi, jer je to, kako su reformatori želeli da istaknu, ipak nešto što kao postavka dolazi iz jednog 'ne-japanskog' sistema mišljenja. Moglo bi se reći da je, u meri u kojoj se »učtiv« izraz u evropskim jezicima izgubio posle buržoaskih i, kasnije, socijalističkih revolucija i povukao pred plimom demokracizacije društvenih odnosa, »učtiv« jezik u Japanu dobio novi dah života, koji ga uspešno napaja još i danas, sred dvadesetog veka, upravo u vreme modernizacije Japana i njegovog otvaranja prema Zapadu, pre više od jednog stoleća, i to zahvaljujući »aristokratskom« poreklu i nazorima njegovih modernizatora i reformatora.

U sedmoma ograničenog prostora kojim smo raspolagali, ovde nije bilo moguće razmatrati problematiku »muškog/ženskog« izraza, »čtivih« glagola, reči i onorifičnih prefiksa, i go, kao ni čitavu oblast eufemističkog izražavanja. Nije bilo moguće razmatrati ni modalitete ne-verbalnog izražavanja učtivosti, izbegavanje upotrebe ličnih zamenica, izbegavanje direktnog komuniciranja slaganj, a, odnosno neslaganja sa sagovornikom, i još mnogo toga što predstavlja bogato ornamentirano tkivo učtve komunikacije u savremenom japanskom jeziku. Sve to, kao i upotreba formalnog »de arus stila u sferi pisane naučne ili zvanične komunikacije, ili pak sociolingvistički aspekti upotrebe kanamajiri zapisa, zavreduje pomno razmatranje s tačke gledišta povratne sprege između jezika i kulture, čemu je ovaj tematski blok i posvećen. Svi modaliteti izražavanja učtivosti u japanskom jeziku baziraju se na isticanju statusne distance među govornicima – statusne distance koja puno pravo građanstva ima jedino još u jeziku, ali čije »pravo« taj i tako korišćen jezik upravo i pomaže da perpetuiira i čini tako opšte-prisutnim, uobičajenim i »samim po sebi razumljivim«, lako-prepoznatljivim kao nešto što je duboko japansko.

Literatura

- Beasley W.G.: *The Meiji Restoration*, Oxford University Press, London, 1973.
- Fujiwara Yoichi: *The Sentence Sature of Japanese*, University of Tokyo Press, Tokyo, 1973.
- Hook Glenn D.: *Japanes Politics*, Orientation Seminars on Japan, N° 4/1982, Tokyo, 1982.
- Giglioli Paolo Pier: *Language and Social Context*, Penguin Education, Middlesex, England, 1975.
- Greenberg Joseph H.: *A New Invitation to Linguistics*, Anchor Books, New York, 1977.
- Holodovich A. A.: *Grammatičeskie kategorii uvažitel'nosti v sovremennom japonsom jazyke*, Japonske jazikoznanije», Nauka, Moskba, 1979.
- Ivić Milka: *Pravci u lingvistici*, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1978.
- Kindaichi Haruhiko: *The Japanese Language*, Charles E. Tuttle Company, Tokyo, 1978.
- Kuno Susumu: *The Structure of the Japanese Language*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1980.
- Maruyama Masao: *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, Princeton University Press – University of Tokyo Press, Tokyo, 1974.
- Miyagawa Shigeru and Kitagawa Chisato: *Studies in Japanese Language Use*, Linguistic Research inc., Edmonton, Canada, 1984.
- Miller Roy Andrew: *The Japanese Language in Contemporary Japan*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, D. C., 1977.
- Miller Roy Andrew: *The Japanese Language*, Charles E. Tuttle Company, Tokyo, 1980.
- Moore Barrington Jr.: *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Penguin University Press, Middlesex, England, 1974.
- Najita Tetsuo and Scheiner Irwin: *Japanese Thought in the Tokugawa Period*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978.
- O'Neill P. G.: *Respect Language in Modern Japanese*, The English University Press, London, 1970.
- Neustupny J. V.: *Post-Structural Approaches to Language – Language Theory in a Japanese Context*, University of Tokyo Press, Tokyo, 1978.

- Pašković A. A.: *Slovo v japonskom jazyke*, Nauka, Moskva, 1980.
- Peng Fred C. C.: *Language in Japanese Society*, University of Tokyo Press, Tokyo, 1979.
- Suleski Ronald and Hiroko Masada: *Affective Expressions in Japanese*, The Nokuseido Press, Tokyo, 1982.
- Syromjatinikov N. A.: *Razvitie novojaponskogo jazyka*, Nauka, Moskva, 1978.
- Štambuk Vladimir, ured.: *Jezik u savremenoj komunikaciji*, Centar za marksizam Univerziteta u Beogradu, Beograd, 1982.
- Vardulj I. F.: *Japonsko jazikoznanie*, Akademija nauk SSSR – Institut bostokovedenija, Nauka, Moskva, 1979.

- Na japanskom:
Aizawa Seishisa: *Shinron* (Nove teze), Drvoštampa, Mito, 1825.
Hashikawa Bunzo: *Nihon no Micho*, 29 Maki, »Chuo Koronsha«, Tokyo, 1974, str. 293–393.
Suzuki Takao: *Tozasareta genjo – Nihongo no seikai*, Shincōsha, Tokio, 1975.
Ōno Susumu, et al.: *Iwanami kogo jiten* (Iwanami rečnik ranijih oblika japanskog jezika), Iwanami Shōten, Tokio, 1974.

- Najrelevantniji rad na stranom jeziku:
Miller, R. A.: »Levels of Speech (keigo) and the Japanese Linguistic Response to Modernisation«, u *Tradition and Modernisation in Japanese Culture*, ed. Donald Shively, Princeton University Press, Princeton, 1971, str. 601–667.

- Opšti radovi:
Miller, R. A.: *The Origins of Japanese, Monumenta Nipponica*, tom 12, br. 1, 1974. (Tokio).
Fishman, J. A.: »Domains and the Relationship between Micro – and Macrosociolinguistics«, *Directions in Sociolinguistics*, *The Ethnography of Communication*, Gumperz, J. J. i Hymes, D. ured., Njujork, 1972.
Hymes, D., ured.: *Language in Culture and Society*, Harper and Row, Njujork, 1964.

Osvetljenja



Obelisk Totmesa III, Egipat XV vek p. n. e. Snimio: M. Tanasijević.

Knjiga znanja o transformacijama *Ra* i uništenju *Apepa*.

Reči koje je izgovorio *Neb-er-ĕer* posle svoga nastanka:

Ja sam onaj koji je nastao u obliku *Khepera*, ja sam tvorac stvorenog, tvorac svega stvorenog.

Posle moga nastanka, nastade mnoštvo koje izade iz mojih usta.

Ne postojāše nebesa, niti beše zemlje. Ne behu stvorene stvari zemljine (biljke) niti gmizavci na mestu tom.

Ja ih uzdigoh iz velikog *Nu*, iz mirovanja. Ne nadoh mesto na kojem bih stajao.

Magiju učinih svojim srcem. Temelje postavih u Ispravnosti (*Maa*) i stvorih sve osobenosti.

Bejah sam, još ne ispljunuh *Šu*, niti izluĉih *Tefnut*.

Ne beše nikoga ko bi radio sa mnome. Postavih temelj u srcu sopstvenom i tu nastade mnoštvo koje nastade od onoga što je postalo radanjima.

Ja, baš ja, stisnuh rukom muškost svoju i zagrlih senku svoju.

Usum seme u usta svoja i ispljunuh *Šu*; izluĉih vlagu od koje nastade *Tefnut*.

Reĉe moj otac *Nu*:

Oslabiše oni oko moje (Sunce) jer ne beše ih bezmerno dugo kad otidoše od mene nakon što od boga jednog, postadoh boga tri.

To je nastalo od mene, posle mog nastanka na zemlji toj.

Uzdigoše se tako *Šu* i *Tefnut* iz okeana mirovanja, u kojem bejahu.

Okolo mi oni doneše sobom.

Kad tako okupih svoje delove, zaplakah se nad njima i nastadoše ljudi i Źene, od suza koje padoše iz moga oka.

I razljuti se ono na mene, kad vide da sam drugo stvorio na njegovom mestu.

Obdarih ga snagom, koju stvorih. Došavši tako na svoje mesto, na mom licu, vladāše potom svom ovom zemljom.

Spustiše se doba (godišnja) na biljke, koje obdarih onim što imaju.

Izrastoh kao bilje i kao gmizavci svi, i kao sve što nastade.

Od *Šu* i *Tefnut*, rodiše se *Seb* i *Nut*. Od *Seba* i *Nut*, rodiše se *Asar* (Oziris), *Heri-Khent-an-maati* (Horus bez oĉiju), *Set*, *Set* (Izis) i *Nebi-het* (Neftis).

Rodiše se iz utrobe, jedan za drugim. Oni radaše i množiše se na toj zemlji.

(druga verzija)

Knjiga znanja o transformacijama *Ra* i uništenju *Apepa*.

Reči koje je rekao *Neb-er-ĕer*:

Ja bejah tvorac stvorenog. Nastadoh u obliku *Khepera*, nastavši u pravreme.

Ja bejah tvorac stvorenog. Ja sebe stvorih, od pramatere koju stvorih. Stvorih se iz pramatere.

Moje ime je *Ausares* (Oziris), pramatereja pramatereje.

Uĉinih volju svoju, i razneh je, uzdignute

Odlomak iz
»Nes-Amsu papirusa«
British Museum No. 10188

Stvaranje bogova i sveta

Dve verzije staroegipatskog mita

Bogovi: Maat, Oziris, Horus i Anubis, Iz kraljevske grobnice Haremhaba



ruke, širom zemlje. Bejah sam, ne behu oni rodeni.

Ne ispljunuh *Šu*, niti izluĉih *Tefnut*. Moja usta izgovoriše moje ime, magiĉnu reĉ, i ja, baš ja, nastadoh u obliku stvorenog, i postadoh u obliku *Khepera*.

Nastadoh iz pramatereje, nastajuĉi u mnogim oblicima, od samog poĉetka.

Ne postojahu nikakve stvari, stvorene na toj zemlji.

Ja naĉinih sve što je naĉinjeno. Bejah sam, ne postojāše niko ko bi radio sa mnome na tom mestu.

Stvorih ono što stvorih tu, pomoĉu boŹanskog duha, kojeg uzdigoh iz velikog *Nu*, iz mirovanja.

Ne nadoh mesto na kojem bih stajao. Delah duhom, koji beše u mom srcu, i postavih temelje pred sebe, i stvorih sve što beše stvoreno.

Bejah sam i utemeljih se u svome srcu, i stvorih ono što beše stvoreno, i mnoštvo beše stvoreno od *Khepera*.

Njihovo potomstvo nastade od onih koji ga izrodiše.

Ja, baš ja, ispljunuh *Šu* i izluĉih *Tefnut*, i postadoh od boga jednog, boga tri.

Od mene, dva boga postāše na zemlji toj. Uzdigoše se tako *Šu* i *Tefnut* iz velikog *Nu*, gde bejahu.

I gle, moje oko (Sunce) mi doneše, kad prode neizmerno vreme otkako otidoše od mene.

I ja okupih svoje delove, koji otidoše od mene.

Kad muškost svoju stisnuh rukom, iz ruke dode k meni srce moje.

Seme, koje mi pade u usta, ispljunuh kao *Šu* i izluĉih vodu kao *Tefnut*, te postadoh od boga jednog, boga tri.

Od mene, dva boga nastadoše na zemlji toj. Uzdigoše se tako *Šu* i *Tefnut* iz velikog *Nu*, gde bejahu.

Reĉe otac moj *Nu*:

Oni prekrīše moje oko (Sunce) grmljem i tako beše neizbrojno mnogo godina.

Biljke i gmizavci nastāše od plaĉa boŹanskog, od suza mojih.

Zaplakla se oko moje (Sunce), i nastadoše ljudi.

Ja ga obdarih snagom. Ono se razljuti na mene, kad vide da je dugo (Mesec) naraslo na njegovom mestu.

Stuāsti se njegova snaga na grmlje, koje postavili da ga krasi.

Vladajuĉi tako, sa svoga mesta na mom licu, zavlada celim svetom.

Od *Šu* i *Tefnut*, rodiše se *Nut*, *Asar* (Oziris), *Heru-Khent-an-maati* (Horus bez oĉiju), *Set*, *Set* (Izis) i *Nebi-het* (Neftis).

I gle, stvorīše deca njihova mnoga biĉa na zemlji i mnogo potomaka njihovih.

Oni prizvaše moje ime, i poraziše neprijatelje.

Stvorīše magiĉne reĉi za uništenje *Apepa*, koji neka je omeĉen dvema rukama *Akera*.

Nek ne bude njegovih ruk, nek ne bude

njegovih nogu, neka je prikovan na jedno mesto, baš kao što mu je *Ra* naneo udarce, za njega određene.

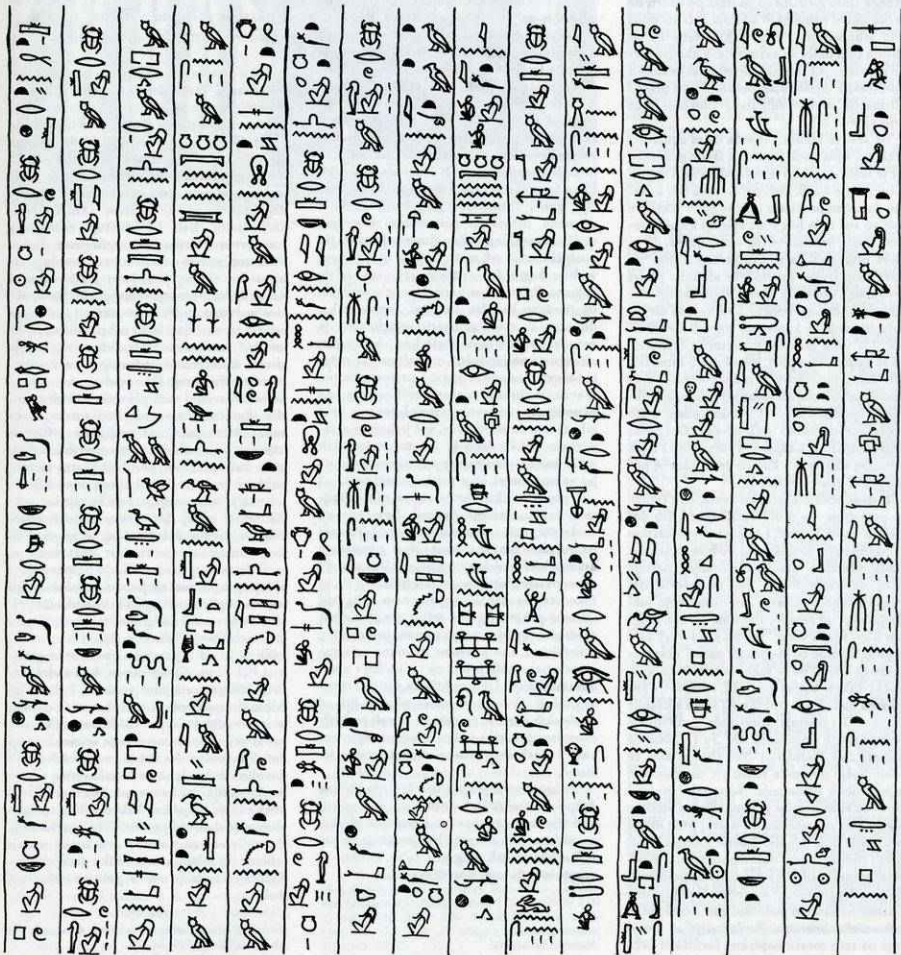
On je oboren na svoja gnusna leđa i izgrebano je lice njegovo, zbog dela njegovih, i ostaje na svojim zlim leđima.

Komentar

Egipatske legende o nastanku bogova i sveta spadaju, bez sumnje, među najstarije legende te vrste. Motivi iz legendi o nastanku se često nalaze u fragmentima starih zapisa a verzije legende su ne samo brojne već i veoma različite. Papirus na kojem se nalaze ove dve verzije legende, načinjen je za sveštenika po imenu *Nes-Amsu*, iz grada *Apu* (današnji Ahmim) u gornjem Egiptu. Rukopis je nastao oko 312. godine stare ere, ali jednostavnost priče ukazuje na veoma veliku starost legende a na to ukazuju i mnoge

sličnosti sa tekstovima iz piramida šeste dinastije (oko 2200. god. p.n.e). Papirus »Nes-Amsu« sadrži himne, posvećene boginjama *Izis* i *Neftis*, priču o pobiđi *Ra* nad *Apepom* (velikom zmijom), kao i još nekoliko himni pored dve verzije legende o nastanku koje se veoma malo razlikuju a u mnogočemu se dopunjuju, tako da je najbolje razmatrati ih zajedno jer se ni jedna ne može smatrati starijom ili tačnijom.

Najzanimljivija činjenica, u ovim legendama, je ta da drevni Egipćani stvaranje bogova i sveta ne zamišljaju na način starogrčkih materijalističkih sistema već akt stva-



ranja pripisuju božanskoj reči. Svet nastaje duhovnim aktom, izgovaranjem božanske reči, a to je spiritualistička metafizika. I sam bog nastaje izgovaranjem svoga imena, to znači da je on transcendentan, onostran, i budući takav, izgovara reči kojima priziva u postojanje i sebe i svet. Egipolozi sa kraja prošlog i početka ovog veka, nisu bili voljni da priznaju Egipćanima mogućnost uzdavanja do metafizičkih postavki i egipatsku religiju su objašnjavali kao veoma razvijeni ali u osnovi primitivni politeizam. Ta su gledišta odavno dovedena u pitanje kao što je i opovrgnuta tvrdnja da je egipatski kult svetih životinja samo primitivni totemizam. Mnoga stara gledišta su nastala po uzoru na grčke opise egipatskih običaja a ti su opisi vrlo jednostrani i bez ikakve želje da se shvate tuđi običaji i verovanja. Kako ponovno provedenje i tumačenje egipatskih zapisa predstavlja nezahvalan posao, tako i proces afirmacije drevne egipatske filozofije teče vrlo sporo.

Ne sme se izgubiti iz vida da ni egipatski tekstovi nisu uvek pouzdan izvor podataka jer je očito da pisari iz doba »Novog Kraljevstva« (posle 1500. god. p.n.e.) nisu bili u stanju da tačno pročitaju i protumače tekstove koji su već tada bili stari više od hiljadu godina. Jezik se, tokom tog milenijuma, do mere promenio da su sve važnije knjige iznova prepisivane i tumačene ali kako pisari nisu mogli dobro da shvate stare zapise, načinjene su mnoge izmene koje veoma otežavaju traganje za korenima legendi i verovanja. Još veću teškoću predstavlja činjenica da se egipatski bogovi, još od ranih dinastičkih dana, pojavljuju u mnogobrojnim formama, preuzimajući jedan od drugoga funkcije i obeležja. Tako se i dobro poznati Ra pojavljuje u obliku *Neb-er-čer* (Gospodar univerzuma) ili *Khepera* (Tvorač) kao i u još mnogim oblicima u kojima će se kasnije pojavljivati *Amon* (Skriveni).

U ovoj priči o nastanku sveta, kao tvorač se pojavljuje Ra u obliku *Khepera*, što doslovno znači Tvorač. I bogovi i svet nastaju iz okeana *Nu*, nepokretne vodene pramase. Kada prestane stanje mirovanja, nastaje prvo Ra (*Neb-er-čer*) koji će stvoriti *Su*, boga dnevne svetlosti i atmosfere koja razdvaja nebo od zemlje, a potom *Tefnut*, boginju kiše, rose i vlage: Pre no što stvori *Tu* i *Tefnut*, Tvorač će morati da načini nešto na čemu će stajati pa će tako stvoriti *Maa*, kosmički zakon kojim podležu i bogovi i sva smrtna bića. To će biti temelj sveta a kasnije će nastati i boginja *Maat* koja simbolizuje pravednost i ispravnost. Od *Su* i *Tefnut* će nastati *Seb* (Zemlja) i *Nut* (Nebo) koji će svoje božje potomke roditi »iz utrobe« a to je niži oblik nastojanja. Nastanak čovečanstva »od suza božjih« je neubičajen motiv u legendama o postanku ali u ovoj priči ostaje bez širih objašnjenja. Imena Ozirisa, Izis, Seta i Neftis su nam dobro poznata u tim heleniziranim, oblicima ali valja napomenuti da se u drugoj verziji legende pojavljuje ime Ozirisa na samom početku, gde Tvorač sebe naziva tim imenom. Neobično je to što je ime na tom mestu napisano fonetski i tako

Stvaranje bogova i sveta

odstupa od ustaljenih načina pisanja i približava se heleniziranom obliku imena. I dobro poznati Horus se ovde pojavljuje u jednom manje pominjanom obliku – *Heru-Khent-an-maati*, što bi doslovno značilo »Horus na čelu nevidenja« i verovatno označava boga u vreme kada ni jedno njegovo oko (Sunce i Mesec) ne može da se vidi.

Ova legenda o stvaranju sveta daje neke odgovore na pitanje kako su drevni Egipćani zamisljali prapočetak ali nameće i mnoga nova pitanja, ostavljajući mnogo toga nedorečenog i nejasnog. To je sasvim razumljivo jer, suprotno popularnom verovanju, hijeroglifski zapisi se ne mogu prevesti sasvim pouzdano. Način pisanja i priroda egipatskog jezika postavljaju često nepremostive prepreke prevodiocima i tumačima. Egipćani su hijeroglif koristili i kao ideogramsko i kao fonetsko pismo a nedostatak deklinacije, kao i siromaštvo glagolskih oblika i vremena, ostavljaju mogućnost za veoma različita tumačenja. Kao ilustracija može da posluži i sama reč *neter*, koja se obično prevodi sa *bog*, a čije značenje još uvek ostaje nejasno. Reč *neter* se koristi i u vidu prideva, uz imenice kao što su grad, čovek, ruka, duša, pa se mora prihvatiti mogućnost da označava snagu ili moć isto kao i *božanstvo*, ali se ne sme isključiti mogućnost da *neter* označava *moć obnavljanja* i *samostvaranja*. U svakom slučaju, značenje reči *neter* je prilično široko i nedovoljno razjašnjeno pa neki izbegavaju da je prevode, već je koriste u izvornom obliku iako je izgovor egipatskih reči i imena samo najverovatnija mogućnost jer samoglasnici nisu nigde označavani.

I pored velikog broja sačuvanih religijskih zapisa, religija drevnih Egipćana ne može potpuno i pouzdano da se protumači pa su tako moguća proizvoljna tumačenja koja se kreću od krajnjeg nipodaštavanja do neosnovane glorifikacije. Svi pokušaji da se rekonstruiše nekakav jedinstven religijski sistem, pokazali su se jalovi jer je Egipat stvarao i razvijao svoja verovanja nekoliko milenijuma a to je vreme dovoljno za stvaranje neizbrojnih promena i u jeziku i u načinu mišljenja. Uprkos hiljadu godina, mnogih običaji i verovanja su se očuvali još od neolitskih dana te su znatno uticali na hrišćanstvo a prodri su čak i u čvrsto organizovani i beskompromisno monoteistički islam.

Na kraju valja pomenuti i tvrdnju koju su Egipćani izrekli Herodotu: »... nije se nikad nijedan bog pojavio u čovečijem obliku; pa ni kasnije, za vreme kraljeva koji su pre ili kasnije vladali u Egiptu, to se, koliko oni znaju, nikada nije dogodilo.«

Izbor, prevod i komentar:
Miroslav Tanasijević

Pravda u starom Egiptu

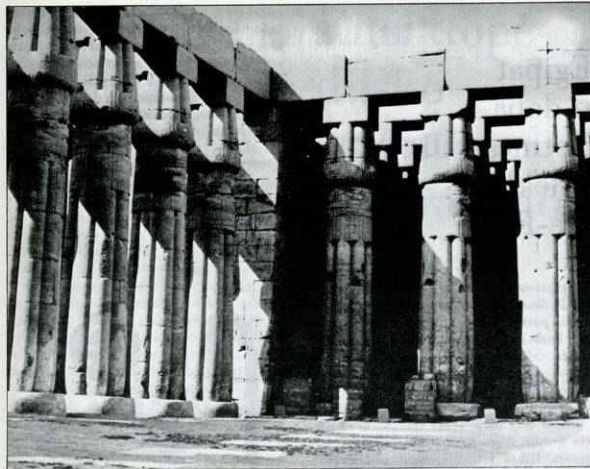
Aristid Teodorides

Uputstva faraona velikom veziru (Džatiju) kako da deli pravdu

Još u starom veku Egipat je uživao veliko poštovanje. Vladar feničkog grada Biblos u XI stoleću pre n. e. govorio je: »Egipat je zemlja iz koje potiče mudrost da bi došla do obala države u kojoj živim.«¹ Među spisima starog Egipta ima dosta onih koji sadrže moralne savete različite vrste, često se u njima otac obraća sinu: pisar Ani svom sinu daje različite savete za život (»Anijeve izreke«), faraon Teti III savetuje naslednika (»uputstva Merikarea«), »guverner Jugas, Ptahotep, govori o iskustvima svoje duge činovničke službe (»mudrost Ptahotepa«) i drugi. Iz njih projevaja načelo blagosti, aktivnog života, poštovanja starosti i iskustva ranijih generacija: »Leuži reč prošlosti, jer će ona biti hrana dece i odraslih, a onaj koji je shvati, koračaće sa zadovoljstvom u srcu, poručuje Ptahotep. Iako su mnogo svug vremena, imovine i rada posvećivali kultu umrlih, Egipćani, nasuprot hrišćanima, svoja zadovoljstva vezuju za ovaj život. »Niko se nije vratio odozdo (iz sveta mrtvih) da nam priča kako je tamo«, poručuje pesma svirača na harfi u stilu Hamletovog razmišljanja (»Jer to je ona zemlja iz koje se nijedan putnik vratio nije«). Zato treba koristiti zadovoljstva života. Još Herodot je zapazio da Egipćanima sećanje na smrt služi da bi im uvećalo radosti života: »Kada Egipćani priređuju gozbu, oni na jednom poslužavniku pronose figuru mrtvog da bi se podsetili smrti i da bi na taj način podstakli uživanje u životu« (Istorija, 50. 2. 7-8).

Ovde je reč o papirusu namenom u grobnici Rekmirea, (Rekh-me-re) koji sadrži savete džatiju (»velikom veziru«), koje je on dobio pri uvođenju u tu dužnost. Poreklom je iz perioda vladavine 18. dinastije (XV vek pre n. e.), ali se smatra da je original stariji bar 500 godina. Na žalost, neka mesta nisu dovoljno čitka. Ipak se iz sačuvanog teksta može zaključiti kakve su bile političke i etičke ideje Egipćana, kakvo je bilo njihovo shvatanje države i pravde. Iako poreklom iz davnih vremena, neka od ovih uputstava su i danas aktuelna i odaju veliku pronicljivost Egipćana kada je reč o politici i ljudskoj duši.

¹ Elisabeth Laffont, *Les livres de sagesse des pharaons*, Paris, 1979, str. 12.



Amenhotepovo dvorište hrama u Luksoru, XI vek p. n. e. Slikar: M. Tanasijević

I. Faraon počinje izlaganjem osnovnih načela kojima se treba rukovoditi pri izricanju pravde i koja predstavljaju pravu teoriju prava. Džati je bio ne samo na čelu državnog aparata uprave, već i vrhovni sudija, »ministar pravde«. On je član faraonovog saveta, rukovodi javnim radovima, učestvuje u donošenju odluka samog vladara. Zato faraon ukazuje na značaj ove funkcije: »Vodi brigu o svojoj dužnosti džatija i budno motri na sve što treba raditi, jer je dužnost džatija temelj čitave zemlje.« Zato njegova aktivnost treba da se temelji na pravdi (maat). »Deliti pravdu nije slatko, već gorko kao žuć; to je bronza koja okružuje zlato vladareve kuće.« Ovdje se zlato, kao dragocen metal, ali nedovoljno čvrst, suprotstavlja tvrdog bronzi. Za čelik Egipćani još ne znaju. (Čvrstina znači i odozlepanje pritiscima, nezavisnost od društvenih grupa. »Ne budi popustljiv prema članovima kruskog saveta«, koji znaju da budu obesni i uobraženi. Ali, na drugoj strani, prema nižima treba imati obzira: »Ne pravi ni od koga potčinjeno lice.« Tekst kaže da treba biti »čovek«, naročito kada neko dođe da bi zaštitio svoje pravo.

Vladaru se duguje lojalnost: »Gledaj da sve što neko radi u kući svog gospodara (faraona) bude u skladu sa vernošću. Niko ne sme da radi u isto vreme za nekog drugog.« Niko, dakle, ne može da služi dva gospodara u isto vreme i da izbegava obaveze.

Slede uputstva o postupku sa strankama. »Kada ti dođe molilac sa Juga ili Severa (drugim rečima, iz bilo kog dela zemlje), snabdeven potrebnim ispravama, sa željom da bude primljen u kancelariji džatija, trudi se da sve stvari raspraviš u skladu sa propisima, da donosiš odluke u skladu sa pravdom koja svakom pružaju odgovora i tako svaki dobije svoje pravo.« Uputstvo govori o »propisima«, ali iz starog Egipta nije sačuvan ni-

jedan zakon niti zbirka zakona, tako da je sporno dali su oni postojali. Nešto dalje se dodaje da svaka odluka mora biti izvršena.

U ovom fragmentu govori se i o sankcijama. Pretnja faraonovim kaznama, iako figurativno izražena, nije ništa manje stroga. Svako, pa i sam vladar, mora da postupa u skladu sa *maatom*, i ako se džati ne bude pridržavao toga, preti mu se smenjivanjem sa funkcije.

U sledećim pasusima govori se o potrebi javnosti rada.

»Trudi se da se presude donose javno, voda i vetar utiču na sve što se dešava. Ono što se radi neće ostati nepoznato i ako učini nešto nepravilno...« (nečitko). Zbog nečitkih mesta ne možemo da vidimo kakva je bila sankcija. Vladar nastavlja: »Pazi, za službenika je bezbedno da sudi sporove u skladu sa uputstvima i da sprovede ono što je odlučeno. Tužilac kojem je doneta presuda (ne sme reći: ja nisam) dobio svoje pravo.« Reči su birane, ali je to pretenci. Opšti nadzor obavlja faraon i svako može njemu da se žali.

II. U drugom delu govori se o pravdi. Pojam pravde (*maat*) je složen i obuhvata porredak, pravičnu meru, ravnotežu, pravi odnos između živih bića i stvari. Maat može značiti i istina.

Da bi objasnio ovaj pojam, faraon navodi jedan primer iz prošlosti. »Evo jednog slučaja koji se nalazi u 'zbirci iz Mamfisa'... Nemoj da činiš onako kako je zamereno džatiju po imenu Ketu, koji je presuđivao na štetu

svojih rodaka i u korist tuđina iz bojazni da mu se ne prebaci pristrasnost. On se ponašao nepravilno... jer to je više nego pravda (maat). Prema tome, ne sudi nepravilno, jer se pristrasnosti užasava božanstvo.« Pojam »božanstvo« može se odnositi ne samo na boga, već i na vladara, na faraona.

Završavajući odeljak, faraon kaže: »Evo ti 'sabaita' (pouke, doktrine) i tako se ponašaj.« ali se time pouke ne završavaju.

Sa svima se mora postupati jednako: »Onog koga poznaješ, gledaćeš kao da ga ne poznaješ, ko ti je blizak, kao onog ko ti je dalek. Služenik koji ovako radi dobro će proći u službi.« Svaki zahtev ne treba usvojiti, ali podnosioc zahteva treba primiti kao ljudska bića: »Ne odbijaj molioca pre no što saslušaj sve njegove reči. Kada dode onaj koji hoće da se žali, nemoj odbiti da ga saslušati tvrdeći da je to već rekao.« Sa strankama se mora biti strpljiv. A kada se odbije zahtev, treba dati obrazloženje: »Nemoj ga odbiti a da ne daš razloge zbog kojih si ga odbio. Znaj, kao što je već rečeno, da stranka više voli da se ukaže pažnja onome što će reći, nego da dobije odluku zbog koje je došla.« To je zaista dobro psihološko zapažanje i čovečan stav.

III. Treba biti i strog kada je to potrebno. Dodajmo da se na osnovu postojećih dokumenata može zaključiti da prekršaj može postojati samo ako je prethodno doneto pravilo, da nije bilo retroaktivnosti u krivičnim delima.³

»Nemoj bez razloga biti strog, ali budi strog kada ima razloga.« Državni organ mora da ulije strah. »Uli strah, tako da te se boje, jer (pravi) je službenik onaj koga se boje. Ali ugled leži u tome kako se sprovi pravda, jer ako je neko preterano strog i radi nepravilno, a ljudi to znaju, ne mogu za njega da kažu: 'To je čovek'. Sigurno će službenik koji lažno govori i vara steći odgovarajući glas. Zna se da će ga koji faraonova kazna i osuda javnog mnenja.«

Faraon se vraća na dužnost primene *maat*a: »Uspešću u obavljanju svoje dužnosti ako se budeš pridržavao *maat*a, jer se od džatija očekuje da primenjuje pravdu, on se smatra prvim službenikom pravde od epohe bogova (od početka istorije) i zato se glavni pisar džatija naziva 'pisar pravde'.

U sledećem odeljku ponovo se govori o dužnosti javnog obavljanja funkcije. »U svakom slučaju, kancelarija u kojoj slušavaš stranke ima veliki odeljak u kojem se čuvaju zapisnici sa suđenja, jer onaj koji izriče pravdu pred celim narodom – taj je (pravi) džati.« Ovi zapisnici su verovatno bili dostupni javnosti i mogli su da služe kao dokaz.

Zatim se džati podseća na poslušnost faraona. »Znaj da čovek ostaje na svom položaju ako rešava sporove u skladu sa uputstvima koja je dobio. Čovek je srećan i napreduje kada radi saglasno onome što mu je naloženo. Ne čini ono što želiš (samovoljno) u slučajevima u kojima postoje poznata pra-

² Uspomena na Memfis, staru egipatsku prestonicu, dugo je čuvana u predanju. Videti: Georges Posener, *Littérature et Politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*, 1965, str. 3 i dalje; Miriam Lichtheim, *A Sizing from the Book of Memphis*, Study to Wilson, 1969, str. 28–29.

³ Jean-Marie Kruchten, *Le décret d'Horemheb*, 1981, str. 209.



Kefrenova piramida, Egipat, XXVI vek p. n. e.
(Sainio: M. Tanasijević)

vila koja treba primeniti, jer to sprečava i uobraženost (onih koji misle da im je sve dozvoljeno) i plašljivost (onih koji se boje da nešto odluče). Radi u skladu sa uputstvima kojima si dobio. Na taj način svaka će stranka dobiti »svoju« pravdu.

IV. Iz svega ovog može se videti da postoji jedan sreden, metodičan i koherentan prilaz pravdi, do koje se često dolazi dedukcijom. Osnovni motiv akcije nije usaglašavanje sa nekom napred datom i nepromenljivom idejom maata. Da bi bio dostojan svoje službe, džati u službi faraona treba da primenjuje pravdu koja se ne nalazi u nekim knjigama, već se stvara svakodnevno u skladu sa okolnostima i licima.

S francuskog preveo
Obrad Stanojević

Aristid Teodorides (Aristide Theodorides) je istaknuti egiptolog iz Belgije, profesor Slobodnog univerziteta u Brislu, učenik poznatog pravnog istoričara Pirena (Pirenne). Zbog svojih zasluga u nauci i kao veliki prijatelj naše zemlje, proglašen je juna 1985. za počasnog doktora Univerziteta »Svetozar Marković u Kragujevcu. Ovo je skraćena verzija njegovog članka objavljenog u zborniku Auh origines de l'hellenisme, Publications de la Sorbonne, Hommage a Henri Efferterre, Paris, 1984.

Komentar

Egipat u doba Totmesa III i Rekh- Me-Rea

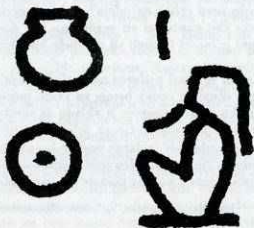
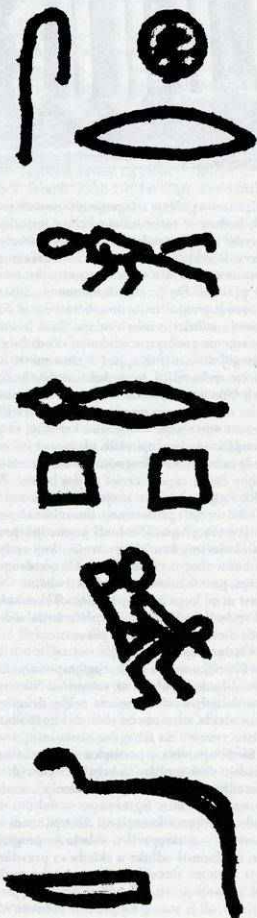
Egipatska država se, tokom vladavine XVIII dinastije, ponovo uzdiže do vrhunca moći, postavši dobro organizovana vojna sila. Posle izгона Hiksa, koji su pod svojom vlašću držali severne provincije, egipatska država se ponovo konsoliduje pod vlašću jednog vladara »gospodara dve zemlje«. Podela Egipta na Gornji i Donji je stara koliko i država tako da je svaki vladar bio vladar dve zemlje. *Novo Kraljevstvo* započinje izgonom Hiksa i ujedinjenjem zemlje pod vlašću faraona iz Gornjeg Egipta koji nameću kult boga Amona kao centralne ličnosti nebeskog carstva. Zbog toga je to doba žive religijske aktivnosti i prepisivanja starih mitova ali je vidno da pisari nisu uspevali da pravilno protumače stare zapise tako da se pojavljuju sasvim nova tumačenja starijih mitoloških i religijskih tekstova.

Jedan od najvećih osvajača iz XVIII dinastije je, bez sumnje Totmes III (oko 1504–1450) koji je granice egipatske dominacije proširio na dobar deo Azije. Bio je to vladar novog kova, pre svega ratnik, koji je povratio staru slavu Egiptu i formirao, do tada, najbolje opremljenu i obučenu armiju. Kako je država bila zaista prostrana, bili su naimenovani opunomoćenci za južne i severne provincije koji su bili direktno odgovorni samo faraonu. Njihova vlast je bila praktično ograničena samo rečju vladara a počasna titula »Sin faraona« omogućavala im je da u ime vladara zapovedaju na svojim područjima.

Opunomoćenik južnih provincija za vreme vladavine Totmesa III i njegovog naslednika Amenhotepa II je bio Rekh-me-re, ugledni velikodostojnik koji za sebe kaže da nema ničega na zemlji, nebu ili donjem svetu, o čemu on nije obavešten. Njegova grobnica se nalazi na groblju velikaša, na zapadnoj obali Nila kod Tebe, tadašnje prestonice Egipta. Ta grobnica važi za jedan od najznačajnijih spomenika toga doba i veoma lepo je ukrašena i dobro očuvana, iako je jedna porodica seljaka iz tog kraja dugo koristila za stanovanje tako da je prilično oštećen ulaz u grobnicu. Zidovi grobnice su, shodno običajima, prekriveni slikama iz života pokojnika pa se tako može videti da je Rekh-me-re kontrolisao dostavu namirnica u kraljevska skladišta a jedan od najvažnijih zadataka mu je bio nadzor na gradilištu za vreme podizanja ulaznog portala velikog Amonovog hrama u Karnaku. Te scene su

bogat izvor podataka o svakodnevnom životu i po ko zna koji put potvrđuju da su grobnice velikodostojnika neuporedivo značajnije za istoričare od grobnica vladara u kojima su, iako mnogo kvalitetnije, prikazane mitološke i religiozne scene koje daju malo podataka o načinu života i rada u tim davnim vremenima.

Miroslav Tanasijević



Iako već gotovo čitavu deceniju žive i deluju u neizvesnim i nenormalnim uslovima nepredvidljivog građanskog rata, bejrutski izdavači ne prestaju da daju dokaza o zadržavajućoj vitalnosti. Produžene vanredne okolnosti nisu poštedele tradicionalno bogatu i raznovrsnu proizvodnju arapske knjige u Libanu, koja je u najmanju ruku prepolovljena, ali je i ono što uspeva da izađe količinom i vrednošću toliko značajno da bi održavanje opštearapskih, nadregionalnih i naddržavnih kulturnih i duhovnih tokova bez bejrutskog doprinosa bilo odista teško zamislivo.

Kao uverljiva potvrda iznete konstatacije, među novijim bejrutskim izdanjima izdvaja se jednodimenzionalno, solidno i ukusno opremljena *Enciklopedija orijentalista*², delo poznatog egipatskog filologa i modernog mislioca, profesora na više arapskih i evropskih univerziteta, Abdurahmana Bedevija (r. 1917). Bedevijev ozbiljan bio-bibliografski leksikon evropskih i američkih istraživača i naučnika koji su od srednjeg veka naovamo najviše učinili za uspostavljanje saznanjnih i ljudskih mostova između (islamskog) Istoka i (hrišćanskog) Zapada pojavio se u pravom trenutku, kao dobrodošla reč uravnotežene naučne objektivnosti i konstruktivne neideologizovane humanističke istoričnosti. Tokom poslednje decenije svodeci smo, naime, obnovljenog talasa kritike idejno-metodoloških osnova zapadne orijentalistike, ali i učestalih i nekritičnih napada na svekoliko kulturno i naučno nasleđe orijentalističkog javljenja neevropskim civilizacijama i, sledstveno, odricanja znanstvene, pa i moralne legitimnosti svakom proučavanju koje pozitivno i proveren do toga poštovanja dostojnog nasleđa smatra svojim prirodnim i nezamenjivim polazištem, u naporu da se granice saznanja pomere za koji korak dalje.

Bedevijeva *Enciklopedija orijentalista* ima trajnu vrednost pouzdanog kriteriološkog putokaza i činjeničnog priručnika. Kao takva, ona se izdiže iznad domašaja privremeno uzburkanih talasa polemike koja latentno ne prestaje da se vodi još od žestoke antiislamske kampanje srednjovekovne hrišćanske apologetike, nadahnjivane istovremeno shvatljivom egzistencijalnom zebnjom, agresivnim krstaškim žarom i blaženim neznanjem¹. Umni egipatski profesor očigledno je na svaki način želeo da se distancira od kovitlaca savremenog čina tog, naučno gledano, danas anahronog i apsurdnog odmeravanja po ko zna koji put ponovljenih krhkih i šupljih argumentacija zagriženih subjektivnosti i suženih svesti. Jedino željom da svoje delo, koliko je to u autorskoj moći, zaštiti od neadekvatne, neposredne i nasilne aktualizacije, možemo protumačiti iznenađujuće odsustvo bilo kakvog pogovora, predgovora, pa čak i neutralnog kritičkog aparata (npr. literature, napomene o transkripciji i sl.) u njegovoj *Enciklopediji*. Primoravanje čitaoca na ovakvo nepripremlje-

Enciklopedijsko priznanje osporavanoj nauci

Darko Tanasković

no uskakanje *in medias res* enciklopedijski strukturisane knjige i takvoj knjizi primereno pisanog teksta u zbudjućem je neskladu s osvedočenom i uzornom Bedevijevom filološkom skrupuloznošću u poštovanju svih, čak i onih najrigoroznijih zahteva tehnike i metodologije naučnog rada, po čemu su njegove studije, prevodi i kritička izdanja zasluženo poznata.² Pa i sama obrada odrednica u ovom leksikonu najuverljiviji je dokaz nepokolebane vernosti takvom shvatanju naučnog postupka, s jedne strane, dok s druge, dodatno ohrabruje pretpostavku da je ogolšteno enciklopedijskog teksta intencionalna, i to u smislu koji smo nagovestili, ukoliko, naravno, nije posledica delovanja kakve nepoznate nam više sile.

Ako, dakle, i ne možemo biti sasvim sigurni u pogledu razloga i motiva Bedevijevog odustajanja od uobičajenog predgovornog ili pogovornog predstavljanja vlastitog dela čitaocima i obrazlaganja osnovne ideje na kojoj ono konceptijski počiva, a zatim puteva nastajanja i unutarnje logike ustrojstva knjige, više je nego izvesno da, autorovim povlačenjem u njenu senku, recepcija *Enciklopedije orijentalista* neće biti izmeštena van aktuelnog horizonta očekivanja, bitno obeleženo idejno-filozofskim i teorijsko-metodološkim kontrolerzama nesaglasnog savremenog gledanja na orijentalistiku. Dokaz za to je, uostalom, i ovaj prikaz. Pored svoje inherentne vrednosti, nepodložne merilima iz taktičkog arsenala naučnog trenutka u kojem se pojavljuje, a baš zahvaljujući toj stabilnoj vrednosti, Bedevijev prilog se neodoljivo nameće i kao trenutno, a još više perspektivno delotvorna protivteža ekstremnim antiorijentalističkim tendencijama, čiji su se korifeji u novije vreme poprilično zahuktali. Zadojena tragično varljivim prubedenjem o samo jednoj svetskoj istini, ukorenjenim u posno te ispirano zamučnim i opasnim jedinjenjima religije i ideologije, mnoga su se neobučena pera stereotipnim optužbama okomila na grešnu zapadnu orijentalistiku. Višestruko je indika-

tivno da su ton najnovijoj fazi ove kampanje, koja s promenjivim intenzitetom traje približno već dve decenije, dali istočnjači trajno nastanjeni na Zapadu i, po pravilu, skladno integrisani u tamnošnji naučni i obrazovni sistem.³ Pišući na način uobičajen u modernoj svetskoj nauci, ili, pak, s više ili manje uspeha oponašajući taj način, ovi orijentalci u orijentalističkoj dijasporici povremeno su uspevali da svojim kritičkim raspravama i knjigama, među kojima ima odista svežih i podsticajnih, izazovu prilično snažan odjek, posebno na (islamskom) Istoku, gde podozrenje prema svakom stranom zavirivanju u ogradenu domaću avliju predstavlja jednu od karakterističnih kolektivno-psiholoških crta i matrica ponašanja u društvu. Primenom stare devise da je napad najbolja odbrana, vlastiti konzervativizam i nespremnost za otvoreni dijalog i saradnju sa Drugim na neutralnom, a ljudski univerzalnom terenu traganja za naučnom istinom, transformisani su u bespoštovan obračun s njegovim navodno nepopravljivo opakim namerama i idejno-metodološkim ogrješnicama, od kojih je on sam većinu, inače, već podavno uočio, kritikovao i uglavnom prevazišao. Priključujući se svojim zvečnim verbalnim obolom tom nedostojnom ostrakizmu, neki su i kod nas, delom i nesvesni šta čine, poverovali izgleda da su na velika vrata konačno ušli u neku novu i svetlu, teorijski i metodološki jedinu valjanu neorijentalističku orijentalistiku. Uzvišenost cilja ove demistifikatorske i ikono-klastičke misije protiv orijentalističkih idola i kumira oslobođa, naravno, njene juridičke i sapatničke obaveze da se poštuju, pa čak i da se poznaju elementarne činjenice o mroskom i štetnom predmetu koji po svaku cenu treba ukloniti s puta ka jednoj, jednoj i jedinstvenoj, sponasnoj istini. A upravo tim prenebregnutim činjenicama tvrdoglavost bavi i na njima sigurno počiva Bedevijeva *Enciklopedija*. Da je njen autor kojim slučajem neki Evropljanin ili Amerikanac, a nekomi Jevrejini, stvar bi bila znatno jednostavnija. Čitav prokajati bi verovatno bio proglašeni tipičnim primerom orijentalističke nekritičnosti i evropocentrizma, eventualno i akademске ograničenosti, a njegov rezultat besramnim falsifikatom međunarodnog duhovnog imperijalizma. Sastavljač leksikona je, međutim, jedan učeni musliman, uz to još i Arapin, pisac, između ostalih dela, i zapazene studije *Uloga Arapa u oblikovanju evropske misli* (Bejrut, 1965), kojoj se, uza svu naučnost i objektivnost, određeni naboj rodoljublja i nacionalnog ponosa nikako ne može odreći. Kako, onda, na zadovoljavajući način objasniti Bedevijevu zaslepljenost laž-

³ Stara rasprava dobila je posebno snažan podstajak značajnim ogledom egipatskog sociologa A. Abdela Maleka: 'L' orientalisme en crise' (*Diogene*, 44, 1963, 109-142), na čije se teze oslanjaju gotovo svi dodonji kritičari orijentalistike, njene ideologije i metodologije, uključujući i E. Saïda. Od novijih, posebno rečeno antiorijentalističkih priglasova ovog problematike, zrelom misonačnoj i racionalnom konstruktivnošću odlikuje se i kod nas nedavno prevedena knjiga tuniskog sociologa i istoričara Hišema Dajita *Evropa i islam* (Sarajevo, 1985).

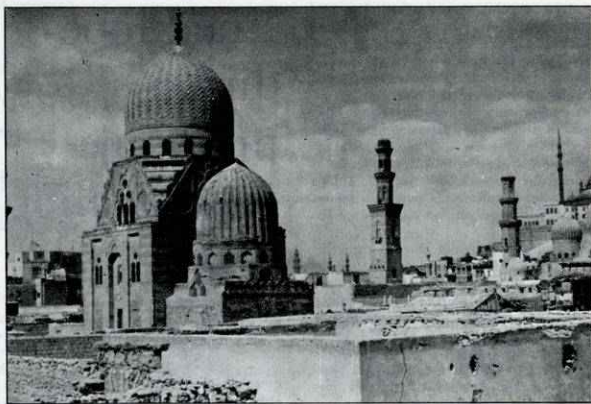
¹ Vid. odnosa sintetički prikaz ranije faze evolucije evropskog odnosa prema islamu u studiji M. Rodinson, *The Western image and western studies of Islam. In The Legacy of Islam*, Oxford, 1974, 9-62.

² Vid. npr. *La transmission de la philosophie reçue au monde arabe*, Paris, 1968.

nim sjajem zapadne orijentalistike i priznanje kojim je on, uvrštivši ih u *Enciklopediju*, oventao više od dvesta njenih najzaslužnijih počivših poslenika? Čime li je to samo mogao biti zaveden? Najverovatnije sveuču o civilizacijskom značaju velike teme orijentalistike i neopreterćenom širinom i produbljenošću sopstvenih naučnih pogleda.

Bedejiev bio-bibliografski leksikon pokriva domen tzv. klasične ili tradicionalne orijentalistike, tj. semitistiku, arabistiku, iranistiku (donekle), turkologiju (neznatno) i islamistiku u širem smislu, a delimično zahvata i neka granična i dodirna područja. Upravo ovaj, za orijentalistiku matični prostor unutar geografskih i disciplinarnih granica pomenutih oblasti bio je i ostao u središtu pažnje antiorijentalističkog diskursa, a samim tim i uporište suprotstavljene mu apologetike zapadne (ili, tačnije, neorijentalne) orijentalistike. Konceptiju na kojoj počiva *Enciklopedija orijentalista* karakteriše i hronološka dubina, jer Bedevi uzima u obzir i preteče naučne orijentalistike iz kruga hrišćanskih redovnika i misionara (XII/XIII v.).⁴ Na taj način se omogućava sagledavanje i analitičko praćenje kontinuiteta nastojanja za se zapadni svet upozna s (islamskim) Istokom, pri čemu motivi toga nastojanja nikako nisu bili *isključivo* ideološki ofanzivni, porobiljivački i kolonizatorski, kako se, selektivnim insistiranjem na izvesnim, i uvek istim, pojavama svojstvenim jednom određenom vremenu (XVIII–XIX v.) često nastoje pokazati, pa onda takve konstatacije uopštiti i protegnuti na celokupnu orijentalistiku, kao njeno temeljno određenje.

Odavno je uočena potreba da se, nasuprot različito usmerenim, ali podjednako iskriklivenim i nepotpunim tendencioznim projekcijama, orijentalistička disciplinarna samorefleksija objektivizuje svođenjem vekovnog bilansa u preglednoj i sintetičkoj enciklopedijsko-rečničkoj formi. Zanimljiva je koincidencija da je najpotpunije i najstodionije zamišljen idejni projekat jednog takvog izdanja međunarodnoj saradnji orijentalista predloženo upravo u trenutku kada je kritičko preispitivanje vlastitih teorijsko-metodoloških polazišta i okvira naučnog organizovanja stiglo do tačke institucionalnog samoukidanja i prelazanja na nove, primerenije oblike rada i okupljanja. Bilo je to na jubilarnom XXIX Međunarodnom kongresu orijentalista u Parizu (1973), kada je isto vreme obeležena stogodišnjica prvog takvog internacionalnog naučnog skupa i većinom glasova odlučeno da se slični sastanci ubuduće organizuju pod izmenjenim nazivom »Međunarodni kongres humanističkih nauka Azije i Severne Afrike« (Congrès international des sciences humaines en Asie et



Groble Mameluka u Kairu, XI–XVI vek. (Snimio: M. Tanasijević)

Afrique du Nord).⁵ U trenutku kada su, dakle, sami *zvanično* ukinuli vlastito časno ime orijentaliste, naučnicima okupljenim u Parizu američki altajst Denis Sinor predložio je široko zamišljenu saradnju na izradi *Biografskog rečnika orijentalista* (*BiDior*), kojim je trebalo da budu obuhvaćeni svi značajniji stariji i noviji istraživači i naučnici, isključujući živuće, »bez obzira na njihovo nacionalno ili rasno poreklo, koji su u svom radu primenjivali zapadne metode (»western methods«), uz važnu ogradu da se pojam *zapadni* ne izjednačava s pojmom *moderni* (»western is not equated with modern«).⁶ O daljoj sudbini projekta, koji je prema prvobitnom planu trebalo da bude priveden kraju baš ove (1985) godine, malo se čulo, iako je neposredno po iznošenju naišao na veliko i nepodeljeno zanimanje u orijentalističkim krugovima. U tim istim krugovima, međutim, usled još uvek niskog stepena organizacione i akcione osposobljenosti i na nacionalnim, a kamoli tek na internacionalnom planu, ma koliko to moglo zastarelo zvučati, individualni poduhvati i dalje obezbeđuju sigurne rezultate od kolektivnih, pa tako sada, umesto *ViDior*-a imamo pred sobom Bedejeviju *Enciklopediju*.

Valja naglasiti da zasluge za svođenje bogatog orijentalističkog bilansa i pr Bedejeva ne pripadaju jedino naučnicima koji u svom radu primenjuju isključivo »zapadne metode«. Tri opsežna toma trećeg izdanja knjige *Orijentalisti Nedžiba al-Akikija* najpimo-

zantiji su i unetom gradom najisprprijii monografski prilog istoriji orijentalistike uopšte.⁷ Sa zadovoljstvom se može ukazati i na jedan ozbiljan jugoslovenski pokušaj valorizovanja mesta i uloge orijentalistike iz perspektive arapsko-islamskog kulturnog nasleđa i razvojnih tokova savremene arapske književnosti, nastao van jugoslovenskog naučnog prostora. Reč je o studiji Ahmeda Smajlovića *Filozofija orijentalistike i njen uticaj na savremenu arapsku književnost*, koja je kao doktorska disertacija odbranjena (1974) na islamskom Univerzitetu al-Azhar, a šest godina docnije i objavljena u Kairu na arapskom jeziku.⁸ Smajlovićeva knjiga kod nas, na žalost, nije doživela odgovarajuću stručni publicitet i ozbiljan kritički odziv, mada i jedno i drugo svakako zaslužuje. Sva je prilika da će jednako nezapaženo proći i Bedejevija *Enciklopedija*, dok je zauzvrat, na primer, efektan, ali površan i jednostrana antiorijentalistička rasprava američkog vizitetskog profesora engleske književnosti, a arapskog porekla, Edvarda Saida *Orijentalizam* pobudila neopravdano veliku pažnju domaće muslimanske inteligencije i izvesnog broja jugoslovenskih orijentalista.⁹

⁷ Nağih al-’Aqil: *Al-mustariqin*, –III, Kairo, 1964.

⁸ *Falsafat al-istiqrāf wa atarahū fi al-’adab al-’arabi al-mu’asir*, Kairo, 1980.

⁹ E. W. Said: *Orientalism*, London, 1978; kao ilustracija nesvakidašnje ponesenosti »otkritima« iz Saidove knjige neka poslužiti, na primer, podatak da je samo jedan jugoslovenski orijentalist, Havis Silajđić, našao za umesno da objavi čak tri izrazito afirmativna prikaza ovog dela, nazmenjena, doduše, različitim čitačkim profilima (»Aktuelnost orijentalizma«, *Književna reč*, 10, 162, 1981, 12; »Edward W. Said, Orientalism«, *Pregled*, 71, 3, 1981; »Mas’ uliyat al-istiqrāf, *Al-Matirifa*, 19, 229, 1981, 218–226). *Časopis Islamika misao* doneo je, tokode tokom 1981. godine, u nekoliko uzastopnih brojeva, duie odlomke iz Saidove knjige, u prevodu V. Stipića. Najjavljivano je i objavljivanje integralnog preвода, ali se od toga, izgleda, odustalo. O Saidovim tezama vođena je i u svetu živa rasprava i one su u ozbiljnim naučnim krugovima primljene s velikom doznakom uzdržanosti, pa i otvoren neslaganja; vid. objektivnu ocenu M. Rodinsona u

⁵ Vid. D. Tanasijević: »Zapad i Istok u potrazi za istinom«, *Odjek*, 26, 17, 1973, str. 1 i 10; B. Lewis: *La question de l’orientalisme, in Le retour de l’Islam*, Paris, 1985, 295–296. Nije na odmet pomenuti da je izvestan odjek u svetskoj naučnoj javnosti izazvalo i odustajanje od upotrebe naziva »orijentalistika« na međunarodnom simpozijumu u Skoplju (april 1975), povećanom »skonkretnom dijalogu kultura« (vid. E. Neregi: *L’Orient et la crise de l’Occident*, Paris, 1977, 159–160).

⁶ Cf. D. Sinor: *Biographical Dictionary of Orientalists* (*BiDior*). Preliminary plan of operation, Bloomington, 1973.

⁴ Na isti način postupio je i J. Fück u svojoj već klasičnoj knjizi *Die arabischen Studien in Europa bis den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, 1955. Ie perioda rađanja orijentalistike na apadu Bedevi pominje svega nekoliko imena, pri čemu kriterijum izbora nije sasvim jasan. Uključen je, na primer, španski dominikanac Raimundo Martini (1230?–1284?), a nema njegov daleko poznatiji zemljak, franjevac Raimundo Lulla (1235?–1316).

Koncepcijski znatno uže i određenije postavljene od al-Akikijeve ponešto nesahđene i prurane, ali bogatstvom zahvaćene građe neprevaziđene *summae*, Bedevijev leksikon je, sa svoje strane, pregledniji i, budući nov, informativno uglavnom pouzdaniji i ažurniji, pa će pre svega poslužiti kao siguran kompas u probiranju kroz protivrečne podatke i, naročito, vrednosne sudove koji se na raznim stranama sračunato ili iz neobaveštenosti iznose o evro-američkoj orijentalistici, sagledanoj kroz ličnosti i dela onih koji su je tokom više od šest vekova stvarali. Evo kako to izgleda, ilustrativno primenjeno u komparativnoj analizi slučajeva trojice orijentalista, na čijoj kritici E. Said i njegovi istomišljenici građe okončaju svoje militantne antiorijentalističke teze. Reč je o apostolu rasističkog evropocentrizma, Ernestu Renanu (1823-1892), zatim o velikom arabisti Silvestru de Sasiu (De Sacy, 1758-1838) i, najzad, belgijskom islamisti, jezuiti Anriju Lamensu (H. Lammens, 1862-1937). Dok neobjektivni i, po pravilu, nedovoljno obavješteni zastupnici antiorijentalističke isključivosti ovu trojicu krajnje raznolikih poslenika na polju upoznavanja Istoka podjednako osuđuju za doslednu etnocentričnu pristranost i za ogrješene o visoke etičke postulate naučnog poziva,¹⁰ dotle im Bada-vid realistički i diferencirano pristupa. Rukovodeći se kriterijumima koji vladaju u savremenoj naučnoj taksonomiji, Renana, koji je inače bitno uticao na njegovo intelektualno formiranje, on uošte i ne smatra orijentalistom, pa ga i ne uključuje u imenik svoje *Enciklopedije*, što je donekle sporno, ali i dovoljno rečito. Lamensu posvećuje tri stranice teksta, objavljuje mu i sliku, ali ga već u prvoj rečenici nedvosmisleno određuje kao »snatičnog antimuslimana, neobjektivnog i nepouzdanog u navođenju izvora i u njihovom tumačenju« (str. 347). De Sasi, neđužna žrtva Saidove tendencioznosti, predstavljen je, pak, u skladu sa svojim neprolaznim zaslugama. Članak o njemu zaprema šest strana enciklopedijskog teksta (216-232). Neobavešten čitalac Saidove knjige teško da bi uopšte mogao poverovati da su perfidni kompilar, koga on poznaje iz nesrećno odabrane prve lektire, i veliki pionir i utemeljivač filološke tradicije naučne arabistike u Evropi, opisan u *Enciklopediji orijentalista*, uopšte ista ličnost. Kako da se snađe i kome da veruje, kada Bedevi ne samo da »rehabilituje« francuskog učenjaka, optuženog za zlonamerno iskrivljavanje misla arapskih tekstova i njihovog akademske škopljenje, već, štaviše, ukazuje na činjenicu da je De Sasi u svojoj vreme bio izložen principijelnoj metodološkoj zamerci nemačkog predgovoru knjige *La fascination de l'Islam* (Paris, 1980, 12-16).

¹⁰ E. Said ide dotle da E. Renana i S. de Sasiu razmatra kao duhovno blisko povezane i srodne pojave u okviru istog poglavlja (»Silvestre de Sacy and Ernest Renan: Racial Anthropology and Philological Laboratory«, op. cit. 123-148), što je više nego nepravdano, pa je s razlogom dobilo žestoku kvalifikaciju (»monstruous diffamation d'un grand savant«) iz pera B. Le-wisa, jednog od živih orijentalista koje E. Said, inače, podvrgava najžebrimijoj kritici (B. Lewis, op. cit., 305).

Enciklopedijsko priznanje osporavanoj nauci

učenika i kolege, čuvenog semitiste Hajnriha Evalda (H. Ewald, 1803-1875), zbog toga što u deskriptivni jezik navodno ropki sledi formalizovani sistem starih arapskih gramatičara. U ovakvim i sličnim nedoumicama poverenje se slobodno može pokloniti Bedeviju.

Najslabijim isticanjem vrлина i korisnosti *Enciklopedije orijentalista*, pogotovu u vremenu kojim zvonjike odjekuju poruke Saidovog *Orijentalizma* i sličnih knjiga, ne želi se sugerisati utisak da je to savršeno delo, bez slabijih strana. Njih naravno, ima, čak i nekih prilično uočljivih, ali u krajnjem zbiru, i van specifičnog konteksta trenutaka u kome smo do sada sagledavali njegovu recepciju, pozitivna svojstva uverljivo odnose prevagu nad nedostacima. Među ove poslednje mogli bismo ubrojati poverljivo koleba je i nedovoljnu jasnoću kriterijuma selekcije ličnosti obuhvaćenih leksikonom, pri čemu je za formiranje nekog čvršćeg kritičkog suda odsustvo bilo kakvog autorovog obrazloženja vlastitih merila i metoda više nego otežavajuća okolnost. S druge strane, problem izbora večna je i konačno nerazrešiva kontroverza u vezi sa svakom enciklopedijom, zbornikom ili antologijom, koji pretenduju na iole trajnu reprezentativnost, pa je ni Bedevijev bio-biobibliografski rečnik, i pored sve studioznosti s kojom je sačinjen, nije mogao izbeći.

Na prostranom disciplinarnom području koje je hronološki gotovo maksimalno duboko zahvatio, nemoguće je ostvariti podjednako dobru i iscrpnu obavještenost o svim oblastima u ukupnosti njihovih sinhronijskih preseka. Očigledno je da se Bedevi najsigurnije kreće kroz velike zapadnoevropske orijentalističke tradicije i škole - francusku, nemačko-austrijsku, anglo-američku špansku i italijansku, uključujući i prednaučnu, redovničko-misionarsku aktivnost po mediteranskim primorjima. Neuporedivo mu je slabije poznato orijentalističko nasleđe istočnoevropskih i balkanskih zemalja, što je podjednako izražen nedostatak u naučnoj obavještenosti na Zapadu i u arapskom delu islamskog sveta. Ako su nepoznavanje slovenskih jezika i nedovoljan protok naučnih informacija i publikacija opravdani i mogli biti donekle prihvatljiva opravdanja za uporno ostavljanje jednog tako velikog i orijentalistički relevantnog dela sveta van kruga pažnje, danas se ona nikako ne bi mogla drukčije uzavati do kao potvrda provincijalne ograničenosti onoga ko ih navodi, ma koliko se njemu vlastita matična provincija činila globalnom.

Činjenice kao što je ona da se među više od dve stotine ličnosti obrađenih u Bedevijev

jevoj *Enciklopediji* nahodi samo jedno ime iz sjajne plejade ruskih i sovjetskih »vostokoveda«, nezaobilazni I. J. Kračkovski (1883-1951), a da nema, na primer, V. V. Bartoljda (1869-1930), J. E. Berteljsa (1890-1957), A. J. Krimskog (1871-1942), A. V. Jušanova (1896-1946) i drugih, ozbiljno dovode u pitanje unutrašnju ravnotežu čitave enciklopedijske konstrukcije.¹¹ Slično kao ruska, prošla je i češka orijentalistika. Lapidarno je predstavljen samo čuveni iranist Jan Ripka (1886-1968), dok čemo uzalud tražiti imena jednog A. Musila (1868-1944) ili R. Dvoržaka (1860-1920).¹² Začudujući izostanak uglednog mađarskog orijentaliste i orijentofila Julijusa Germanusa (alias Gyule ili Abdul Karima) Germanusa (1884-1979), svojevremeno, inače, jednog od prvaka malobrojne islamske zajednice u Mađarskoj, možda bi se mogao objasniti pretpostavkom da vest o njegovoj smrti nije na vreme doprla do Bedevija.¹³ Uvereni smo da nas ne pokrće isključivo patriotska osećanja ako pomislimo da se u *Enciklopediji* moglo naći i malo mesta za osniivača univerzitetskog studija orijentalistike u Jugoslaviji i čoveka koji je bavljenje Istokom u nas definitivno postavio na naučne osnove, Fehima Bajraktarevića (1889-1970). S ne manje razloga, od Rumuna je trebalo bar pomenuti moldavskog vojvodu i učenjaka Dimitrija Kantemira (1673-1723).¹⁴ Valja se nadati da će drugo izdanje *Enciklopedije orijentalista*, ako se jednog dana pojavi, potpunije izmaći senci ovog »žueg evropocentrima«, odnosno samodovoljnog egocentrima »stare Evrope«. U Bedevijevoj *Enciklopediji orijentalista* neravnopravne nisu samo pojedine nacionalne orijentalistike, već do određene mere i neki zastupljeni orijentalisti. Idealno ujednačen tretman teško da je uopšte moguće ostvariti, čak i kada bi se raspolagalo podudarnom količinom i kvalitetom informacija o svakoj ličnosti, što je već samo po sebi neostvarljiv uslov. Legitimni i sasvim prirodni autorovi naučni afiniteti (u znatno manjoj meri i antipatije), ma koliko dosledno prigušivani, ne mogu a da tu i tamo ne progovore, što je, u krajnjoj liniji, samo dobitak za knjigu, čiji smireni akademizam i odmereni ton simpatično remete.

Pored već istaknute ukusne i solidne opreme knjige, uzvezane u tvrde svetlo smeđe korice, ukrašene, na tipično arapski način, geometrijskim ornamentom u zlatotisku, i

¹¹ Krajnja oskudnost u predstavljanju ruske i sovjetske orijentalistike u izrazitoj je nezadrzi i naglasnom prašnjom koja se u okviru te škole poklanja proučavanju istorijskih sopstvene discipline i struke, vid. npr. V. V. Bartol'd: *Istorija izučavanja Vostoka u Evropi i Rusiji*, Lenjingrad, 1928, francuski prevod: 1947; I. J. Kračkovski: *Čerki po istoriji ruskoj arabistiki*, Moskva, 1950, nemački prevod: 1957; S. D. Miliband: *Biobibliografski slovar' sovjetskih vostokovedov*, Moskva, 1975, itd.

¹² Vid. J. Rypka: »Orientalistika«, in *Československi vlastivida*, »Osveta, Praha, s. a., 394-407; *Asian and african studies in Czechoslovakia*, Moskva, 1967.

¹³ Vid. *The Muslim East, Studies in honour of Julius Germanus*, Ed. by Gy. Káldy-Nagy, Budapest, 1974.

¹⁴ Vid. P. Panaitescu: *Dimitrie Cantemir. Viata si opera*, Bucuresti, 1958.

pregledno grafičko rešenje svih bitnijih elemenata bio-bibliografskih odrednica nemalo doprinosi prijatnom izgledu i praktičnosti celine. Imena orijentalista iznad enciklopedijskih članaka doneta su naporedu u arapskoj transkripciji i u izvornom (latiničnom) obliku, dok je u indeksu, sredenom, kako i leksikonu, prema redosledu arapskog alfabeta, zadržana samo arapska forma. Čini nam se da je, radi lakšeg korišćenja, a posebno s obzirom na nestandardizovanost arapske transkripcije nearapskih imena, i u indeksu trebalo ostaviti (možda u zagradama) paralelne latinične likove imena.

Recimo, najzad, da je biobibliografska smotra evropske orijentalistike u Bedevijevoj *Enciklopediji* upotpunjena, mada žanrovski donekle i narušena, trima informativnim tematskim člancima, posvećenim *Azijskim društvima*, zanimaju za *Kuran* na Zapadu i ranom istorijatu štampanja arapske knjige u Evropi, što su sve temeljne formativne komponente nastajanja, organizovanja i naučnog stasavanja orijentalistike tokom ranije faze njenog razvoja.

Sastavljanjem *Enciklopedije orijentalista*, Abdurahman Bedevi je još jednom potvrdio da je njegovo mesto u svakom sličnom biobibliografskom leksikonu, pod jednim uslovom da mu on ne bude autor, trajno obezbeđeno.

* Abdurrahman Badawi: *Mawṣūʿat al-mustāʾirīn* (*Enciklopedija orijentalista*), Bejrut, 1984, 446 str.

Nagarduna i književnost prađnja-paramite

Poređenje misticizma u starijoj literaturi prađnja-paramite i misticizma Nagarduninih Mula-madhjamaka-karika

Tilman E. Veter

- Ovaj će se napis baviti sledećim temama:
- 1) tekstovima spomenutim u naslovu;
 - 2) pojmom »misticizam« i njegovom primjenljivošću na buddhističke tekstove općenito;
 - 3) misticizmom starije literature prađnja-paramita (PPL);
 - 4) problemima koji nastaju ako se taj misticizam primjeni da bi se postiglo budinstvo;
 - 5) metodom i ciljem Nagardune u *Mula-madhjamaka-karika-ma* (MMK) komparirane s misticizmom (3) i tim problemima (4).

1. Tekstovi

Početna točka mojih istraživanja su MMK. To je tekst od 450 stihova, jasno omeđenih granica koje dozvoljavaju uočavanje stihova kao međusobno povezane cjeline, dok to s drugim tekstovima nije tako. Prema najnovijim procjenama, MMK je nastao negdje pred kraj drugog¹ ili sredinom trećeg stoljeća naše ere.² Svi drugi tekstovi škole madhjamaka vjerojatno su nastali ovisno o MMK.

Tu se sada javljaju dva pitanja. Prvo, što je izvor doktrine iznesene u MMK, čijem je potječe od ranog buddhizma? Drugo, važnije pitanje: Po čemu se MMK razlikuje od ostalih novih buddhističkih tekstova, u čijem je kontekstu nalazimo? Ta pitanja nagovješću-

ju da se okrećemo starijoj PPL kao povijesno najbližjoj točki komparacije.

Što ja ovdje podrazumijevam pod PPL? Kao prvo (pripovjed o) *Usavršavanju pronicanja u 8 000 redaka – Aṣṭa-sahasrika-prađnja-paramita (AṢṬA)*.³ I osim toga sažetak tog teksta, tj. *Prađnja-paramita-ratna-guna-samāja-gāthā* (RGS)⁴

Prinudeni smo ovdje ograničiti se na jedan izvorni tekst *Aṣṭe* – koji zapravo tek treba rekonstruirati. Ograničio sam se na izvjesne pokušaje redukcije sanskrtskog teksta koji je sada dostupan do mjere koja se može izvući iz prvog kineskog prijevoda (T. 224), nastalog negdje sredinom drugog stoljeća n.e.

Osim toga, potrebno je proširiti materijal koji ćemo vrednovati, i to putem završnih dijelova ogromnih prađnja-paramita tekstova, koji više ne korespondiraju s *Aṣṭom*.⁵ Izvjesne ekstremne tendencije u *Aṣṭi* ne protežu se na te završne dijelove, barem koliko ja mogu prosuditi nakon što sam pročitao izdanje gilgitskog rukopisa *Aṣṭa-sahasrika*, koji je pripremio Edward Conze.⁶

Tu nalazimo izlaganje doktrine na svjetovnoj razini i višu razinu valjanosti (lokavajhara, nasuprot paramartha), što je u najbližem slučaju bilo tek naznačeno u *Aṣṭi*.⁷ Pojedini stavci,⁸ koji se već nalaze u kineskom prijevodu datiranom 291. n. e.,⁹ upotrebljavaju riječ »istina« za obje razine, kada određuju dvije razine (istine) kao samvrtisatja i paramarthatstja. Na te stavke je možda mislio Nagarduna kada kaže (MMK XXIV, 8) da su se buddhe oslanjali na dvije istine propovjedajući svoje učenje.

Ipak, Nagarduna je vjerojatno znao ove dogme po čuvenju, a ne samu stariju PPL. Čini se da je on morao znati još nekoliko takvih dogmi, među kojima i neke iz literature bodhisattva.¹⁰ Teško je zamisliti, mimo svih sličnosti među doktrinama koje možemo potvrditi tu i tamo, da je on sebi dopustio da bude inspiriran tim tekstovima. Dok-

³ Navedeno prema izd. P. L. Vaidya, *Buddhist Sanskrit Texts*, 4 (Darbhanga, 1960).

⁴ A. Yuyama, izd., *Prañjā-paramita-ratna-gūṇa-samāja-gāthā* (Sanskrit Recension A) (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1976).

⁵ Na taj je način počeo postupati L. F. Lancaster, v. *An Analysis of the Aṣṭasahasrikaprajñāparamitasūtra from the Chinese Translations* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1968).

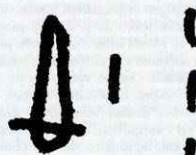
⁶ E. Conze, ed., *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭasahasrikaprajñāparamita*, poglavlja 55–70, *Serie Orientale* Roma, XXVI (Roma: Istituto per il Medio ed Estremo Oriente, 1962); skraćeno: ADS :62; *ibid.*, poglavlja 70–82; *ibid.*, XLVI (ibid., 1974); skraćeno: ADS :74.

⁷ Nisam pronašao paramartha (*Aṣṭa*, str. 176, 14) ni lokavajhara (*Aṣṭa*, str. 177, 19) u T. 224.

⁸ Usp. ADS :74c, 57–8; sa T. 221, str. 128 a 19–27; *ibid.*, str. 133 c 16–23; *ibid.*, 129 do 140 b 12–14; *ibid.*, 134 do 141 a 12–16.

⁹ U vezi sa datumom, kao i o drugim ranim prijevodima, vidi R. Hikata, izd. *Swikranvikramipariprecha* (Fukuoka: University of Kyushu Press, 1958) str. XIV.

¹⁰ Sa MMK XXV, 24 cd, usp. *Aṣṭa* 21,5, i ADS :62, str. 120; sa MMK XVII, 31 usp. ADS :74c str. 90; sa MMK XIII, 8, usp. *Kaṣyapaparivarta*, section 65 (A. von Staël-Holstein, izd. (Shanghai: Commercial Press, 1926), str. 97.



trine koje on ne bi mogao prihvatiti jako bi prevagnule nad svima ostalim.

Što bi tek trebalo reći o pasusima PPL, koji čak anatomiziraju mogućnost da se takve doktrine ne upotrijebe za ideal bodhisattve ili, govoreći buddhističkim terminima, da se ta mogućnost predstavi kao cilj zbog Mare? Nagarduna je datiran u razdoblje nakon tih tekstova, i ono što on čini u MMK jeste da jednostavno ne primjenjuje te doktrine za ideal bodhisattve (vidi dalje pod točkom 5).

Osim toga, sama *Asta* pruža rješenje tog problema uvjetovanosti. Ona govori (119,29–33) o dubokim (gambhira) sutrama koje se ne tiču puta bodhisattve, a koje podučavaju o (kao kasniji dodatak, ali u skladnosti s upotrebom izraza gambhira u *Asti*, usp. 170, 11) praznosti (śunjata), o neosebnoj ili ne-fenomenalnoj (animitta), i o onome što je slobodno od usmjerenosti ciljevima (apranihita). Preobučen u redovnika, Mara pokazuje te sutre bodhisattvi kako bi ga omeo na njegovom putu, i kako bi ovaj ušao u nirvanu izravno – što bi Mari nam štetilo. Te su sutre tekstovi koji su danas možda izgubljeni, ali na kojima se zasniva i starija PPL i Nagarduna.

2. Upotreba riječi »misticizam«

Riječ »misticizam« pripada evropskoj duhovnoj tradiciji, i to njezinoj kršćanskoj komponenti. Taj je termin primjenjiv na područje rasprave koje smo najavili, dok god ga shvaćamo onako kako je iznesen u djelima njemačkog teologa i mistika Majstora Eckharta (1260–1327). Misticizam u našim tekstovima manje je blizak onoj vrsti kršćanskog misticizma koja naglašava pobožne vježbe, koji služinski prilježe uz dogme i koji opisuje mističko iskustvo primarno psihološkim kategorijama (vizija, »slušanje«, »kušanje«, itd.).

U djelima Majstora Eckharta prevladava intenzivna, metafizičko-teološka misao. Iako nije vjerojatno da bi to bilo moguće a da, kao preduvjet, nije prethodila pobožna religiozna okolina, tu je misao dostigla jedino egzistencijalno ostvarenje i iskustvo koje nadilazi riječi, u skladu sa sobom samim. I tom mislenom smjeru ne manjka riječi koje bi opisivale iskustvo mistika (tj. riječi u vezi sa psihološkim opisom), no one ubrzo postaju deplasirane jer se radi o mišljenju koje nadilazi pojmove vremena i iskustva koje dopušta temporalno fiksiranje. Stvar nije toliko u iskustvu koliko u napuštanju svakog prolaznog iskustva, kako bi se time bilo otvoreno za vječno, koje već jest, ili koje se trajno u procesu samo-ostvarivanja, i koje se može opisati onakvom terminologijom kao »trajno rađanje sina od Oca«. ¹¹

I u Indiji, također, postoji »psihološka« tradicija misticizma, zajedno s kultovima i/ili asketskim pravilima i meditacijskim vježbama. Tome su dodane utvrđene dogme koje su združene sa starijima psihičke apsorbnosti, i koje stoga čine ova posljednja relevantnija za spašenje.

U vezi s tom tradicijom indolozici općenito postupaju oprezno kada se radi o riječi »misticizam« i čuvaju je za klimaks, tj. ekstremne stanja psihičke apsorbnosti, koja se istovremeno vrednuju kao manifestacije stanja spašenosti. Ja sam osobno suglasan s tim oprezom koji nam dopušta da rječju »misticizam« obuhvaćamo nešto određeno. Tako, na primjer, od objavljivanja Vale Pusenovog (L. de la Vallée Poussin) eseja o »musila« i Narada (MCB, 1936–37), riječ »misticizam« se u buddhističkim studijama obično primjenjuje na ono stanje u kojem prestaje predočivanje i osjećanje (samdhijavedajitanirodha), i kao takav se upotrebljava pod uvjetom da se to stanje promatra kao manifestaciju nirvane.

Shvaćanje toga stanja kao nirvane postaje uvjerljivo kada se, u opisu puta koji vodi do tih prestanka, nalaze, osim elemenata psihičke apsorbnosti, još i elementi uvida (pradnja). Tako se u 23. poglavlju *Visuddhimagge* kaže: »Samo onaj tko uvida prolaznost svega, uključujući i prolaznost stanja zadubljenosti, uspjeti će, kroz taj uvid koji skoro automatski stvara napuštanje, postići prestanak predočivanja i osjećanja, stanje koje se ne može postići samo htijenjem.«

Toliko u klimaksu u »psihološkoj« tradiciji buddhizma.

3. »Metafizičko-teološka« tradicija buddhističkog misticizma

Sada dolazim do »metafizičko-teološke« tradicije misticizma, koja je jednako prisutna u Indiji, a koja se predstavlja u starijoj PPL (jednako kao i u MMK, kojima ćemo se

baviti u 5. poglavlju). Tvrdim da se određeni klimaks, u toj tradiciji, dostiže čistim uviđom i da taj klimaks, koji se ponekad opisuje terminom »stanje zadubljenosti« (samadhi), treba imenovati kao misticizam, je nako kao klimaks koji se postiže po tradiciji vježbi zadubljenja (»stanje prestanka«) koje je samo poduprto uviđom.

Ako se vježbe zadubljenosti povuku u pozadinu, ili ako one potpuno iščeznu (što ne isključuje djelotvornost asketsko-meditativne okoline), mora se raditi o izuzetno intenzivnoj vježbi pronicanja, i to o naročito obliku te posljednje. Intenzitet misli mogao bi se izvući iz lingvističkih posebnosti, ali će ga uglavnom trebati izvući iz rezultata na koji se pretendira. Shvatljiva je specijalna forma. O tome bi trebalo reći sljedeće.

Tvrdnja da je postignuće na koje se pretendira strukturalno slično prestanku predočivanja i osjećanja koje poznajemo iz »psihološke« tradicije, ne može se u toj literaturi potkrijepiti pojavom upotrebe istog termina za taj rezultat, ali se ipak može potkrijepiti činjenicom da možemo smatrati da je najraniji stupanj metodске terminologije bio orijentiran prema destrukciji svih objekata, ne izuzimajući od toga ni predočavanje. Ti se objekti nazivaju *nimitta* (doslovno: obilježja). Zato što se izvan njih ništa objektivno ne zna, stanje u kojem su sva obilježja nestala istovremeno je stanje u kojem su svi fenomeni nestali. ¹² To se stanje izražava rječju *a-ānimitta*. U prvom se poglavlju ta riječ pojavljuje kao jedna od one tri riječi kojima se tumači sadržaj onih »dubokih« sutri, kojima žli Mara nastoji ometi bodhisattvu u njegovim naporima.

Prva je riječ bila śunjata (»praznost«). Očito je najbitnije sredstvo u postizanju toga stanja bez fenomena to da se stvari promatraju kao prazne. Treća je riječ bila *apranihita*. Ona vjerojatno treba naznačiti da više nema potrebe da se teži bilo čemu nakon što se postigne to stanje i da je to nirvana, ostvarena već ovdje i sada.

Štaviše, te se sutre opovrgavaju ne zbog toga što bi se njihove metode i cilj mogli opovrgnuti, već zato što ne govore ni o čemu drugom i ne govore o idealu bodhisattve: one dopuštaju da se postigne nirvana prije no što se razviju obilježja Buddhē.

Taj kritičizam se reflektira na lingvističkoj razini starije PPL činjenicom da se – dok se kombinacija tih triju pojmova sva, ponekad se u nju upušta, ili se ova navodi kao jedna od vježbi – samo prve dvije riječi (śunjata i *a-ānimitta*) upotrebljavaju nezavisno ili u novim kombinacijama, ali ne i treća (*apranihita*), koja izražava kraj svakog napora.

Moram ukazati i na činjenicu da se kombinacija tih triju riječi javlja i u djelovima palijskog kanona (te u kineskim prijevod-

Welter, Meister Eckhart, Gedanken zu seinen Gedanken Freiburg im Breisgau, West Germany: Herder, 1979.

¹² Vidi L. Schmitthausen, *Der Nirvana-Ab-schnitt in der Vinicaya-sangrahani der Yogacārabhū-mi*, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften, 8 (Vienna: Hermann Böhlau Nachfolger, 1969) str. 120.



¹¹ Navodi o kršćanskom misticizmu temelje se na Alois M. Hass, *Sermo Mysticus: Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Dörmikon, 4 (Freiburg im Uechtland, Switzerland: Universitätsverlag, 1979), posebno na poglavljima o *Mystische Erfahrung und Sprache*; *ibid.*, 19–36, i na *Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung*, *ibid.*, 136–67; kao i na B.

ma koji mu korespondiraju.¹³ Na dva mjesta,¹⁴ »bežljivo duhovno zadubljenje« (animitto cetosamadhi) ima upravo isto ono mjesto koje drugdje ima stanje prestanka. Ipak, nije vjerojatno da to ukazuje na neki početni stupanj, već prije mora ukazivati na odraz i sudonošenje jednog oblika metode koja se nije mogla u potpunosti prihvatiti zbog ontoloških konzekvenci koje povlači. U MN 121 vježbati praznost (šunjata) znači samo oslobadati se zamišljanja, a ne znači istovremeno pronicanje da stvari, u stvari, nemaju svoje vlastite biti i da stoga nemaju biće. To je pronicanje nužno da bi netko mogao doista znati, a s druge strane, to je izraz iskustva da je nirvana već prisutna ovdje i sada.

Može se sa sigurnošću pretpostaviti da, prema »dubokim« sutrama koje spominje *Āṣṭa*, stvari treba smatrati za prazne, ali ne samo prazne u smislu da su lišene bivstva i da nemaju sopstva (pudgalanairatija). Jer, prema *Āṣṭi* (doslovno u 170,11), »dubok znači: koji se »bavi praznošću, ne-postojanjem osobitosti, ne-izviranjem i ne-biva-njem«.

Doktrina o praznosti (šunjata) može se shvatiti kao radikalizacija drevne buddhiističke tvrdnje da su stvari prolazne, bolne i lišene sebe. Postoji sutra u SN (22, 95) palijskog kanona koja opisujući pet elemenata na koje stari buddhizam raščinjaava empirijsku osobu, gdje se navode analogije s prividanim vode (u pustini) – D. P., i s mađioničarskim trikom, koje su vrlo karakteristične za doktrinu praznosti.

Po mojem mišljenju, takvo radikaliziranje, koje nadilazi puku analogiju, ovdjevidj je bilo izraz mističkog iskustva i doista je tom iskustvu i težilo. Ako se takav cilj želi dostići, neosporno je potrebna radikalna ontološka analiza, no ona ne može biti krajnji instrument. Tu analizu treba nadici tako da se ne zadrže upotrebljeni pojmovi. Izgleda mi da to gledište proizlazi iz nepredviđenog javljanja pojedinih vrsta praznosti; jedna od njih je »praznost praznosti« (šunjatašunjata), koja prethodi najstarijim dokumentima PPL.

U samoj PPL možemo uočiti dvije metode nadilaženja ontoloških tvrdnji. Češća je osuđivanje svakog tvrdjenja, prosuđivanja, zamišljanja, razlikovanja i promatranja. Poziv da se sve to napusti obuhvaća sve tvrdnje bez izuzetka, ne ostavljajući po strani ni tvrdnju da je nešto prazno. Odnosi se na sam čin tvrdjenja, a ne na objekt, niti na predikat koji mu je pridodan. Taj poziv ne izgleda

smisleno ako ne prethodi osvjeđenje da je svaki objekt prazan, jer ne radi se o odsustvu misli zbog zaborava (*Āṣṭa*, 76, 17). Krajnji oblik odbijanja svake tvrdnje izražava se četverostrukom formulom (čatuškoti) kojom je Buddha otklonio sva nebitna pitanja, kako to svjedoče najstariji tekstovi. Mogući odgovori na pitanje koje se otklanja bili su: 1) »As, 2) »ne As, 3) »i A i ne As, 4) »niti A niti ne As« (pri čemu je ovo posljednje možda odgovor koji leži negdje otkrili u sredini između »As i »ne As«). A ovdje se ti odgovori koriste da bi se otklonilo bilo kakve tvrdnje, čak i o središnjim istinama.

Druga metoda je negiranje ne, sada, tvrdnje itd., već onoga što je kao posljednje utvrđeno. To se ponekad čini u parovima negacija kako bi se izbjegao utisak da se ponovno tvrdi nešto što je bilo negirano u prethodnoj tvrdnji. Otuda – »Vječno i prolazno su neprimjereni, ugodno i bolno su neprimjereni, sopstvo i ne-sopstvo su neprimjereni, ne-prazno i prazno su ne-primjereni.«¹⁶ U skladu s tim ne misli se na povratak na nešto prije negirano, već na činjenicu da treba nadici predikate »prolaznog« itd. i »praznog«, čija je nužna funkcija da udalji od danih realnosti, i da je potrebno otarasiti se čak i tih instrumenata udaljavanja.

Postavke dane da bi usmjerile na cilj te metode mogu također biti uvećane u taj vrtlog negacija onog što se tvrdilo. Tome pripadaju predikati kao »lišen dvojstva« (advaja) i »postigavši smirenost« (šanta),¹⁷ zajedno s terminom »stanje zadubljenosti (samadhi). Jer, i tu je neophodno izbjeći fiksiranje pojmovu. Otuda mišljenje koje operiše sa suprotnostima, ili nepostignuta smirenost ili ometenost, ne dobivaju potvrdu.

Starija PPL zna samo za dva izuzetka u pasusima koji se bave mističkom metodom.

¹⁶ Npr. *Āṣṭa* 18, 15–20; RGS II, 2; ADS :62, 87–8.
¹⁷ Npr. *Āṣṭa* 76, 10; ADS :62, 87–8.

Prvi je da se ne negiraju postavke o ne-priemljivosti svih pojmova, o (tako shvaćenju) praznosti svega, da su sve stvari kakve jesu a ne drugačije, da njihova prava priroda postoji bez obzira da li je to Buddha obznanio ili nije.¹⁸ Želio bih na trenutak ostaviti po strani pitanje da li je to rečeno samo zbog orijentacije, koja se, u stvari ne može nikada potpuno izbjeći, ili kao sredstvo misticizma, ili zbog obojega.

Drugi je izuzetak upotreba paradoksa. Tu nalazimo tvrdnje ovakvog tipa: »stojeći tako kao da ne stoji«, »svježajući kao da ne vježba«, itd. Promatrajući ih iz različitih uglova, može ih se pojasniti, i onda vrednovati, kao kratke formule korisne za pamćenje i vježbu. Ipak, one nisu potpuno nezavisne od stvarnog paradoksa, koji se ne mora promatrati kao da služi misticizmu i koji, zbog drugih razloga, zauzima središnje mjesto u starijoj PPL. Time ču se pozabaviti u sljedećem, četvrtom poglavlju.

Za završetak ovog poglavlja navođem bih mali dio iz prvog poglavlja *Āṣṭe* (6, 28 – 7, 13). Mnogo onoga što je do sada bilo rečeno o misticizmu starije PPL (posebno ono što nije bilo do sada potkrijepljeno navodima) može se time ilustrirati. Oni mogu služiti i kao polazna točka za raspravu o stvarnom paradoksu.

Tu se pita kako bodhisattva, tj. biće koje teži prosvjetljenju buddhe, treba da vježba savršenstvo u pronicanju (prađnaparamita). Odgovor, ponešto skraćen, glasi ovako:

»U tome se vježba onada kada se ne vježba u pogledu oblića (rupa) (te u drugu četiri elementa osobe); kada se ne vježba u oznaci (nimitta) oblića (itd.); kada se ne vježba u izviranju i rastvaranju oblića (itd.); kada se ne vježba bliše: »Obliće (itd.) je prazno; kada se ne vježba misleći: »vježbam; kada se ne vježba misleći »ja sam bodhisattva; kada ne misli: »tko ovako vježba, vježba savršenstvo pronicanja«. Tko tako vježba, vježba savršenstvo pronicanja. Jer, dok vježba, on ne tvrdi »vježbam«, niti tvrdi »ne vježbam; ne tvrdi »ja i vježbam i ne vježbam; ne tvrdi »niti vježbam niti ne vježbam.« Zašto on to ne tvrdi? Sva dana pojavnost je, u stvari nepostiziva (anupagata) i nepojmljiva (anupatta). To se naziva samadhiem primjerenim bodhisattvi, koji se imenuje kao označen nepoimanjem bilo koje dane pojavnosti. Samo priklanjanjem ovom samadhiu bodhisattva brzo postiže vrhunsko, savršeno probuđenje (pripadno Buddhi).«

Naš se navod bavi vježbom koja se sastoji u ne-vježbanju, savršenstvom pronicanja. To je paradoks. Do izvjesne ga je mjere moguće razriješiti sljedećim tumačenjem. Sigurno je potreban silan napor i vježba da bi se svijest odvojila od onoga za što je bila uvježbana u specifičnoj buddhističkoj okolini, a da ona ipak ne skrene u obično, svjetovno stanje. Za što je svijest bila uvježbana? Za to da analizira empirijsku osobu na pet elemenata koji imaju (ili, bolje, jesu) određene oznake (nimitta); zatim da oni izviru i prolaze (nastaju i nestaju – D. P.); konačno, da su



¹³ Usporedi Trenckner, Andersen, Smith, and, al., *A Critical Pali Dictionary*, I (Copenhagen, 1924–48), aminitta i appanahita; Etienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna*, III (Louvain, Belgium, Institut Orientaliste, 1970), str. 1213–15.

¹⁴ Tj. MN 121 i SN 40, 1–9, usp. Schmitthausen, *On Some Aspects of Descriptions or Theories of Liberating Insights and Enlightenment in Early Buddhism*, Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedächtnischrift für Ludwig Alsdorf (Wiesbaden, West Germany: Steiner, 1981), str. 232–9. Pasusi koji korespondiraju s dva ovdje navođena nalaze se u DN 16, ed. Pali Text Society, II, 100 i 156. Treba razmotriti MN 43, ed. PTS, I, str. 296–7.

¹⁸ Npr. *Āṣṭa* 135, 11–29; ADS :62, 67.

prazni (šunja); svijest je još naučila promatrati sebe kao bodhisattvu i vježbati vrline bodhisattve. Da bi se iskorijenila ideja vježbanja, primjenjuje se četvorstruka formula (čatuškoti). Stanje koje se time ostvaruje može se nazvati samadhi. Toliko za orijentaciju. Čak ni za takvu koncepciju samadhija ne treba se vezivati, ističe se nekoliko redova dalje (7,19 – 25).

Mimo toga, ostaje nerješeno dio paradoksa: tu je individua izložena pritisku jedne vježbe koja ne samo da se sastoji od, ili vodi, ne-vježbanju, već treba da služi cilju izvan samog savršenstva pronicanja, tj. savršenom probuđenju Buddhé (koje se često naziva još i »svježanje«). U vezi s tim ciljem, većinja pasusa (što je i dosljedno) ne preduzima nikakvu relativizirajuću niti proglašava to ostvarenje praznim, ili ga napušta. Zaista je bodhisattva ko se u tome vježba.

4. Primjena misticizma u budinstvu

Prema PPL, bodhisattva je taj koji treba vježbati savršenstvo pronicanja. Dopušta se na nekim mjestima da i budisti tervadiske tradicije (šravaka, ili pratjebuddha) mogu to takođe vježbati, te da te osobe nalaze svoje istinsko utočište u nirvani ovdje i sada. Bodhisattva, sa svoje strane, treba napredovati kroz stupanj šravake i pratjebuddhe, iako oprezno – jer inače neće ostvariti svoj cilj da i sam postane buddha (usp. npr. ADS -62, 183). Tu bodhisattva mora činiti nešto što može ugroziti kao i potpomoći njegov cilj.

Polemiki obojene tvrdnje u *Asti* (vidi dalje) opravdavaju pretpostavku da je postati buddha bilo cilj i prije misticizma (vezanog uz ideju – D. P.) praznosti (šunjata). Razlozi zbog kojih je postavljen taj cilj nisu jasni, ali možemo pretpostaviti da su izvjesni krugovi među starim buddhistima postali svjesni da Buddhin život nije poslužio samo za njegovo osobno spasenje, te da je on više nego jednom savjetovao svojim učenicima da propovijedaju nauku i da tako pridonešu dobrobiti drugih. Vjerojatno pod utjecajem vježbi u vezi sa zračenjem neograničene blagonaklonosti (mañtri) i suosjećanja (karuna), oni su došli do zaključka da ako netko doista želi slijediti Buddhú, mora i sam postati buddha. Možemo pretpostaviti da je postojala naročita vrst vježbi za takvo ostvarenje, to jest da se činilo upravo ono što se može izvući iz priča o njegovu životu, te iz priča o njegovim prijašnjim rođenjima, kao i o njegovim postupcima neposredno prije samog prosvjetljenja – jer se držalo da to i druge vodi prosvjetljenju. Više nego ista drugo, u pričama o njegovu životu prevladavaju samovladavanje i vježbe zadubljenja, ali također i pronicanje prolaznosti i bolnosti svega, strpljiva tolerancija i nepresušna energija, i na kraju, prema pričama o njegovim prijašnjim rođenjima (dataka), širokogrudnost koja seže tako daleko kao što je samopozrtvovnost izgleda da je bila vrlina na kojoj su se temeljile sve ostale. Težilo se oponašanju

svega toga kako bi se prikupile zasluge koje će sazrijeti u plod budinstva i ništa drugo. Uvidalo se da je to vrlo teško i da zahtjeva neizmerno puno vremena. Kao idealizam nazvan na savim realističnom polazištu, to je, u krajnjoj liniji, beznađežan posao.

Uz taj pokret razvijao se misticizam praznosti. Taj je demonstrirao kao se može ostvariti nirvana na uvjerljiv način, a ne samo s pretpostavljenim garancijama. Ne bi li moglo biti da je upravo tu tajna, nerazotkrivena u tekstovima koje su do tada koristili bodhisattve, o tome kako je Buddha stvarno postao Buddha u određenoj trenutku povijesti? U tom bi slučaju takvi napori izmicali domeni utopije. Ako se smatra da vrline koje netko upražnjava kako bi postigao budinstvo stalno ponovno kulminiraju postizanjem samadhija, utemeljenog u praznosti svih entiteta, onda ih je moguće dovesti do nezamislivog savršenstva. Sada izgleda moguće žrtvovati svoju imovinu, pa čak i samog sebe, pod bilo kojim a ne samo pod specifičnim okolnostima. Moguće je u bilo koje trenutku strpljivo trpjeti mučenje, i ne dozvoliti ni najstijetijoj pomisli o osveti da se pojavi, itd. Jer svaka se oporost ne samo relativizira, već se pri najjačem intenzitetu takve misli ova otklanja iz razmatranja. Odjednom uvjeti za ostvarenje postaju toliko pogodni da stvarno postizanje cilja postaje dostupno misli, nezavisno od toga koliko ga se u svakoj prilici još uvijek opisuje kao da leži u dalekoj budućnosti. Stavite, što je, u stvari, vrijeme ako je sve prazno?

Entuzijazam koji je stvorilo to otkriće imao je toliki učinak da se u *Asti*, naročito u prvim poglavljima, govori skoro isključivo o savršenstvu pronicanja i skoro nimalo o savršenstvu ostalih vrlina. Šesto poglavlje predstavlja naročito slučaj pretjerivanja. Tamo se, u slobodnom prijevodu, kaže da bi kada bi sva živa bića težila da postignu budinstvo i kada bi u tom cilju vježbala širo-

kogrudnost, tolerantnost, poduhvatnost, i zadubljenja a ne bi usavršavala pronicanje – zasluga koju bi bića time stekla bila sigurno zadivljujuća, ali bi sve to bilo ništa u usporedbi s onim što bi postiglo jedino živo biće koje bi slavilo vrline i postignuća buddha, i s time koliko bi to biće steklo zasluga da postigne budinstvo usmjerenjem tih zasluga, rođenim kroz usavršavanje pronicanja. Tu vježbanje u drugim vrlinama postaje izlišno. Usavršavanje pronicanja ovdje se ne sastoji u zauzimanju distance spram onih kategorija koje su nam znane iz starog buddhizma, već se radi o stavu koji je tome paralelan, tj. u pojmovima slikama ne čuvaju se niti sadržaji buddhističke teologije koji leže u osnovi, niti se koristi zasluga – kakva izvire iz teologije – da bi se postiglo budinstvo.

U sledećim poglavljima *Aite* taj misticizam, koji operira kroz kategorije starog buddhizma, zadržava svoje mjesto. Druge vrline bodhisattve spominju se nešto češće, ali ne igraju neku veliku ulogu.

S druge strane, veliki pradžnaparamita tekstovi uoče simfoniju širokog spektra o šest savršenstava u završnim poglavljima, neposredno nakon što su tekstovi prestali biti zavisni o *Asti* (kraj 61. i 62. poglavlja)¹⁹ Iako je prvih pet nezamislivo bez šeste, tj. vrline pronicanja, one također uvjetuju njegovu plodnost, te zajedno uvjetuju prosvjetljenje Buddhé. Tu je evidentna težnja za što uravnoteženijim rasporedom između prakse i prilično teoretski nastrojenog misticizma. Usavršavanje pronicanja ovdje se promatra kao isprepleteno s vježbama zadubljenja. To je jedinstveno mjesto gdje nalazimo, unutar rasprave o savršenstvu meditacije (džhnaparamita), spominjanje stanja prestanka predočavanja i osjećanja kao takvih²⁰ (družbe se mogu samo deducirati iz nabrajanja vježbi i stanja zadubljenja). Nepostizivo je bez usavršavanja pronicanja, a s druge strane – ono uslovljava njegovu plodnost. Osim toga, taj pasus ostavlja vrlo literaran, artifičijelan utisak.

Toliko o razvoju, koji se može očitati iz starije PPL, ideala bodhisattve i sredstava za to unaprijeđenih. Potrebno je sada naglasiti da se, nakon što je misticizam praznosti otkriven kao uvjerljivo sredstvo, pojavila svijest da je to opasno sredstvo, tako da se ne može o njemu jednostavno podučavati već je potrebno stalno napominjati da ga se ne treba primjenjivati u potpunosti. Kada bi se to prenglo učinilo, bilo kakvo postavljanje daljnjih ciljeva bilo bi, doista, nemoguće, i postigla bi se nirvana prije budinstva. Prihvatanje toga i upozoravanje na paradoks između sredstava i cilja smatra se očito naprkladnijim instrumentom za potčinjavanje sredstava cilju, uz izvjesnu mjeru rezerve. Očito se u dvadesetom poglavlju *Aite* misli na to da treba oprezno napredovati kada se određena sredstva primjenjuju na



¹⁹ Usp. RGS XXIX – XXXII, jednako tako bez korespondencije u *Asti* (opis prvih pet vrlina bez referencija na savršenstvo pronicanja, ali prožet duhom te posljednje).

²⁰ ADS -62, 109–10.

samom sebi umjesto na nekima drugim, time što se stalno naglašava da je savršenstvo pronicanja potrebno popravititi sa upajakaušalja – što je termin koji, inače, označava izravno usmjeravanje sredstava na preobraćanje živih bića. Tu se, također, treba što odu petu strijelu pradjaparmita kraba što duže zadržavati da ne padne na tle nirvane, i to time da je slijedi nepridno odipjanje strijela upajakaušale.²¹ Poziv da bodhisattva smatra sva bića kao svoju majku, svojeg oca itd., čak kao samog sebe, dok u isto vrijeme zna da svako smatranje (samdnja) nije primjereno, i da ne postoje ni vlastitost ni druga bića, niti entiteti od kojih bi ovi mogli biti sačinjeni (Asta 14,25), možda se može svrstati uz metodu koja je ovdje naznačena.²²

Taj paradoks koji izvire iz toga što se ne napušta glas srca, suosjećanje, ne pripada savršenstvu pronicanja samog – iako se cilji kompleks ponekad tako naziva – već je vezan uz bodhisattvu, ako se on hoće okoristiti tim sredstvom, tj. pradjaparmitom. Na neki način, on treba da nade utište u sjeni kuće-nirvane, ali ne treba u nju da ude. Ipak, formulacija savršenstva pronicanja donekle je pod utjecajem tog pratioca, namime time što sadrži (skoro rješive) paradokse vježbanja na način nevjebanja, ili stajanja na način nestajanja, itd., a da pri tome ovo posljednje ne pripada nužno tome savršenstvu.

Od najranijih vremena je u bodhisattvinom slučaju svjesno prihvaćanje fundamentalne kontradikcije pripadalo kao jedan opozitni fenomen uz vježbu pronicanja ili uz savršenstvo pronicanja. Kako je to Lambert Schmithausen pokazao u *Eward Conze Congratulatory Volume*, jedna vrsta sutre iz razdoblja kada je ideal bodhisattve bio još u začetku, oblikovana u realističkom i utopičkom kalupu, neosporno tvori jednu od literarnih jezgri *Aste*.²³ Izvorno je vjerojatno pitanje bilo kako osigurati da bodhisattva ne uzmogne postati otpadnik. Odgovor je bio da kada čuje da, u stvari, uopće ne postoji nikakav bodhisattva, on ne postaje očajan ili uplašen.

Nije potrebno ni reći da je nova doktrina – koja negira puno više od same osobe – u polazu bila dana onom bodhisattvi koji se više nije mogao odvratiti od njegovog ideala. Stara se sutra također mogla upotrijebiti kao test: ako bodhisattva tvrdokomo ustraje uz svoj ideal, čak i nakon što je obaviješten da bodhisattve (pa onda, isto tako, i oni koje bi ovi htjeli spasiti) nemaju biti, mogu mu se obznaniti još dublji vidovi savršenstva pronicanja, tj. sve što je u danom trenutku slijedilo u tom dijelu teksta *Aste*.

Međutim, od samog početka, kada pronicanje nije bilo ništa drugo do pronicanje toga da osoba nema biti, to je pripadalo testu tu bodhisattvine zrelosti da razotkrije da li

je prihvatio kontradikciju između pronicanog i cilja kojem on kao bodhisattva teži. Poznato je da i hinajaniističko (učenje) anatmavada također trpi kontradikciju, iako teško da joj se ikad priklanja. Činjenica je da se željeno konačno stanje, u kojem više nema nikakve osobe, jednostavno nameće sadašnjem stanju, u kojem se netko, kao osoba, posvetio tom krajnjem stanju i mora proći put do spasenja. U tome neosporno ima dosta spiritualne prakse.

Bodhisattva, sa svoje strane, naglašava kontradikciju, za njega je od presudne važnosti da odgoda postizanje tog krajnjeg stanja. To ostaje tako čak i nakon što prihvati doktrinu o praznosti svih entiteta – čija bi realizacija, u stvari, pružala mogućnost otklanjanja svih kontradikcija. Ideju o spašavanju svih bića, to jest suosjećanje, ne treba napustiti čak ni onda kada intelekt ne vidi niti biće niti bilo što drugo.

Nimalo ublažen, taj je paradoks u *Asti* vjeran pratilac savršenstva pronicanja. Čovjek je ulovljen u vječni pokušaj da misli ono što se ne može tolerirati unutar modela privremenog uzdizanja u samadhi, i o privremenoj pažnji okrenutoj svijetu. Ipak, *Asta* ne pruža baš prečesto uporište za to. Preuveličavajući rečeno – ono je bilo rezervirano za jogadžarine.

Unatoč tome, većina pasusa više teži, iako to izravno ne izražava, koncepciji da izdizanje iznad i pažnja okrenuta svijetu jesu simultane. U djelu *Vimalakirtinirdesa* to vodi blizu ovakvih paradoksalnih, statičkih modela kao: »Čovjek i Bog u jednoj osobi, ili »unutarnji čovjek i vanjski čovjek. U duhu *Aste* je da se takva fiksiranja izbjegavaju.

Završna poglavlja velikih pradjaparimita tekstova, koja više ne korespondiraju s *Astom*, napuštaju na nekim mjestima to naporno balansiranje i odlučuju se za mističniju praznost, do te mjere da on predstavlja višu razinu valjanosti, dok djelovanje za svijet predstavlja nižu.²⁴ Tu se mogu naći i tvrdnje da bodhisattva, u stvari, više ne pati.²⁵ U nekim pasusima, kao što je to već bilo spomenuto na početku ovog napisa,²⁶ ima referenci o dvjema istinama (satja) s tim u zamjeni, tj. krajnja (paramartha), i ona koja zatamuje (samvrti), tj. zatamjenje krajnje istine. To je povijesna referenca Nagarduni-ne misli u MMK.

5. Nagardunina metoda i cilj u MMK

Sada ćemo usporediti Nagarduninu metodu i cilj u MMK s onim što je prethodilo. Pri tome se oslanjam na prijašnja izučavanja,²⁷ i ograničavam svoje izlaganje na ono bitno.

²⁴ Npr. ADS 74+, 73–4, 84.

²⁵ Npr. *ibid.*, 25, 109–10, 115 (kao kontrast *Asti* 14, 107).

²⁶ 4Vidi bilješku 8.

²⁷ Vetter, »Die Lehre Nagarjunas in den Mula-Madhyamaka-karikas«, *Epiphany des Heils, Zur Heilsgewalt in indischer und christlicher Religion* (Wien: De Nobili Research Library, 1982), str. 87–108; *ibid.*, »Zum Problem der Person in Nagarjuna's Mula-Madhyamaka-Karikas, Offenbarung als Hei-

Kao što je bilo naznačeno u prvom poglavlju, Nagarduna ne vuče porijeklo iz PPL, ali je možda poznavao neke od tih doktrina. Takvo gledište podržava i tvrdnja u MMK XXIV, 8, prema kojoj buddhe, propovjedajući nauk, ovisi i o nižoj i o višoj istini. Ta se tvrdnja javlja samo jednom, te ide u prilog raspravi, koja se ne ponavlja nigdje drugdje u MMK, u cilju obrane pojedinosti buddhističke doktrine i svih relevantnih svjetovnih distinkcija, koje imaju smisla ako se prihvati doktrina o praznosti svih danih realiteta, tj. u najmanju ruku više smisla nego ako se prihvati doktrina da dani realiteti nisu prazni. U vezi s tim, bodhisattvin put se također samo jednom spominje u MMK, tj. XXIV, 32: njime se ne može krenuti ako se ne pretpostavi da su stvarni prazni. Ostaje otvoreno da li se to tiče razvojnog procesa nekoliko buddha, ili općenite ideje. U slučaju da je Nagarduna znao za taj ideal, potrebno je istaći da nije bio naročito imersoniran njime. Jer, na kraju MMK XVIII, Nagarduna uspoređuje njegovo djelovanje s djelovanjem pratjebuddha. U PPL ovi neznajki naročiti ugled. Ako je netko tko je želio postati buddha koji spašava svijet pao na njihovu razinu, bilo je to gore od smrtnog grijeha.

Sada ću se pozabaviti s dva pitanja:

- 1) U čemu je Nagardunina originalnost?
- 2) Kako treba tumaćiti raspravu utemeljenu na doktrini o dvije istine?

1) Nagardunina originalnost, sažeto rečeno, sastoji se u demonstiranju doktrine koja podržava mistički cilj, doktrine o praznosti svih entiteta na *argumentirani* način. To se ne primjećuje u onome što je bilo prije njega, niti u izvornom obliku koji predstavlja »duboke« sutre koje spominje *Asta* (vidi I. poglavlje), niti u onom obliku te doktrine koji je vezan za ideal bodhisattve.

Njegovo je polazište dvjokako: s jedne strane, predstava, potkriplejama starim buddhističkim pronicanjem (pradnja) i dogmatiskim razvojem, o svijetu koji se sastoji od mnogih strogo definiranih entiteta i uspostavljanjem specifične veze između svega; s druge strane, zahtjev, koji se tjera do krajnosti, da se precizno delimitiraju svi entiteti i njihove relacije, što se izražava opozicijom *nili/ilis*, gdje nema trećega.

To vodi do ukrućavanja pojma o pravoj biti (svabhava) entiteta, a ta prava bit samo objašnjava da nešto jest to što jest. Ipak, ne napušta se tradicionalna spoznaja da sve stoji u međusobnoj specifičnoj vezi. Sve se razmatra kroz metodu *nili/ilis*, koja isključuje svako »također is« kao i svako »niti/niti« koje se iskazuju u smislu aprokativne definicije. To svugdje vodi do nesklada i sukoba, jer kruto primjenjivanje pojma o biti i empirijska realnost odnosa ne mogu se uskladiti bez dvosmislenosti. Ako nema trećeg (»također is«), i nema četvrtog (»niti/niti«, u pozitivnom smislu) tada, pod tim okolnostima, ne može biti ni prvog ni drugog, tj. nema dvosmislene afirmacije pojma biti ili

²¹ *Asta* 185, 6–10, RGS XX, 9–10.

²² *Asta* 14, 15–18, RGS XVI, 6.

²³ Lancaster, ed., *Pradjaparimita and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*, Berkeley Buddhist Studies Series, I (Berkeley, Calif., 1977), str. 35–80.

serfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus (Freiburg i. Br.–Basel–Wien: Herder, 1982) str. 167–185.

njegove suprotnosti.²⁸ To vodi do odbijanja i pojma biti i veze u kojoj je tradicionalno iskazivanja.

Na primjer, ako je neki entitet rezultat nečega, to je moguće samo ako postoji onaj prvi. A postoji samo kao definiran svojom pravom biti. Ipak, sada se također definira kao rezultat drugog entiteta. Stoga je uvjetovan još nečim i u tom smislu nema prave biti, a iz toga proizlazi i da je lišen bivstva.

Ovo nije ništa više no naznaka argumenta koja su ponekad kompleksni po detaljima. U tom pogledu Nagarduna nije morao otkriti sve sam. Buddhistički dogmatičari bavili su se već s nekoliko vrsta aporia, koje se moglo pretvoriti u argument nakon što se otklone kompromisna rješenja koja su za njih nadena.

Najpoznatiji primjer je postupak sa doktrinom sarvastivade u pogledu entiteta »izviranja« (utpada) u sedmom poglavlju MMK. Pojam međusobnog uvjetovanja, koji je ta škola uvela kako bi izbjegla regresiju u beskonačnost (svako izviranje mora i samo imati izvor), razbija se dihotomijama »li uzrok ili posljedica«, »li prije ili kasnije«, i »li postoji ili ne postoji«. I tu već poznata aporia nastupa. Na kraju: nema izviranja, otuda ni egzistencije niti prestanka egzistencije.

Netko bi sada mogao reći: »Pobrinuti ću se da od izviranja ne napravim entitet i time zapadnem u takve tegobe; Nagarduna mi neće oduzeti pojam izviranja onakvim razmišljanjem.« To je u redu. Iako je Nagarduna, u određenom smislu, otkao buddhističkog nominalizma time što je pokazao kako konceptualni realizam vodi u teškoće, on nije bio sklon tome da izabere nominalistički stav (jer i taj nameće niz problema). Prije bi trebalo pristati uz konceptualni realizam sve do »gorkog kraja«. Poput njegovih realističkih prethodnika, on je bio uvjeren da pojam ne treba promatrati samo kao znak već, umjesto toga, da on vodi do biti stvari. No, on misli da pojam ne vodi do biti koju treba odvajati od drugih stvari. Tu pojmovima pripada određena dijalektika, koja – ako se pojmovi promatraju kao bitna svojstva stvari – ne guta samo pojmove već i cijeli svijet.

Na toj bazi treba utemeljiti shvaćanje Nagardunine tvrdnje (MMK V, 8) da ta metoda vodi smirenju (upašama), navještavajući spasenje (šiva) svega vidljivog (draštavja) te (u drugom pasusu, tj. MMK XXV, 24) da vodi smirenju, navještavajući spasenje svakog opseviranja i pluraliteta (sarvopalambhopašamaḥ prapañcōpaśamaḥ šivāḥ).

Svijet i bilo koji čin za njega tu totalno nestaje. Ipak, moguće ga je nekako spasiti, ne zato što je to upravo ono što Nagarduna želi, već zato što on želi pokazati da njegov metod donosi spasenje u smislu starog buddhizma. To nas dovodi do točke dva.

2) Prezentirana skica Nagardunine metode jasno je ukazala na to da njome dominira

Nagarduna i književnost prađnja-paramite

duh dosta drugačiji od onog u starijoj PPL. Ovdje nema paradoksa ili polu-paradoksa. U stvari, metoda ne dopušta ni da se pomisli o smirivanju svih opseviranja u bilo kojoj relaciji, za koje se tvrdi da je logičko, uz bilo kakvu akciju koja bi mogla voditi do – ili poteći iz – tog cilja.

Ništa takvo se ni ne događa, uz jedan izuzetak u poglavlju XXIV MMK. Tamo se javlja primjedba da doktrina praznosti obezvređuje sve doktrine koje je proklamirao Buddha, tj. četiri plemenite istine, uključujući i onu o Putu do spasenja i distinkciju između dobra i zla, kao i sve distinkcije koje imaju smisla za svakodnevni život.

Nagarduna odgovara da to nije istina, jer je sve to sadržano u doktrini praznosti. S druge strane, prihvaćanje ne-praznosti isključivalo bi sve to jer bi ono značilo da je kruto, nepromjenljivo biće inherentno svojstvo stvari i da se podukom i djelovanjem ne može ništa postići.

Ali kako je sve to sadržano u doktrini praznosti? Pojam praznosti bio je dvosmislen i prije Nagardune. On je označavao oboje – i negaciju biti i biće danih realiteta, a simultano i odricanje te negacije. Tko god je prijanjao za tvrdnju o praznosti, bio je osuđen kao neizlječiv (vidi bilješku 10: MMK XIII, 8). U MMK XXIV pojam praznosti se dalje proširuje i počinje obuhvaćati entitete i relacije o kojima govori stariji buddhizam (koje je najbolje sumirati pod dogmu »svjetovanog nastajanja«, pratitjasamutpada), uz sve ostale smislene svjetovne distinkcije. To su sadržaji pojma praznosti koji se već nalaze pred ili ispod negacija biti i bića. Oni su objekt i instrument važeće negacije, koji je krajnjom analizom predodređena da ospori i važenje i negaciju.

Uvođenjem ovakvog najnižeg mogućeg sadržaja pojma praznosti ne teži se obrani detalja buddhističke doktrine ili svijeta. Jer oni se, na drugim mjestima, odbacuju bez izuzetka. Radi se o onome što se može izvući iz tradicionalne doktrine kao Buddhina namjera, tj. ukazivanje na spasenje.

Ako metoda valjane negacije treba da dopusti postizanje spasenja, ono što se njome negira, i ono što nju negira (i taj se par termina raspada u procesu negiranja), mora imati drugačiji status nego neki arbitrarni katalizator. Jer teško da bi bilo moguće shvaćati kao spasenje rezultat operiranja između arbitrarnih faktora. No moguće je smatrati takvim rezultat operiranja kroz faktore doktrine spasenja, koji kao takvi ne preživljavaju jer ih intelekt podvrgava najriгорoznijem testiranju. Zato, pak, što ta procedura nikada ne vodi do afirmiranja onoga što se negira doktrinom spasenja, negiranje kategorija spasenja možemo promatrati kao

izdizanje, koje intelekt podržava, na neki supra-lingvistički plan, koji je jedini na kojem one imaju smisla. Čak se i intelekt koji je primijenjen transcendirao, i to time što se beskompromisno slijede njegovi najsuštinski zakoni, koji su prikladni za odnos sa svijetom samo u jednoj kompromisnoj formi.

Ovdje opisano opravdanje Nagardunine vlastite metode ima jednu slabu točku. Nasuprot duhovnoj »ili–ili« praksi, ovdje se primjenjuje jedan fluidan, dvosmislen pojam praznosti, koji povezuje dva lingvistička plana, i koji čak pokazuje preko onog višeg. Nagarduna ovdje odstupa od svoje metode na način sličan onome u velikim tekstovima starije PPL, koja se udaljava od paradoksa koji čeka na drugom ekstremu, tako da ponekad govori o dva plana valjanosti, kao ispomoc za snalaženje. Čineći tako, oni se na izvjestan način susreću na pola puta. Nagarduna ima nešto bolje opravdanje za primjenu te razdiobe, jer se kod njega oboje plana prepliću. Kod njega je opravdanje nego u PPL i to što nižu razinu naziva istina (satja). Ipak, to ostaje kompromis ako se usporedi s načinom na koji on, inače, postupa.

Čak i ako je to tako, taj kompromis dopušta spašavanje svijeta i zadatke unutar njega, tj. ideal bodhisattve, ako je to ono što nekoga zanima. Svijet i zadaci unutar njega leže na nižoj razini, kao i u odgovarajućim pasusima PPL, ali su bolje povezani i bolje usmjereni spram višega plana nego u PPL.

S engleskog prevela
Rujana Kren

Skraćenice koje nisu objašnjene ni u tekstu ni u bilješkama:

- DN = *Digha-Nikaya*
- MCB = *Mélanges Chinois et Bouddhiques*
- MN = *Majjhima-Nikaya*
- SN = *Samyutta-Nikaya*
- T. = *Taisho edition of Chinese Tripitaka*



²⁸ To se može promatrati kao valjana realizacija negirane četverstruke formule (catuskoti) u vezi sa svim entitetima; štaviše, ta formula se i sama pojavljuje. U vezi s tim vidi Ruegg, *The Lines of the Four Positions of the Catuṣkoti and the Problem of the Description of Reality in Mahayana Buddhism*, *Journal of Indian Philosophy*, 5 (1977), 1–77.

Ličnosti i događaji



Igračice i pevačice. Ankhtova grobnica. Egipat, XI vek p. n. e. Slikar: M. Tannisjević

Čovek i sveto

Razgovor sa Mirčom Elijadom

MG: Prof. Elijade, kako Vi, kao eminentan i plodan stvaralac u oblasti istorije religija, ocenjujete njen akademski i kulturni položaj? Da li istorija religija, naročito uporednih religija, može (kao samostalna naučna disciplina) svojim sintetičkim prevrednovanjem »svetih tradicija« čovečanstva da donese novu orijentaciju u shvatanju svetog u životu čoveka, a s obzirom na aksiološki nihilizam današnjice?

Elijade: Možda. Istorija religija, tj. ono što se podrazumeva pod tom akademskom disciplinom jeste vrlo korisno znanje – korisno čak i za nekoga ko se, na primer, bavi politikom; a pogotovo za jednu mladu osobu koja želi da pronikne u ono što objedinjuje sve ljude. Jer, istorija religija pomaže čoveku da razume druge ljude, drugačije kulture i njihove istorije. Najbolja priprema za nekoga ko ide, recimo, u Okeaniju, Afriku ili Aziju (kao diplomata ili profesionalni antropolog) jeste da sazna nešto o religioznom životu ljudi iz tih delova sveta, jer oni će se pokazati rečitijim od drugih izvora informacija. Religiozni oblici života naroda Okeanije, na primer, objasniće jednom strancu niz konkretnih aspekata života sa kojim mora u svakodnevnici da se nosi.

Što se pak tiče religioznih vrednosti, malo se šta može predvideti. To sam u više navrata naglasio. Sloboda ljudskog duha je takva da se njeno kretanje i oblik ne mogu predvideti. Po mom ličnom verovanju, izvesne iskonske pojave – objave nikada ne mogu nestati, zato što i u visoko razvijenim tehnološkim civilizacijama osnovni elementi ostaju nepromenjeni – dan i noć se vazda smenjuju... Čak i u velikim gradovima ili gradskim četvrtima, u kojima nema drveća, »prirodes«, i dalje ostaju »parče neba« i zvezde... Hteli mi to ili ne, deo smo svekolikog kosmičkog kretanja; i najnereligioznija osoba živi shodno tom kosmičkom ritmu, živi svoje dan i noć, sneva svoje snove... To »osnovno« ljudsko biće ja zovem religioznom, bez obzira na priznate i nepriznate religiozne vrednosti vremena. Kada govorimo o tom »osnovnom« ljudskom biću, mi, u stvari, govorimo o smislu postojanja, a on je intimno vezan za doživljaj svetog, koje opet, jednostavno govoreći, čini »predmet proučavanja« istorije religija. Naravno, nije lako odrediti šta čini »sveto«, mada istoričar religija mora još na samom početku shvatiti da ono ne predstavlja stadijum u razvoju ljudske svesti nego da je sveto nerazlučiv deo svesti. Ono se ne ograničava na tzv. svete objekte i ne podrazumeva nužno veru u boga ili duhove. U arhaijskim stadijumima razvoja kulture i sam čim življenja bio je svet.

MBH: Znači, istoričar religija mora da se pripremi tako da je u stanju da prepozna sveto u svim njegovim predvidljivim i nepredvidljivim oblicima.

Elijade: Upravo tako. Danas mnoge naizgled profane pojave nose u sebi, za istoričara, odnosno fenomenologa religije, prepoznatljiv obrazac religioznog simbolizma.

MG: Da li je, po Vašem mišljenju, neopodno praviti striktnu razliku (kakvu pravi A. Bharati) između »unutrašnjeg« (*emic*) i »spoljašnjeg« (*etic*) pristupa proučavanju religija, odnosno subjektivnog pristupa vernika i onoga koji »objektivno« proučava religije? Da li smatrate da bi bilo potrebno napraviti sintezu ovih dvaju pristupa kako bi se dobio bolji uvid u fenomen religioznog (što se naročito čini važnim u proučavanju tantrizma, u kojem bez nekog oblika »inicijacije« adept ne može ni da pomisli na »više« ili složenije oblike učenja).

Elijade: Sigurno je da sinteza predstavlja najidealniji pristup i, stoga, praktično najteže ostvarljiv. Pristup je dosta uslovljen i ličnošću istraživača. Uvek se setim svog prijatelja Žorža Dimezija (Georges Dumézil), koji je bio katolik, i čini mi, se redovno išao u crkvu, a s druge strane je proučavao religiju i mitologiju tzv. primitivnih naroda, kao i azijske religije.

MBH: Slična opaska važila bi i za Alana Votsa (Allan Watts), koji je bio propovednik engleske protestantske crkve i nezvanični

guru čitave jedne generacije mladih ljudi, u kojima je probudio interesovanje za azijske religije (premda je kvalitet tih interesovanja, kao i načina na koji ih je Vots probudio za mnoge bio sporan).

Elijade: Jeste...

MBH: Kakav je Vaš lični odnos prema religiji u sklopu Vašeg bavljenja fenomenologijom religioznog?

Elijade: Moji roditelji su bili pravoslavci, a vi možda i sami znate, pošto ste iz tog dela



Jugoslavije, da je pravoslavna vera neka vrsta običajne vere o kojoj sam ja kao mladić znao vrlo malo. Sećam se da sam išao u crkvu, na liturgije... ali sam u suštini bio ravnodušan prema takvim oblicima religioznog života. Mene je nešto vuklo da upoznam stari mediteranski svet i Indiju. U stvari, tek posle boravka u Indiji ja sam naučio da religiju, pa i hrišćansku religiju, razumem kao praktičnu duhovnu veštinu.

MBH: Čini mi se da ste u razgovoru sa Klod-Anri Rokeom (Claude Henri Rocquet) primetili da ste neke tehnike meditacije, čak i disanja, mogli naučiti i na Svetjot Gori – da ste u to vreme za njih znali. Ipak, sudbina vas je odvela u Indiju.

Elijade: Kao i vas.

MBH: Da. Čime biste to protumačili u svom slučaju?

Elijade: Žudnja za znanjem, gnosis, u mom slučaju ispoljila se i kroz potrebu za meditacijom kao tehnikom sticanja znanja, a ove u Indiji nisu institucionalizovane već

su prepuštene individualnom traženju i metafizičkim predispozicijama. Od svih indijskih duhovnih tehnika, najviše su me privlačile joga i tantra. U to vreme o njima se mnogo manje znalo nego u upanišadama, na primer. Zanimale su me Patalanji-jeve *Yoga-sūtre* i tantristički tekstovi na sanskritu.

MBH: Vreme o kojem govorite otprilike je bilo pre pola veka. Tada ste počeli da se bavite sanskritom.

Eljajde: Sanskrit je bio preduslov za sve to. Početak mog boravka u Indiji (1928) karakteriše potpuna posvećenost učenju sanskrita. Tada se nisam ničim drugim bavio, samo sanskritom. Dasgupta, u čijoj sam kući u Kalkuti jedno vreme živio, nazirao je moj rad. Ali sanskrit je za mene, i tada i kasnije, bio oruđe za rad. Moja su preokupacija bili i ostali mitovi, slike, simboli sanskritskih tekstova.

DP: Možete li malo podrobnije da opišete taj period od tridesetih do pedesetih godina ovog veka, period koji prethodi publikovanju triju značajnih knjiga – *Mit o večnom vraćanju istog*, *Šamanizam i Joga*.

Eljajde: Odgovor bi bio jako dug, pa ću istaći nekoliko glavnih momenata, o kojima obično govorim kao o tri lekcije koje mi je Indija dala? Prvo upoznao sam duhovne dimenzije klasične indijske kulture, njenu filozofiju, umetnost i književnost. Drugo, naučio sam da razumevam simbole kao takve, smisao religioznih idola, kao i važnost religioznog simbolizma u tradicionalnim kulturama. To sam shvatio dok sam živio u jednom malom bengalskom selu i posmatrao kako devojke i žene dodiruju i ukrašavaju *lingam*, simbol falusa, koji je anatomski vrlo precizno isklesan u kamenu. Razmišljao sam kako udatim ženama fiziološka funkcija falusa nije nepoznata i kako one uprkos tome u *lingamu* vide tajnu života, stvaranja, plodnosti, koja se manifestuje na svakom kosmičkom nivou. Iza takvog ispoljavanja života one znaju da stoji *Šiva*, a ne taj deo tela kojim se on predstavlja. Taj uvid mi je otvorio oči za čitav svet duhovnih vrednosti. Treće, u Indiji sam otkrio kontinuitet kulture neolitskog čoveka, jer sam jednom prilikom boravio u Srednjoj Indiji, među Santali-urođenicima. Shvatio sam do koje dubine sežu koreni kulture Potkontinenta, ne samo arijski i dravidski, nego i ostaci neolitske civilizacije, u čijoj religiji je preživela slika prirode kao neprekidnog ciklusa života, smrti i preporođenja, a takva slika čini obrazac i duhovnog života. To saznanje mi je na potpuno nov način osvetlilo rumnersku i uopšte balkansku narodnu tradiciju. Jer ona je, kao i indijska narodna tradicija, zasnovana na tajni kulta zemljoradnje. Naravno, na Balkanu i u Istočnoj Evropi oblik i značenje mnogih znamenja prilagodili su se hrišćanstvu. U svakom slučaju, za mene je bilo pravo otkrovenje kad sam na-

slutio izvesno kulturno jedinstvo, koje se moglo nazreti od Kine do Portugala, od Skandinavije do Sri Lanke. Kasnije sam o tome u svojim radovima govorio kao o »kosmičkom religioznom osećanju, što u stvari znači da se *sveto* manifestuje u predmetima ili kosmičkim ritmovima: u izvoru vode, u drvetu, u godišnjem dobu. Kao što znate, obično se za takve religije kaže da su paganske ili politeističke – stvar je, međutim, u to vreme bila da se shvati duhovna vrednost onoga što se naziva paganstvo. To je bila polazna osnova za mene kao istoričara religija.

MG: Kakva je, po Vašem mišljenju, veza između šamanističkih transova (ekstaza) i stanja svesti iz kojih stoji iskustvo »oslobođenja« (enstaza, samadhi, moksa)?

Eljajde: To je složeno pitanje. Prvo treba shvatiti, što dugo nije bio slučaj, da šamani nisu mentalno obolele osobe, tj. da njihovo iskustvo nije patološko. Mene je ono privuklo upravo stoga što se o njemu malo znalo. Čak i kad su prvi etnolozi i antropolozi počeli da odlaze i žive među tim »primitivnim« ljudima, ni tada nije dolazila do izražaja lepa njihovog mitološkog poimanja sveta, njihova teologija. Ja sam mistične šamanske ekstaze proučavao jer sam u njima slutio iskonske izvore religije, umetnosti i metafizike. Za šamana je vrlo važan njegov mentalni sklop, jer on u ekstazi »izlazi« iz tela, ali se po njenom završetku vraća »na isto« ili »u isto«. Iskustva *moksa*, *samadhi*-ja ili iskustvo sjedinjenosti sa Jednim kvalitetno utiču na svest.

MG: Kada uzmete u obzir svoje iskustvo na polju uporednih religija, da li vam se čini da postoji jedan »unutrašnji iskustveni okvir« ili »zajednički sadržatelj, koji u osnovi spaja sve religije, odnosno koji je zajednički svim mističnim iskustvima?

Eljajde: U nekom vrlo opštem smislu, postoji... Ali tu se sada postavlja pitanje jezika. Ono je neobično važno. U načelu se može reći da opisima inicijacija i mističnih iskustava dominira »svetlost«. Ona je malteno morfološki vezana za takva iskustva. Međutim, mistično iskustvo svetlosti se menja sa jezikom, koji je uvek tesno povezan sa datom kulturnom tradicijom, tako da su i opisiti iskustava – kako ih nalazimo kod Eskima, na primer – drugačiji od, recimo, azijskih.

MBH: Taj problem je na izvestan način sumiran u stihovima južnoindijskog sveca – pesnika Vira-šaiava Bhakti pokreta, Alama Prabhuha (Allama Prabhu), koji u jednoj svojoj pesmi – molitvi, iza koje stoji iskustvo *unio mystica*, peva svom bogu i kaže: Ako si ti Svetlost, šta je s mojom metaforom?

Eljajde: Eto, sve je rekao.

RI: Kakva je danas Vaša ocena psihoanalize? Da li biste danas u obzir uzeli još nekog pored K. G. Junga?

Eljajde: U pitanju je velika zbrka... I to je moja krivica. Krivica je proizašla iz činjenice da sam jedno poglavlje svoje knjige *Kosmos i istorija* (koja je, opet, pod pritiskom francuskog izdavača *Galimara* dobila »ničeanski« naslov *Mit o večnom vraćanju*) naslovio »Arhetipovi i ponavljanje«. Ja sam na to skrenuo pažnju u predgovoru: termin »arhetip« ja koristim u smislu »modela«, »paradigme«, blisko Platonovom shvatanju, ili shvatanju Svetog Avgustina. Za Junga arhetipovi predstavljaju strukture kolektivno nesvesnog. Ja nisam ni u kom smislu njegov sledbenik. Ni njegov, ni Frojdom. Ja lično i nemam iskustva sa psihoanalizom, nikad se nisam njome podrobnije bavio. Čitao sam glavna Frojdoma i Jungova dela, ali ne bih mogao da kažem kakva je njihova vrednost za psihoanalizu, niti mogu da kažem tačno koliko je ono što sam pročitao uticalo na mene. Obojica su za mene bili značajni utoliko što je svaki na svoj način ukazao na važnost snova u čovekovom životu i što sam ja na simbolizacijama snova počeo gledati kao na jezik koji se može dešifrovati. Ja gajim duboko poštovanje za obojicu.

MBH: Ako se ne varam, Junga ste imali prilike i lično da sretnete? Kakav je utisak ostavio na Vas?

Eljajde: Sa Jungom sam se sretao u više navrata od 1950. godine pa do pred sam njegovu smrt. Mene je oduševljavalo samo njegovo *prisustvo*. Podsećao sam, s jedne strane, na nekog kineskog mudraca, a opet i na osobu koja je čvrsto vezana za Majku Zemlju. S obzirom na neka naša zajednička interesovanja, naši putevi su donekle paralelni. Na primer, obojica smo se zanimali za jogu, šamanizam i alhemiju. Ali, znate, ja sam se počeo interesovati za alhemiju još u srednjoj školi, a prvu knjigu o indijskoj alhemiji napisao sam pre nego što je Jung bilo šta objavio u toj oblasti. Sem toga, za Junga je alhemija jedna predstava ili model za proces koji je on nazvao individualizacijom. Posle boravka u Indiji, za mene je alhemija bila duhovna veština, tehnika duhovnog ostvarenja.

RI: Da li Vam se čini da smo na putu da otkrijemo zajednički imenitelj za proučavanje azijskih i evropskih filozofija? Ili možda smatrate da je to nepotrebno. Da li je, po Vašem mišljenju, takav jedan zajednički sadržatelj neophodan uslov za »dekolonizaciju filozofije«, ili pak smatrate da je takvo svodenje nepotrebno?

Eljajde: Nesumnjivo je da se evropske i azijske filozofije mogu uporedno proučavati. Što se tiče njihovog zajedničkog sadržatelja, nisam siguran. Kao što znate, specifična karakteristika indijskih filozofija jeste njihova soteriologija. To je najvažnije. S druge strane, problem je u činjenici da prevodi sa sanskrita (npr. Deussen) i komentari indijskih filozofskih ideja uopšte ne tumače dosledno specifičnost tih ideja. Šećam se, kad sam se vratio iz Indije, moj bivši profesor filozofije

Čovek i sveto

zamolio me da mu dam neku knjigu indijske filosofije. Ja sam mu dao ono što je u to vreme bilo dostupno u prevodu, a on mene, pošto je pročitao, upita što sam tokle godine studirao indijsku filozofiju kada u njoj nema ništa novo.

DP: U jednom trenutku je izgledalo da se istorija kreće u progresivnom pravcu ne samo u tehnološkom pogledu nego i u pogledu ljudskih vrednosti. Danas, međutim, izgledi za budućnost kao da su pomračeni i »steror istorije« nas pritiska više nego ikada. S obzirom na dilemu »verovati ili očajavati«, kakvim Vam se čine izgledi za budućnost?

Eljfade: Ja ne mogu da dam nikakva »proročanstva« u tom smislu. Suština je svakog religioznog iskustva – otkrivanje svetog, a ono se razlikuje od ma kakvog fizičkog fenomena ili istorijske činjenice, uprkos tome što se uvek »otkriva« u nekom prostoru i nekom vremenu. Kao što sam ranije napomenuo, istoričar, odnosno fenomenolog religija mora da prepozna ostatak svetog i kad se oni zaogrću ili izvitoperavaju kao profani. Ovo, doduše, ne znači da je Lenjinov mauzolej, na primer, u suštini religiozan: ne, nego da, iako revolucionarni simbol, on obavlja funkciju religioznog simbola. A ako smatrate da je »steror istorije« danas veći nego ikada, to je zato što je čovek izgubio smisao za transitorijsko značenje istorije. Terorom istorije pritisnut je danas onaj čovek ili društvo za koje je drama istorije lišena jednog meta-značenja. Čovek je bio u stanju da toleriše patnju, patnju kao konkretan događaj, istorijsku činjenicu, jer ih je doživljavao ili racionalizovao transitorijskim uzrocima. Mnoge od kriza savremenog čoveka jesu, u suštini, religiozne – jer su vezane za probuđenje svesti o odsustvu značenja, smisla postojanja. Kada čovek prestane da traga za ključem svog života i nije u stanju da identifikuje prisustvo transcendentnog u svom ljudskom iskustvu, onda je on postao ne-religiozan. Zato sam ja kao istoričar religija vazda nastojao da iznesem i razjasnim smisao religioznih činjenica.

RE: To ste činili i kao istoričar religija i kao pisac. Kako se odnosi prema raznovrsnim aspektima svog rada? Čemu ste potajno najviše skloni?

Eljfade: Neko je primetio da čovekovim životom upravljaju »zakon dana« i »zakon noći«. Ja osećam da je tako sa mnom, uz napomenu da se ta dva aspekta stvaranja dopunjuju i da su deo istog duha. U nekom smislu, ja nemam moć da time vladam. Kad mi dođe da pišem neku priču ili roman, ja ne mogu da se bavim akademskim radom, čak iako znam da od ovog poslednjeg materijalno zavisim. Nije uvek, naročito ne u početku, bilo lako otići kod izdavača koji očekuje rukopis nekog naučnog rada i tražiti produženje roka radi pripremeda koje sam morao da pišem (i to na rumunskom). Naravno,

biva i obrnuto. Meni se čini da je to iskustvo mnogih stvaralaca i intelektualaca. Važno je da se ja mogu prepoznati i u jednim i u drugim delima.

Razgovor vodila
Milica Bakić-Hayden
(Svojim pitanjima u razgovoru
su posredno učestvovali i
M. Gaspari, R. Ivković i D. Pujin.)



Beleška uz razgovor s Eljfadom

Svoj prvi članak pod nazivom »Kako sam otkrio kamen mudrosti Mirša Eljfade je objavio kao trinaestogodišnji dečak u časopisu za popularnu nauku *Ziarul Stiintelor Populare*, koji je izlazio u Bukureštu početkom ovog veka. Od tada je prošlo šezdeset pet godina, a Mirša Eljfade je objavio veliki broj članaka i dela, kako naučnih tako i književnih. Naravno, njegovi najpoznatiji radovi su iz oblasti istorije religija ili, kako on više voli da kaže, iz fenomenologije ili morfologije religija. Tu spadaju manje poznati rani radovi na rumunskom jeziku, kao što su *Alchimia Asiatica* (Bucharest, 1934), ili *Cosmologie si Alchimie Bibliioniana* (Bucharest, 1937), a potom niz dela koja su prevedena na brojne evropske jezike. Od njih se izdvajaju sledeća dela: *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949 (engl. izd. *Patterns in Comparative religions*, New York and London, 1958);

Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'estase, Paris, 1951 (engl. izd. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York, 1964, Princeton, 1972); *Le Yoga: Immortalité et liberté*, Paris, 1954 (engl. izd. *Yoga: Immortality and Freedom*, New York, 1958, i Princeton, 1969);

Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition, Paris, 1949 (engl. izd. *The Myth of Eternal Return*, New York, 1954 – kasnije izdato kao *Cosmos and History*, New York, 1959);

Le Sacré et le Profane, Paris, 1956 (engl. izd. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York, 1959);

»Centre demonde, temole, maisons«, u: *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, izd. R. Bloch, Rim, 1957;

Forgerons et alchimistes, Paris, 1956 (engl. izd. *The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy*, New York, 1962);

Aspects du mythe, Paris, 1963 (engl. izd. *Myth and Reality*, New York, 1965, i London, 1964);

Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris, 1976, 1978 (engl. izd. *A History of Religious Ideas*, Vol. I »From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries«, Vol. II »From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity«, Vol. III »From Muhammad to the Atheistic Theologies of the Present«, Chicago, 1978, 1982.

Život i rad Mirša Eljfadea su poput uzbuđljive priče: rođen u Rumuniji (1907), studirao u Italiji i Indiji (u kojoj se kretao od školskih centara u Kalkuti do jogističkih centara na Himalajima), borovao ili radio u Lisabonu, Londonu, Parizu: susretao se sa poznatim ličnostima ovog veka kao što su: Dimezil, Brankuzi, Jung, Jonesko i mnogi drugi. Od 1958. godine je profesor istorije religija na Univerzitetu u Čikagu, gde smo sa njim i vodili ovaj razgovor.

U sedamdeset osmoj godini, iako boluje od artritisa, profesor Eljfade i dalje ostavlja utisak vrlo živahne osobe. Premda više ne predaje, uz pomoć svojih najbližih studenata i saradnika uspeva i dalje da radi, sređuje stare rukopise, piše predgovore, uređuje časopise... Po njegovoj želji, razgovor nismo snimali već beležili, slušajući se pritom uputstvima koje nam je on davao. Da se razgovor snimio, napomenuo je profesor Eljfade, činilo bi mu se da je o stvarima o kojima smo govorili izrekao jednom za svagda date istine, što naravno nije slučaj. Ovakvo, razgovori kao i knjige ostaju u sferi »življenja«, o kojoj je profesor Eljfade svojim studentima govorio kao o sferi »malog višoj od nesavršenosti«.

Objavljeno na srpsko-hrvatskom:

– *Mit i zbilja*. Prev. Mirka Cvitan i Ljerka Mifka. – MH, Zgb, 1970.

– *Okultizam, magija i pomodna kultura*. Prev. Ljiljana Filipović. – GZH, Zgb, 1981.

– *Kovači i alchemičari*. Prev. Miljenko Majer. – GZH, Zgb, 1982.

– *Sveto i profano*. Prev. Zoran Stojanović. Pogovor Sreten Marić. – Zamak kulture, Vrnjačka Banja, 1980.

– *Joga-Besmrtnost i sloboda*. Prevod i predgovor Zoran Zec. – BICZ, Bgd, 1984.

– *Samanizam i arhaijske tehnike ekstaze*. Prevod i predgovor Zoran Stojanović. – MS, Novi Sad, 1985.

Kako je izgledao Vaš prvi odlazak i susret sa Indijom? Koliko Vam je znanje jezika pomoglo da spoznate ljude, običaje, literaturu, itd?

Moj prvi odlazak u Indiju, u proleće 1960. godine, učinio mi se kao svečanost, kao prava ekspedicija. U Rijeci sam se ukrcala na jedan naš poluturistički brod koji je prevozio i nekoliko putnika; odatle smo kroz Suez otputovali na Indijski okean. Putovanje do Kalkute trajalo je dobre četiri sedmice. Osećala sam se kao nekakav duhovni Kristofor Kolumbo koji kreće na otkrivanje nepoznatih svetova. Danas, nakon brojnih turističkih, poslovnih, a, pre svega, avionskih putovanja naših ljudi u tu zemlju, moram i sama da se podsmehnem svom tadašnjem osećanju. Tada su ti osećaji delimično bili rezultat mladalačkog zanosa a delimično i razumljivi pošto kod nas Indija nije bila naročito poznata.

Opravdano me pitate kakav je bio moj prvi susret sa Indijom, jer je tada doista malo država živelo u predstavama stranaca u toliko različitim slikama. U vreme mojih priprema za put kod nas je još uvek bila živa slika o raskošnom životu maharadža; moji su poznanici u šali govorili da jedan od njih čeka upravo na mene te su me odmah prozvali maharanim. Na sreću, imala sam i realističnije informatore, a jedan od kolega koji je u Indiji, pre mene, studirao hindi jezik, opomenu me je da ne treba da se plašim prizora bede kakve naravno sigurno nisam videla. Tog sam se upozorenja setila kada sam prvi put stupila na indijsko tle u Cochinu, na jugu Indije, što inače nije bilo moje konačno odredište; tamo smo se zaustavili samo na jedan dan, radi istovara. Mada sam prethodno pročitala i takve knjige koje su već u naslovu upozoravale (npr. *Indien ohne wunder – Indija bez čuda*) na činjenicu da u Indiji ne teku mleko i mleko, kako se to kaže, ipak sam doživela uzbuđenje, gotovo kao mladi Buda kada je na svojoj prvoj šetnji izvan dvorskih zidina sreo starca, bolesnika i pogrebnu povorku, čega je otac htelo da ga poštedi. Pre gotovo četvrti stoleća u Indiji su se češće nego sada na ulici mogli sreći gubavci, ljudi sa elefantijazom – slonovom glavom – proroci i beskućnici; prvog dana mog boravka tamo oni su prolazili kraj mene kao u kakvoj procesiji. Pa ipak, jednom Kristoforu Kolumbu, pogotovo kada polazi na duhovno istraživanje, ne priliči da se vrati sve dok ne ispuni svoje zadatke, te sam tako ostala do trenutka kada me je, kroz dve godine, pokupila jedna druga lada i s velikim tovarom knjiga odvela u domovinu.

U pogledu studija, mogućnost za boravak u Indiji naišla je za mene u pravom času. Nekoliko dana nakon diplomiranja iz uporedne književnosti i teorije literature, u časopisima je objavljen konkurs za stipendije u nekim azijskim državama. Moj profesor Anton Ocvirk, koji je u svoja predavanja uključivao i orijentalne književnosti, želeo je da nekog od svojih studenata zainteresuje za specijalizaciju u tom području. Očekledno da me je, zahvaljujući svom pedagoškom daru, a meni

Most novih spoznaja

Razgovor s Vlastom Pahajner-Klander

naslutio čoveka sa potrebnom sklonošću. Preko svog, tada još honorarnog saradnika Dušana Pirjevca, predložio mi je da se prijavim za japansku stipendiju. Razmislila sam i s njihovom saglasnošću i preporukom prijavila se za indijsku. Do konačne odluke naših i indijskih prosvetnih vlasti prošla je jedna godina. Čitavo to vreme – uz posao – spremala sam se za tu specijalizaciju, u skladu sa svojim mogućnostima.

Pitate kako mi je znanje jezika pomoglo da upoznam ljude, običaje, literaturu, itd. Morali biste da me pitate kako je je neznanje jezika u tome onemogućavalo. U svojim pripremanima kod kuće nisam imala mogućnosti da naučim ijedan indijski jezik. Inače sam bila odlučila da to bude sanskrit, jer sam htela da se usmerim na staroindijsku književnost koja mi se učinila zanimljivijom od savremene. Na univerzitetu u Benaresu uočila sam da sve novajije odlično vladaju sanskritom. Bilo mi je nemoguće da s njima naporedno pratim ista jezička predavanja. Zato sam molila za posebne časove, a oni su mi odmah dodeli studentkinje poslednje godine, s kojom sam veoma intenzivno radila uzbudbene za srednju školu, a potom počela da čitam tekstove. Jedan od prvih tekstova bila je upravo Kalidasa *Sakuntala*. Uz to, prve godine sam slušala još i predavanja iz staroindijske istorije, sanskritske književnosti i istorije umetnosti, a druge god. sam posećivala diplomski kurs iz staroindijske istorije društva, indijske filozofije, indijskih religija i savremene indijske misli, i iz tih predmeta spremala ispite. Univerzitetско učenje na toj katedri tada je još uvek održavano na engleskom te za sporažumevanje unutar univerzitetskih zidova, dakle, nije bilo smetnji. Takođe su i svi moji indijski prijatelji izvan tog kruga odlično znali engleski.

Jasno je da bi mi koristilo da sam znala kakav moderni indijski jezik. To bi omogućilo neposredniji kontakt sa ljudima u vozu, na ulici, u hramovima, kao i uvid u njhove doživljaje i pogled na svet. Zbog toga, inače, nisam bila sudbinski prikraćena, jer za moje studentsko područje takvi kontakti nisu bili neposredni. Ipak su i ovaj nedostatak nadomestili indijski profesori, kolege i prijatelji, koji su mi s velikom spremnošću objašnjavali sve što me je zanimalo. Veliku pomoć pružile su mi i kolege iz Evrope, kojih

je u Benaresu bilo u lepom broju. Neki od njih imali su iza sebe već nekoliko godina života u Indiji, na primer A. J. Alston – koji je bio tako dobar da je sa mnom čitao *Sandaračarjev Komentar Bhagavad-Gite*. Naš hotel «International House» postojao bi uvek, kada su ga posećivali i neki indijski predavači i gostujući profesori iz raznih država, pravi bednari klub. Naši indijski profesori bili su vanredno poštrovani u radu sa studentima i, uz to, veoma gostoljubivi. Da navedem samo dva primera. Profesor Agrawala je, pored redovnih obaveza u toku čitave godine, jednom sedmično analizirao kod kuće vedske tekstove sa grupom zainteresovanih. Profesor filozofije N. K. Devaraja želeo je, kada sam odlazila, na svaki način da me pozove u kuću. Više u šali rekla sam da nemam nijedan termin osim doručka. «Pa, dodite na doručak», bio je uporan, svedočete kakav je tipični indijski doručak.

Dvadesetak godina se bavite Indijom. Šta je bilo na početku i kakva su današnja videjnja?

Dvadeset ili tačnije 23 godine već je doba koje omogućava obračun ili pak proveru. U stalnim vremenskim stiskama, ove godine su prošle tako brzo da mi tako nešto nije palo na pamet. Ako svoja sadašnja stanovišta uporedim sa onima na početku, ne vidim baš nikakvu razliku. Moguće je, naravno, da čitavo vreme hodam u krugu sa istim zabudama. Pa ipak, čini mi se da je već moje tadašnje gledanje na Indiju bilo realno, bez idealizovanja i zgražavanja. Zato se i u ponovnim kraćim boravcima u Indiji ono nije promenilo. Već u početku šezdesetih godina, svi mi stranci koji smo se u Benaresu bavili tradicijom stare Indije i stoga bili naročito pozorni na njene ostatke u savremenom životu, znali smo da je ponešto od toga osuđeno na propast. Bili smo takođe svetski dobrih i loših strana te pojave. Zato me kod ponovnih poseta iznenađuje više to da odumiranje starog sveta nije tako sudbinski naglo kako smo se bojali.

Rad za kućnim piscima stolom, naravno, nešto je sasvim drugo od intenzivnog doživljaja indijske materijalne i, naročito duhovne sredine, a i jedno i drugo služi istom cilju. Sigurno da je indijsko iskustvo značilo za mene i lično obogaćivanje. Imala sam osećaj da sam promašila svoj put i tog se puta još uvek držim, iako zbog drugih obaveza njime još uvek hodam polako.

Staroindijska književnost je jedna od Vaših glavnih preokupacija. Kakav je njen položaj danas u Indiji, u svetu i kod nas?

Istina je, bavim se pre svega staroindijskom književnošću. U književne probleme usmerile su me već moje prvobitne studije; ovom se književnošću bavim i studijski i kao prevodilac. Staroindijska književnost je veliko i raznoliko područje koje je zanimljivo za različito usmerene istraživače i –

praktično je neisprpno. Izvanredno dugo neprekinut razvoj sanskriptske književnosti omogućava bavljenje istorijskim pitanjima, zbog povezanosti s religijom i filozofijom, te je literatura privlačna i za stručnjake sa tih područja, u drugom pogledu za sociologe i folkloriste. Zanimljiva je po svojim formalnim značenjima i estetskim konceptima. Zbog uticaja na susedne literature, kao i na zapadni svet, pruža mogućnost za komparativne studije. Broj svih tih i drugih istraživanja staroindijske književnosti svuda po svetu vrtlogavo raste. Već i samo praćenje razmaha publikacija u bibliografijama o-biman je posao, a da čovek bude u toku svih novih činjenica, sasvim je nemoguće. To je izvodljivo samo na ugo ograničenom području, ukoliko je takva stručna literatura uopšte evidentna i dostupna.

Savremena Indija zauzima, naravno, u proučavanju staroindijske književnosti, prvo mesto. Izlaze brojna kritička izdanja tekstva, pojavljuju se sintetičke studije, množe se disertacije i obrade specijalnih oblasti, ponekad se štampa i nešto što je manje zanimljivo, ali je značajnih dela doista ipak mnogo. Već su i vrhunski stručnjaci predratne generacije indijskih naučnika uspešno spajali vladanje zapadnjačkim metodologijama sa domaćom obrazovnom tradicijom.

U Indiji ima, naravno, dosta školovanih ljudi koji mogu da čitaju staroindijsku književna dela u originalu, koja se, takođe, pojavljuju u prevodima na moderne indijske jezike. Većina modernih indijskih književnika ubraja među svoja prva dela obrade velikih staroindijskih narodnih epova *Mahabharate* i *Ramajane*. Tako je mnoštvo starih priča i motiva ušlo savremenom Indijcu u svest i na ovaj način.

U poslednjim decenijama u svetskoj indologiji zapažen je novi odnos prema indijskoj kulturi, a s njime, takođe, i prema literaturi. Češće nego ranije razmatraju je kao jednakovredni pojam sa svojim zakonitostima a ne, kao nekada, sa stanovišta sopstvenih estetičkih nazora. U ova savremena nastojanja uključuje se i Jugoslavija. Iстина je da smo već u XIX veku imali nekoliko indologa koji su požrtvovano objavljivali prevode. Karol Glaser čak i o sopstvenom trošku. Srpski književnik Milan Jovanović Morski objavio je još potkraj XIX veka studiju o staroindijskoj dramatici, koja je na nivou tadašnjeg estetičkog najnaprednijeg evropskog pisanja o ovoj oblasti. U prvoj polovini XX veka, pored brojnih indologa, npr. Maretića i Jefića, koji su i prevodili sa sanskrita, i neki književnici su brinuli za informacije o staroindijskoj književnosti.

Naši ljudi mogu danas temeljito da proučavaju staroindijsku književnost iz domaćih publikacija. S Katičićevom knjigom *Stara indijska književnost* dobili smo 1983. godine opsežan i pouzdan priručnik, kakav nemaju ni narodi sa bogatijom indološkom tradicijom. Bio je objavljen i prevod sa originala, što se tiče srpskohrvatskog područja, na primer prevod *Pancantare* Zdravke Matišić, uz studiju, prevodi budističke literature Čedomila Veljačića, sa pro-

pratnim tekstovima koji uključuju novo gradivo. Isti autor je sa sanskrita preveo Kalidasiu pesmu *Oblak glasonoša*. Antologija koju je uređila i kritičkim aparatom opremila Rada Iveković, a u kojoj je učestvovala grupa prevodilaca, nosi naslov *Počeci indijske misli*. Većina tekstova u ovoj antologiji su literarni. Ima i nekoliko prevoda načinenih na osnovu drugih prevoda. Neki pisci razmatraju staroindijsku književnost u vezi s filozofijom, dramatikom i pozorišnom ili likovnom umetnošću. Pored mene, staroindijskom literaturu se u Sloveniji danas bave još Frane Šrimpf i Milan Štante, premda je ovaj drugi usmeren više na probleme savremene Indije, kao etnolog; tu je i dr Zmago Šmitek, a možda i još neki.

Ukratko, jugoslovenski učinak na tom polju je toliki da je nemoguće nabrojati ovdje sve primere, čak i kada bi još imao detaljan pregled. A za to, na žalost, nedostaje centralna bibliografska evidencija. Na taj nedostatak, koji možda još bolje osećam zbog svoje »profesionalne deformacije«, s obzirom da sam 12 godina radila u bibliote-karskoj struci, već sam i ranije upozoravala. Koristim sada i ovu priliku za poziv na ustanovljenje takvog dokumentarističko-bibliografskog centra koji bi sakupljao podatke o indološkim publikacijama u svakoj zemlji i, pri tom, jednom godišnje slao svim zainteresovanim odgovarajući bilten. Možda bi takav posao bila svesna da preuzme neka već postojeća radna organizacija?

Prevlite ste Šakuntalu, Bhagavad-Gitu, Kao biljke, kao iskre (izbor sanskriptske lirike), Godišnja doba, Oblak glasonoša. Svi su prevodi sa sanskrita. Koliko je sanskrit »živi jezik«? Kolika je draž prevodenja s ovog jezika i, šta bi još bilo zanimljivo prevesti?

Prevodenje sa sanskrita bilo bi odgovarajuća tema za dalju raspravu pa se stoga u odgovoru moram ograničiti samo na nekoliko najsuštinskih stvari, a i to samo u vezi sa poezijom, pošto s prozom imam premalo iskustva.

Danas je sanskrit u Indiji zaista »mrtav« jezik, zanimljiv samo za prevodioce i lingviste koji u vezi sa njim neprestano dolaze do novih činjenica. Ali, u Indiji još uvek živi, mada na sasvim poseban način. Pri tom ne mislim na pojedince koji ga uče već u destinjstvu i njime vladaju aktivno, niti na usamljene pokušaje oživljavanja literarnog stvaralaštva na tom jeziku, pošto oni imaju samo marginalan značaj. U mislima mi je da je u modernim indojarskim jezicima očuvan znanat deo njegovog rečničkog blaga i da su svakom obrazovanom Indijcu, ili čak bilo kom prostom čoveku, poznati brojni sanskriptski termini za koje u evropskim jezicima nema ni blizu odgovarajućih prevoda. Sanskriptska leksika, dakle, još živi.

Još uvek se nalazimo pred preprekom koja se pojavljuje prilikom presadivanja literarnih dela iz tako udaljenih kultura. Često nemamo na raspolaganju domaće izrazne ni za apstraktne pojmove niti za svakodnevn

predmete iz čovekove okoline. Druge osobitost je to što je sanskrit, kao književni jezik, u upotrebi sve do kraja 2. milenijuma pre naše ere pa do početka 2. milenijuma naše ere i još kasnije. Svaka značajnija faza u tom dugom razvoju sanskriptske literature izrodila je, tako reći, poseban jezik. Tako se, na primer, vedski jezik po izrazu, oblicima slova i, naravno, po stilu snažno razlikuje od epskog ili kasnijeg klasičnog sanskrita, jer su i razlike među pojedinim autorima veoma velike. Značenjska istorija pojedinih reči veoma je duga i razudena i prevodilac mora mnogo da pazi koje značenje izabira. To, inače, više važi za stručne tekstove, takode i za poetsko-filosofske tekstove, kakva je *Bhagavad-Gita*. Sanskrit je i sintaksička pitanja rešio sasvim drugačije nego moderni jezici. Sve zavisne rečenice izražene su participima ili imenicama u određenim padežima, reči su prirodno nazivane u duže ili kraće sklopove. Od prevodilaca zavisi koliko će pregledno i u duhu domaćeg jezika i domaće pesničke tradicije organizovati prevedeni tekst ili upotrebiti zavisne rečenice, birajući one koje sme da upotrebi, da prevod ne bi bio suviše suvoparan ili racionalizovan. Na višem nivou, da prevod ne bi bio suviše suvoparan ili racionalizovan. Na višem nivou, treba paziti na upotrebu grupa i figura koje su u staroindijskoj poeziji omiljeno pesničko sredstvo, na njanjiranje u prikazivanju osećanja koja proizvode sasvim određen utisak u čitaocu ili gledaocu, kao i na razne načine indirektnog izražavanja. Pri tom je prevodiocu od velike pomoći poznavanje zakona staroindijske poetike.

Kod poezije je jedno od suštinskih pitanja njen versifikatorski oblik. Staroindijska metrika poznaje više od dvadeset komplikovanih metričkih oblika s rafiniranim smanjivanjem dugih i kratkih slogova. Ti oblici, naime, nisu izgrađeni na osnovu tako kratkih stopa na kakve smo navikli u evropskoj poeziji. Čak i ako pošujemo činjenicu da je u slovenačkom stihu nužna upotreba naglašeni i nenaglašeni slogova, kod većine oblika nije moguće podražavati ritmički utisak originala. U praksi sam se odlučivao za različita rešenja. U *Šakuntali* sam – s jednim izuzetkom – upotrebljavao jedanaesterc i varirala broj stihova u strofi, koja je u originalu ograničena na dva ili četiri. U *Oblaku glasonoša* očuvala sam broj slogova, mada je stih dug sedamnaest slogova, što je za slovenačku metriku prilično velika dužina. U antologiji lirске ravnala sam se drugačije: neke kratke pesme, slične poslovcama, nalaze se čak i u slobodnom obliku.

Izuzetak koji sam primenila u *Šakuntali*, da u prevodu očuvam metrički utisak originala, oblik je stiha koji Indijci nazivaju *šloka*. Uprkos velikoj razlikosti koju sam pomenula, ogroman deo staroindijske poezije – pa i stručnih tekstova – napisan je upravo u tom srazmerno prostom obliku. Njegovu omiljenost lako je objasniti: on je složen, daje izraziti metrički utisak, pa ipak je i dovoljno uprošćen, pošto na nekoliko mesta dopušta kratki slog umesto dugog ili obrnuto. I slovenački stih poznaje

istu zakonitost u vezi sa naglašenošću ili nenaglašenošću slogova, premda je ta granica između slobode i vezanosti veoma delikatna u slovenačkom stilu. Moj prvi prevod – skraćena epizoda o Savitri iz *Mahabharate*, u čitanki za gimnaziju – koji je objavljen pre dvadeset godina, doživio je čak tri redakcije na svom putu do složenije metričke organizacije. Slično je prevedena i *Bhagavad-Gita*. Pretpostavljam da bi drugi pripovedni tekst, npr. prevod glavnih epizoda *Ramajane*, zahtevao novo razmišljanje i novu tehniku prevoda šloke.

U čemu je, dakle, privlačnost prevodenja sa sanskrita? Rekla bih: kao i kod svakog prevodenja sa mnogo zahteva – u rešavanju takvih i sličnih problema. U samom procesu prevodenja doživljavaš čas nevolje a čas opojnost zbog velikog broja mogućnosti igre rečima. Ako ti se osmehe sreća da i prevod deluje estetski, mada u pomoć drugačijih sredstava nego u originalu, na kraju dobijaš osećaj da si uspostavio most koji omogućava i drugima nove spoznaje i doživljaje, novi duhovni rast i razmah.

Odgovor na zadnji deo Vašeg pitanja, šta bi sve još bilo zanimljivo prevesti, može se dati jednom rečju: mnogo. Trenutno mi Slovenci imamo samo nekoliko procenata svega što je vredno u staroindijskoj literaturi. Srpskohrvatsko područje je za nekoliko decenija bliže u boljoj situaciji. Ako se ograničim samo na najvažnije, onda bi, pre svega, bio potreban opsežan izbor iz *Veda* (toga se pomalo već poduhvatam), najznačajnijih upanišada, obimnih odlomaka iz *Ramajane* (to imam u planu) i *Mahabharate*. Čekaju još i tako plemenita dela kakvo je npr. *Pančatantra*. Iz klasičnog perioda bile bi zanimljive *Glisene kočije* ili kakva *Bhahabutijska drama*, neki umetnički ep i čitav niz kraćih tekstova.

Puran uopšte ne poznamo, to bismo morali da prevedemo barem u odlomcima. Takođe je zanimljiva i stručna literatura. Tu je još i budistička književnost na paliu – name, nije sva staroindijska književnost na sanskritu – a za to uopšte nemamo nikakvih stručnjaka. Ukratko, oblast je tako široka da ni više prevodilaca ne bi u dogledno vreme obavilo ovaj posao.

Vaša knjiga Staroindijska poetika objavljena je prošle godine. Recite nam ukratko o staroindijskoj poetici i njenom odnosu prema savremenim tokovima.

Moja knjižica je veoma zgusnuti prikaz staroindijskih teorijskih razmatranja literature, pošto je sastavni deo leksikona koji izlazi kao serija kratkih mnogofrakšnih razmatranja najvažnijih literarnih pojava i pojmova. U ovoj su prikaz, po određenju čitave edicije, bile uključene i činjenice o našem upoznavanju sa staroindijskom poetikom. Njegov glavni sadržaj je hronološki pregled različitih smerova i teorija u stvaralačkom periodu staroindijske poetike, od prvih stoleća naše ere pa do XVII stoleća. Stav prema umetnosti reči primetno se menjao u

tako dugom vremenu, a s njim i pojmovni aparat njene analize. Svakako da je u tako zasnovanoj knjizi bilo moguće samo u nekoliko suštinskih poteza predstaviti dvadesetak najvažnijih dela.

Centralna ličnost posvećena je sastavu i sadržaju najvažnijih pojmovnih kategorija, pomoću kojih su autori staroindijskih poetika istraživali zakonitosti umetnosti reči, odnosno među samim kategorijama i njegovim promenama. Među njih spadaju pesničke figure (alankare), odlike (gune) i greške (doše), načini pisanja (riti) naznačenim značenjem pesničkog dela (dhvani) u sadržajima osećanja, zajedno sa estetskim razvijanjem umetničkog (rasa). Svi ovi vidici bili su u pojedinim periodima akteri različitih osvetljavanja i pažnje, sve dok se na kraju nisu udružili u jedinstven i skladan sistem.

Tri najveća dela staroindijske poetike su sistematska analiza pesničkih figura, te teorije rase i dhvanija. Česta i rafinirana upotreba pesničkih ukrasa u literaturi uzrokovala je detaljno praćenje razlika među njima, tako da je konačno utvrđeno stovadeće različitih figura i tropa. Neke od njih imaju i po više desetina različitih oblika. Teorija rase proizlazi iz posmatranja i opisivivanja osećanja koje jedno pesničko delo obrazuje. Ova teorija tvrdi da je ljudski doživljaj umetničkog dela u emotivnom smislu slično obojen kao i obrazovno osećanje koje je najvažnije delo umetničkog dela, premda istovremeno estetsko uživanje (rasa). Ono je najsvršenije onda kada je poruka umetničkog dela najmanje neposredno izražena i kada ga čitalac mora receptirati tako da razume i značenje koje je samo naznačeno (dhvani).

Staroindijska poetika je razmatrala staroindijsku klasičnu književnost i upotrebljavala je kao gradivo za svoje analize ili pak u njenom duhu izmišljala primere za ilustraciju svojih teza. Verovatno je i uticala na nju, pa tako još više utvrđivala već važeće literarne modele. Izvan njenog dohvata ostala je – osim nekoliko pesničkih ukrasa – vedska književnost, mada nije isključeno da ova nije imala svoju već kodifikovanu poetiku koju nije uspeła da sačuva. Srazmerno kasno su u teorijsko razmatranje umetnosti reči bila uključena oba velika narodna epa *Mahabharata* i *Ramajana*. U pogledu kompozicije književnog dela, poetika se detaljno bavila dramatikom, nešto manje umetničkim epom dok se konstrukcija drugih oblika nije činila posebno važnom.

Možemo se pitati koliko je takvu poetiku koja je nastala u sasvim određenoj društvenoj i duhovnoj sredini uopšte i moguće aplicirati na drugačije literarno gradivo. Nekoliko takvih pokušaja već je bilo, a neki su se pokazali dosta dobrim. Tako je Paul Regnaud, krajem XIX veka, na osnovu teorije rase analizirao Rasinovu *Fedu*, dok je Edwin Gerow u svom rečniku staroindijskih pesničkih figura i tropa (1971) naveo primere iz engleske i američke poezije, i to sasvim moderne. I staroindijske teorije o funkciji jezika u književnom delu imaju nekoliko zajedničkih crta sa savremenim evropskim

teorijama. Suštinu savremenih literarnih pojava verovatno nije moguće obrazložiti staroindijskom poetikom, ali nam ona izostavlja pogled za značajke staroindijskih književnih dela i otvara pogled u zakonitosti literarnog stvaralaštva uopšte.

Izučavali ste i religiju u Indiji. Da li se njoj može dati preimućstvo u odnosu na sve ostale struje i koliko je njena moć danas?

Vaše je pitanje veoma opravdano, ali sumnjam da mogu kvalifikovano da odgovorim na njega, barem što se tiče savremene Indije. U moj studijski program spadao je i predmet indijska religija, mada je obuhvatao samo informaciju o autohtonim indijskim religijama, bramanizmu, hinduizmu, budizmu i dainizmu. Problemi koji su se pojavili sa prodorom tuđih religija, na primer islama ili hrišćanstva, nadmašivali su okvir tog predmeta, kao i položaj autohtonih i drugih religija u nezavisnoj Indiji nakon 1947. godine. Tim se pitanjem ljudi bave u okviru drugih struka, na primer sociologije, te bi po bibliografskim podacima čovek mogao zaključiti da je to područje predmet intenzivnih istraživanja. Zbog pomanjkanja vremena – ne zbog smanjenog interesa – do sada nisam mogla da se udubim u njega te bi se drugi deo odgovora morao temeljiti na utiscima i opažanjima.

Informacije koje sam dobila u Indiji, bilo na predavanjima bilo zapažanjem svakodnevnog verskog života, dobro su mi došle za moje bavljenje staroindijskom literaturom. Za svakoga ko želi ozbiljno da se bavi bilo kojim aspektom indijske kulturne istorije osnovno poznavanje insijskih religija je neophodno potrebno. Sav kulturni razvoj Indije, njena literatura, umetnost, filozofija i, takođe, društvena istorija veoma su tesno povezani sa razvojem indijskih religija. Nosioci kako religioznog tako i kulturnog razvoja bili su – s dva veća izuzetka – brahmani, onaj sloj ljudi koji formalno nije posedovao ni bogatstvo ni moć već sam uticaj i na jedno i drugo. Iz njega su, naime, pored sveštenika, vaspitača, umetnika i naučnika u različitim oblastima poticali i vladarevi savetnici u vojničkim i pravnim poslovima. Izazuje koje sam pomenula su budizam i dainizam, koji potiču iz redova vojničkog plemstva. Staroindijska književnost obuhvata uglavnom religiozne tekstove, dok je svetovna materija (avangurističke i ljubavne priče) veoma retka; klasična svetovna faza hrani se najčešće obradom raznih mitova. Na primer, bogovi kod Kalidase više ne nastupaju s takvom elementarnom snagom kao u starijim vedskim himnama drugog milenijuma već su rafiniranije dekorativni, iako se ne može reći da u nekekuve ispražnjene ljuske. Od arhitektonskih spomenika sačuvali su se uglavnom samo sakralni objekti (budistički stubovi, u stenu ušeceni manastirski centri, hinduistički hramovi), te se očigledno radi o tome da su radeni brižljivije i od trajnijih materijala. Osim jednog, koji je bio izrazito materijalistički, filosof-

ske sisteme je teško razdvajati od religije. Socijalni život bio je njome proktan do te mere da je hinduizam, kako kaže Radhakrishnan, istinski »way of life«.

Upravo se ovde moramo upitati šta je uopšte religija. Gombrich, koji je istraživao religiozni život u jednoj seoskoj sredini na Sri Lanki – a njegova je knjiga izuzetno zanimljivo terensko istraživanje savremenog budizma – navodi na početku mnogo različitih definicija religije. Za hinduizam bi bilo potrebno uzeti najširu granicu. Izbrisana granica između svakodnevnog i posvećenog u budizmu jeste, po meni, uzrok višemilenijskog postojanja u Indiji. Mada pri ruci nemam statističke podatke, hinduizam je danas gotovo najrasprostranjenija religija u Indiji. Znanat je i broj muslimana. Hrišćana, budista i dainista je samo po nekoliko miliona, dok je broj ateista teško utvrditi. Za budizam je bilo sudbonosno to što se previše oslanjao na delovanje svojih manastira – kada su se ovi našli na udaru muslimanima i bili razrušeni, budizam je izgubio svoj glavni oslonac. Neke njegove ideje preuzeo je hinduizam i, tako reći, ugrušio ga u bratskom zagrljaju, kako kaže Radhakrishnan. Zbog veoma strogog poštovanja živih bića (takođe i životinja) od strane nekih slojeva, na primer seljaka, koji se toga principa nisu mogli pridržavati, dainizam nije pustio snažnije korene.

U odnosu na čovekove potrebe, hinduizam je pokazao izvanrednu širinu. Kao zakonite životne ciljeve priznao je sve, od etičkih dužnosti i duhovnih nastojanja koja ne priznaju nikakve ovozemljake veze, do zadovoljenja čulnih i masovnih želja. Jednaku raznolikost dopušta je i u čisto teološkim pitanjima, te je u njemu moguće naći veru u ličnog boga u najrazličitijim predstavama, koje su uglavnom shvaćene simbolično, te takođe i priznavanje apsolutnog načela kao osnove kosmičke i individualne egzistencije. Kako danas tako i u prošlosti, svaki važniji događaj iz vernikovog života praćen je obredima, ali je moguće da vernik živi i u najcrnjem poroku. On može tri puta dnevno da se obredno očišćuje u Gangu ili da uopšte nikad ne stupi u hram.

Danas je uloga religije sasvim drugačija nego u staroj Indiji. Nezavisna Indija je moderna sekularizovana država koja, doduše, daje izvesne kosecije hinduizmu, ali je istovremeno suštinski zahvatila u pitanje pravde u socijalnom životu time što je ukinula kaste i zabranila maležni brak. Privatno verovanje i sada je, kao ranije, stvar pojedinca, mada savremeni Indijac ima dosta mogućnosti za drugačije, bilo drugoverno bilo ateističko opredeljenje. Posebno u velikim mestima gde je život sve sličniji evropskom, on može lakše podneti sankcije svoje više verske grupacije. U savremenoj umetnosti religiozna inspiracija je samo jedna među mnogim pobudama i očigledno nije moćna, pošto savremena sakralna umetnost nije stvorila još ništa što bi po kvalitetu bilo bližu nekadašnjim vrhunskim ostvarenjima. U književnosti je oslanjanje na tradiciju prilično zastopljeno na račun nastojanja da se

Most novih spoznaja

Indija uključi u savremene međunarodne književne tokove.

Svakako da se religija poštuje kao deo indijske tradicije i zbog uticaja na kulturni razvoj, te je i religiozna praksa još uvek primetan deo svakodnevnog života. Na selu ali i u velikim gradovima ljudi još uvek posećuju hramove, premda to rade uprošćeno i bez preterane pobožnosti. Još uvek su živi brojni verski centri, ustanovljavaju se i novi, jer domaćih i inostranih mecena ne nedostaje. Prilikom raznih praznika na određenim mestima se još uvek skupljaju stotine hiljada ljudi, ponekad čak i milioni hodočasnika. Još uvek nisu iskorenjeni različiti oblici praznovolja, a nedodirljivi – osim nekih kojima je omogućeno studiranje – životare kao i ranije na rubu društva, pošto se krupni socijalni problemi u državi ne mogu rešiti preko noći. Znanat je broj intenzivnih duhovnih tragalaca, koji se na ovaj ili onaj način odriču sveta. Još uvek pojedinci, kao deca, počinju da pohađaju tradicionalne škole, nakon čijeg završetka postaju traženi izvođači tri milenijuma starih verskih obreda, koji se praktikuju samo u posebno svećanim prilikama. Napokon pomenula bih da su Indijci delovali na mene kao ljudi sa velikom i hrabrom kulturom, tolerantnošću i poštovanjem, što pripisujem – ne znam da li sam u pravu – njihovom duhovnom ili religioznom vaspitanju i prirodnosti.

Razgovor vodi:
Radmila Gikić

Sa slovenačkog preveo:
Vojslav Despotov

Vizuelni mediji u antropologiji

O foto, video i filmskom mediju u antropološkim istraživanjima

Snežana Zorić

Antropologija svoj predmet ograničava čovjekom i njegovom kulturom – dakle, svim aspektima čovjekova pojavljivanja i pojavljivanja onoga čega je čovjek tvorac. Isprva usredotočena na primitivna društva, antropologija proširuje svoj predmet na stare visoke kulture, ali i suvremene – ona razmatra ono što se ovdje i sada oko nas zbiva. Predmet ovoga rada nije antropologija kao takva, on se bavi vizualnim načinima dokumentiranja antropološke građe koja kasnije služi u svrhu deskripcije i eksplicacije istraživane pojave.¹

Antropološki rad primarno je terenski rad (field research)². Istraživač se priprema za odlazak na teren čitajući postojeću literaturu o onome što je namio istraživati. Često puta on dolazi u njemu sasvim nepoznatu kulturu, čime su mogućnosti razumijevanja vrlo ograničene. Susreće se sa različitim aspektima čovjekova života, koji u njegovom kulturnom krugu uopće ne postoje. Stoga mu se oni na prvi pogled čine bez sistema iako je život unutar takvih zajednica za same njihove pripadnike itekako sistematičan. Nekada je istraživač na terenu vodio dnevnik, zapisivao svoje razgovore sa kazivačima (ako je prethodno ili za vrijeme boravka naučio njihov jezik) zapisivao note njihovih pjesama (ako je bio etnomuzikolog) a često puta crtao njihove kuće i alate...

Dug i teogan bio je put od sakupljanja građe, njezina sređivanja i napokon publiciranja.

Danas antropolog odlazi na teren i istražuje, sakuplja, bilježi oboružen svim mogućim tehničkim dostignućima. Vizualni medij, pri tom, otvara mu najviše mogućnosti za širenje uvida, jer mu nakon obavljenog terenskog rada omogućuje ponovni pristup



¹ Riječ je o jednoj vizualnoj antropologiji. Vid. E. Kunt: »Lichtbilder und Bauern: Ein Beitrag zu einer visuellen Anthropologie«, *Zeitschrift für Volkskunde*, 1984/II, str. 216–229.

² Vid. B. Malinowski: *Argonauti zapadnog Pacifika*, Beograd, 1979.



Ples buddhističkog redovnika Sungmu. (Snimila: S. Zorić)

sakupljenoj građi. Formalno analizirana i sređena, ona predstavlja istraživački fenomen kaka jest, dok je njegov konotativni aspekt prepušten simboličkoj analizi i mašti istraživača.

S obzirom da bi u temelju kulturne antropologije trebala da bude filozofska,³ kao njena temeljna pretpostavka, tako i u razmatranju medija prezentacije antropološke građe u ovom radu želimo propitati pretpostavke medija samog. Ne na način njegove sveprisutnosti u čovjekovom obraćanju osjetilnosti,⁴ nego upravo zbog zablude onih kojima se čini da se za razumijevanje svjetloписа⁵ nije potrebno obratiti mišljenju. Utoliko svjetloписа, a to će reći sva tri u naslovu podbrojana medija, može postati predmetom jedne vizualne antropologije.

Ontološki pitamo: Što jest svjetloписа ili što je ono *biti* svjetloписа mag?

Već na početku ukazuje se podvojenost prirode svjetloписа, njegovo je, naime, *biti* u procjepu između same datosti koju valja razumijeti kao ono snimano, a koje se pak dvoji na snimano naprosto, što znači da predmet snimanja nije svjestan čina snimanja ili je riječ o snimanom predmetu svjestan čina snimanja, u kojem se slučaju on ponovo dvoji na datost pripremljenu za snimanje od sebe same, tj. po osobi koju se snima (pretpostavlja se da je u pitanju čovjek⁶

ili je pak za snimanje priprema snimatelj? Time prelazimo na drugu stranu procjepa ovoga svjetlopisnog *biti*.

Snimatelj je tvorac fotografije, video ili filmskog zapisa i, pri tom, on opet djeluje dvojak. Njegova se tvorba sabire u umijeću (*tehne*) i stvaralaštvu (*poiesis*). *Tehne* ovisi o fotografskom aparatu, njegovim objektivima, njihovim mogućnostima za propuštanje veće ili manje količine svjetlosti, o filmu na koji se snima. Nakon toga *tehne* se iscrpljuje u laboratorijskoj izradi fotografija, pri čemu također postoje različite mogućnosti realizacije onog snimljenog (od tehnički korektno fotografije do antifotografije). Ono stvaralačko, pak, proizlazi iz svjesti snimatelja naspram snimanog predmeta. Ako se samo korektno snima kako to omogućuje kamera, bez posebnog osvrta na ono što se snima ikako, s obzirom na likovnost (kadar i kompoziciju), pravi trenutak usimavanja, u tom se slučaju *tehne* i *poiesis* podudaraju. Međutim, snimati u svrhu znanstvenosti (naime, shvatiti skupljanje građe kao znanost) znači na temelju prethodnih teorijskih znanja o onome što se snima učiniti izbor iz vizualnog predloška onoga što se želi dokumentirati. Time građa ne prestaje biti objektivna, ona samo prestaje biti totalitet i postaje njegova interpretacija nastala na temelju subjektivnoga izbora onoga što snimatelj smatra reprezentativnim za ispitivanu pojavu.

Utoliko se pitamo – do koje mjere jest nužno da u svrhu jednog znanstvenog dokumentiranja snimatelj bude upućen u sadržaj onoga što snima, da bi upravo taj izbor a ne neki drugi bio relevantan za kasniju znanstvenu analizu istraživanog fenomena. I obratno, do koje mjere istraživaču valja ovladati tehnikom da bi ono što zna da treba snimiti odista tehnički dobro i snimio. Tu se, dakako, na razini izbora interpretacije onoga što treba snimati, ne iscrpljuje poietičkog. O njoj će biti više govora kada bude riječ o trećoj razini u promišljanju svjetlopisnog fenomena, a to je estetička.

Druga je pak razina *epistemološka*. Pitamo dakle, o spoznajnoj funkciji svjetloписа. Što nam pisanje svjetlom posređuje?

Sliku.

Objektivnost svjetloписа samo je prividna. Svjetloписа, nikada ne predstavljajući ono snimljeno samo, jest upravo slika. U mimetičnosti svoga opstanka on oponaša snimljeni sadržaj, a upravo je i medij njegova pojavljivanja. Dokumentirati nešto slikom znači dokumentirati ga fenomenološki, na način njegova pojavljivanja. I eto, usprkos svojoj, samo na prvi pogled, realnosti, svjetloписа je ipak samo jedno svjedočanstvo o stvarnosti. I to ne samo objektivno... ako uopće jest.

Na koji nam onda način svjetloписа u svojoj prividnosti slike može poslužiti u znanstvene svrhe?

Fotografija može biti ilustracija uz tekst – vizualno, dakle, predočavanje onoga o čemu je u tekstu govoreno; dakako, apstraktno. Promjenom funkcije, fotografija sama može postati tekstom. Takva je njena primjena u monografskim radovima, gdje do maksimuma dolazi do izražaja njezina komunikativnost neverbalnošću. Ako smo pritom usmenu izravnu komunikaciju prihvatili kao jednu od differencija specifića folklorja, onda i sve aspekte svjetlopisnog medija u njegovoj primjeni i stilizaciji možemo shvatiti kao folklorizam. Ovo *biti* za nešto drugo: iscrpljuje se u stvarnostima koje svjetloписа predčuje. Prividna stvarnost, stvarnost trenutka i *također* stvarnost, njegova su tročlana dioba.⁷ Naime, ako istraživač nije ujedno i autor fotografije, on u primjeni može izneverjeti osnovnu intenciju njezinog autora. A savim laka izmjena konteksta može fotografiji dati sasvim suprotan smisao od onoga koji je snimatelj želio postići. Time on ne samo da je privid nego i laž, čime ulazi u područje etičkog, izvrćući činjenice.⁸ Zato u likovnosti snimatelja pri antropološkom terenskom radu mora biti utjelovljen i znanstvenik koji je odgovoran za sadržajni aspekt snimateljskog čina, ali i za samu primjenu snimljenog materijala.

Preko ovoga *biti* za drugo⁹ dolazimo i do treće razine u promišljanju *biti* svjetloписа, a to je *biti* za sebes, u kojem se nahodi njegova estetičnost.

Pitamo dakle, što fotografija može biti?

Njezin *možebitak* u rukama je snimatelja. Osim što je udovoljio svim tehničkim zahtjevima kako aparata tako i medija (i njeemu samom imanentnim zakonitostima kadriranja, kompozicije itd.), snimatelj upravo u činu snimanja pogoda ono lijepo ili ružno (koje se u svojoj estetičnosti preobće u lijepo), znajući da za upravo tada, to i to, baš na taj i nijedan drugi način valja snimiti, bez obzira sada na sve ono što bi snimano učinilo svjesnim ili nesvesnim snimateljskog čina. Na taj način svjetloписа prestaje biti samo dokument, on postaje estetski predmet i sred-

⁷ U tom slučaju riječ o režiji (pa tako i mogućem falsifikatu).

⁸ Schein-Realität, Augenblicks-Realität i Auch-Realität.

⁹ Vid. H. Eberhart: *Zwischen Realität und Romantik*, *Zeitschrift für Volkskunde*, 1965/4, str. 1–21.

⁹ Op. cit., str. 4.

stvo estetičkog doživljaja.¹⁰ »Estetski sud, dakle, ne izvire ni iz razuma kao moći pojmova, ni isključivo iz osjetinog opažaja, već iz uzajamne igre mašte i razuma u samom subjektu.«¹¹

Predimo sada na jedan konkretan primjer. Želimo multimedijalno prikazati sakupljenu građu o korejskoj plesnoj tradiciji. Na temelju snimljenog materijala koji smo prethodno razumjeli kao interpretaciju s obzirom na izbornost pri snimanju, biramo sada ono što želimo pokazati. Rezultat je interpretacija interpretacije korejskog plesa prikazanog posredstvom foto, video i filmskog medija. Unutar njih možemo promatrati ples kao takav u njegovoj analitičkoj izvedbi – zadržavamo se na dijelovima korejskog kostima i upućujemo na kineske utjecaje, zanimaju nas plesne figure i pokreti rukavima, zani- ma nas njihova simbolička poruka i njihova semantičnost. U tu nam svrhu fotografija u obliku dijazpozitiva služi kao tekst o plesu. Međutim, korejski je ples, kao uglavnom sve plesne tradicije jugoistočne Azije, plesna drama, što znači da on uvijek priča neki sadržaj, u njegovom je temelju, dakle, neko bilo usmeno bilo zapisano književno djelo (vrlo je rijetko da ples u Koreji predstavlja apstraktan plesni obrazac).¹² U tom slučaju- ne očitavamo fotografije kao tekst nego ples sam postaje tekstem (dakako, za onoga koji je opismenjen za čitanje takve poruke unutar jednog kulturnog kruga koji nije izvorno njegov).

Tu se na primjerima korejske građe pojavljuje nekoliko momenata koje nužno valja objasniti, iako u ovome radu primarno ne govorimo o plesu. Prvo je važno reći da, kada govorimo o korejskom plesu, mislimo na južnokorejski ples u njegovim dvorskim, buddhističkim i folklornim varijantama, koje se njeguju unutar plesnih akademija i instituta. Njihova pripadnost izvornom kontekstu uglavnom nije živa, osim u nekim oblicima folklorne plesa. Na samom terenu te se tradicije susreću u svojoj drugoj egzistenciji, u folklorizmu kao scenskom prikazu. I dok južnokorejska dvorska ili buddhistička plesna tradicija egzistira još samo folkloriziranim, dotle je ona u sjevernoj Koreji sasvim potisnuta. Potisnuta su i oblici tradicijskog folklorne plesa, a sva je umjetnost u funkciji slavljenja osobe Kim Il Sunga.

U prezentaciju korejske plesne tradicije interpoliramo i kinesku, tajlandsku i japansku, čime se teorijski želi uputiti na moguć fenomen akulturacije, koji ne smijemo za-



Dvorski solo ples Ch'unaengjŏn. (Snimila: S. Zorić)

boraviti.¹³

Koju bi nam vrstu recepcije omogućila ovakva prezentacija?

Ona može biti ilustracija o plesu u Koreji, dokumentirana svima njoj pripadajućim podacima o lokalitetima, mjestu i vremenu izvodenja. Ali s obzirom na interpolacije, željeli smo ostvariti drugačiji vid recepcije – željeli smo kreirati situaciju koja više nije samo dokumentarno izvješće o tome kako korejski ples izgleda, kako je ustrojen, tko ga i u koju svrhu izvodi, nego je ovdje riječ o jednom subjektivnom viđenju korejskog plesa od niza mogućih posredstvom triju medija, ovisno o onome tko ga istražuje, s kojom svrhom i kako ga vidi. Ovakvom se prezentacijom želi djelovati i na samog promatrača u kome bi ona trebala pobuditi estetski doživljaj ili barem ugodaj i ostaviti otvorenima sve hermeneutičke mogućnosti vizualnih medija, pod pretpostavkom da ih on uopće ima. A njihovu funkciju u kulturi odista ne možemo zanijekati.

Smatramo, na kraju, da za jedan znanstveno-istraživački rad nije dovoljno da snimljena dokumentacija dostaje istraživaču (da on zna što je snimio, iako su i tehničke i estetičke komponente ponekad slabe) nego da njena funkcija bude polivalentna a primjenjivost univerzalna.

Time se dotičemo posljednjeg pitanja, a ono glasi: što svjetlopijs nije?

On nije puki dokument niti larpurartistička slika. On u sebi sabire sve ranije spomenute komponente i jedino u totalitetu svojih mogućnosti može funkcionirati kao medij. A ako je medij poruka, onda su i forma i sadržaj identični, onda i sve znanstvene pažnje vrijedne sadržaje valja predočiti i

pažnje vrijednom slikom.

Često puta u oholosti naše pseudoznanstvenosti ovaj se slikovni moment smatra fenomenom drugoga reda iako se o njega spotičemo pri svakom pisanju teksta ili tematskom izlaganju. Razmatrači dalje o tome da li je svjetlopijsanje obavljeno misterioznošću kreacije ili je ono puki mehanički posao, koji nema ničega zajedničkog s umjetnošću, čini nam se zaista nepotrebnim.

Literatura

- Antropologija danas*, zbornik radova, Beograd, 1972.
 Freund, Gisèle: *Fotografija i društvo*, Zagreb, 1981.
 Gelić, Danko: *Estetika III, Smrt estetskog*, Zagreb, 1978.
 Malinowski, Bronislaw: *Argonauti zapadnog Pacifika*, Beograd, 1979.
 Pogzeba, Wolfgang: *New vision*, Cody/Wyoming, 1977.
 Sontag, Susan: *Evjeji o fotografiji*, Beograd, 1982.

O 2. međunarodnom festivalu etnološkog i ekološkog filma u Kranju (30. 9. – 3. 10. 1985.)

Na kranjskom smo festivalu imali priliku vidjeti 26 filmova etnološke i ekološke tematike i prisustvovati znanstvenom savjetovanju »O ulazi audio-vizualne dokumentacije u etnološkom terenskom istraživanju« u organizaciji Audiovizualnog laboratorija Znanstveno-istraživačkog centra Slovenske akademije znanosti i umjetnosti iz Ljubljane. Učesnici skupa razgovarali su o nužnosti foto, video i filmske dokumentacije u znanstvenom istraživanju iako je bilo raznimolazjenja u tome do koje mjere bi jedan film ili video morao biti umjetnički oblikovan a da bi bio relevantan u smislu znanstvenog dokumenta.

Filmovi koji su trebali biti ilustracija onoga o čemu se govorilo, a odabrani su za prikazivanje na festivalu, često puta nisu zadovoljili etnološke zahtjeve istraživača; name, paradoksi i jest bio u tome što je samo jedan etnološki festivalski film snimio etnolog. (Riječ je o filmu slovenskog autora Naška Kriznarja »Florjanovjanec«). Ostale su filmove radili uglavnom ljudi čije je obrazovnje primarno filmsko, što znači da etnološka tematika nije i jedina kojom se bave. U većini slučajeva snimatelji se predstavljaju i kao režiseri i kao scenaristi, što pretpostavlja dobru upućenost u sadržaj onoga što snimaju.

Vidjeli smo na festivalu i nekoliko filmova koji dolaze sa azijskog područja pa smatramo vrijednim da ih predstavimo, a i da se pobliže upoznamo sa njihovim autorima. Prikazana su tri filma iz Indije. *Indhar, Laye phečan ke* – Neubičajeni izvori energije, i film *Ananta urja, ananta upayoga* – Neograničena energija i neograničena primjena, prikazuju mogućnost iskorištavanja sunčeve energije u solarnim stjecanima ili pak upotrebu bilo plina za kuhanje ili osvjet-

¹⁰ Ne pretendiramo na to da posredstvom vizualnih medija doživimo katarzu, smatramo naprosto da tu činjenicu ne smijemo zanemariti.

¹¹ D. Gelić: *Estetika, III. Smrt estetskog*, Zagreb, 1978, str. 21.

¹² Spomenimo dvorski ples Ch'unaengjŏn »Ples pjevačiuceg slava u proljeće, pri kojem osim komplimiranih pokreta plesačica mora i pjevati, ili ples buddhističkog redovnika Sŏngmu, pri čemu plesač spornim pokretima prikazuje izdizanje iz meditacije. Pokreti rukama i rukavima simboliziraju nepostojnost njegova puta. To je danas folklorni ples čija je prvobitna funkcija bila religijska i on se nekada njegovao samo u hramovima.

¹³ U slučaju interpolacije valjalo bi razmotriti što je izvorno korejsko a što je pridolišlo iz drugih zemalja, i u kojem se obliku zadržalo – koliko su duboke transformacije jedne tradicije u drugoj i u kolikoj mjeri nakon toga ostaju prepoznatljive.

ljavanje prostora. Pripadajući kategoriji ekoloških filmova, oni ukazuju na zaboravljenu povezanost čovjeka s prirodom, ali se njihova problematika ne ograničava samo na to. U filmu *Mikronezija* – vrtlozi promjene, prikazan je problem nuklearnih eksperimenata u Pacifiku i njihovih posljedica na ljudsko zdravlje. Film *Adivasi kanya šikha* – Obrazovanje plemenskih djevojaka, autora G. L. Bhardwaja, uvjetno možemo smatrati etnološkim filmom. Naime, festivalski etnološki filmovi nisu pravljeni u svrhu znanstvenog dokumentiranja, oni hoće ukazati na nastojanje njihovih autora da filmom sačuvaju neke kulturne vrijednosti koje u svom realnom kontekstu podoletu nestaju. Švicarsku je predstavio Edy Klein s filmom *Borba protiv opijuma*, snimljenim u Tajlandu, i kako su oba ova autora bila prisutna na festivalu, iskoristila sam priliku da s njima razgovaram i predstavim kako njih, same, tako i njihov rad.

Interesantno je odmah i kontrastirati ova dva autora jer se već pri prvom kontaktu nameću razlike. *Shri Gurcharan Lal Bhardwaj* pripadnik je kulture o kojoj govori riječju i kamerom, a njegova filmska poruka nije film snimljen u svrhu dokumentiranja i estetskog užitka. Kada je, naime, u pitanju etnološki film ili film sa socijalnom tematikom, on je čovjek koji želi prikazati kulturne fenomene svoje zemlje, sačuvati ih od propadanja ili promjena na lošije. Suprotno tome, *Edy Klein* je u Evropljanin koji voli putovati, snimati filmove radi njih samih – on je promatrač koji registira, konstatira postojeće stanje i u njemu uživa kao estetskom fenomenu. U slučaju filma *Borba protiv opijuma*, on jest angažiran, ali ipak kao čovjek koji dolazi iz jednog drugog kulturnog kruga i realizacija njegove poruke ne zaokuplja ga.

Razgovor sa G. L. Bhardwajom

1. Kakvu vrstu filmova najradije snimate?

Snimam samo dokumentarne filmove, ali njihova je tematika vrlo raznolika – etnološka, kao što je npr. film o djevojkama pokrajine *Dang*, ili film *Mata Ganga* – kojim opisujem *Dang* od njenog izvora (Gangotri) u Himalajima, preko Gomukha, Rshikhesa, Haridwara, Kanpura, Benaresa i Patne. *Ganga* je najznačajnija rijeka za Indijca, ona mu podaruje život i nakon smrti ga nazad k sebi prima. Jer, kako vjeruju Hindusi, onaj kojega pepeo nije prosut u Gangu kod Haridwara, taj ne dolazi u nebo.

2. Snimili ste jedan film sa religioznom tematikom. Recite nam nešto o njemu!

To je film *Braj bhumi* ili Kršnina zemlja, *Braj* je zemlja na Yamuni na području današnje Mathure i u njoj je Kršna proveo svo-



Buddhistički ritualni ples Nabich'um, ples leptara. (Snimila: S. Zorić)

je detinjstvo. Tekst u filmu popraćen je pozajmom Surdasa, a kadrovi su isprepleteni *Razilom*. Kršninom igrom sa pastircima koju i danas rado izvode brahmanska djeca.

3. Dolaskom muslimana *Rasila* je transformirana u *kathak*, dvorski ples. Da li ste snimali kakve filmove o plesu?

Radio sam nekoliko filmova o *kathaku*, *kucipuriju* i *bharata natyam* sa danas najpoznatijim izvođačima *kathaka*, *Birjumaharajom* iz *Lakhnaua* i *Sitaradevi*. K njima dolaze i mnogi učenici iz inostranstva. Za širenje indijskog plesa izvan indijskih granica najzaslužniji je *Udayshankar*, čiju akademiju u *Almori* vodi danas njegov brat *Sachinshankar*.

4. Snimali ste i neke turističke filmove?

Turističke filmove snimam u razne propagandne svrhe, da bi se privukli ljudi u Indiju.

5. Vi ste snimatelj svojih filmova, režiser, a najčešće i scenarist. Kako to radite?

Pa vidite, u dobi od 11 godina dobio sam prvu kameru i počeo snimati neke filmove na Himalajima. To je bio unutrašnji poriv, osjećao sam da na taj način mogu da izrazim mnoge stvari koje su u meni postojale. Danas, nakon mnogo godina, imam jedan od najbolje opremljenih studija u Indiji za *Kratkometražni* film, a radim zajedno sa *Film Division Government of India*.

6. Pretpostavljam da za *Mata Ganga* i *Braj bhumi* niste sami radili scenario?

Ne, kada je u pitanju religiozna ili povijesna tematika, uvijek tražim pomoć struč-

njaka – znanstvenika, iako prvotna ideja potječe od mene; ja znam što hoću dobiti od filma, stručnjaci pomažu oko toga da se ne pojave kakve faktografske pogreške.

7. Na kojim filmovima Vas je rad najviše zaokupljao?

To su svakako oni koji se bave indijskom kulturnom baštinom – običajima u Indiji. Snimio sam jedan etnološki film o indijskim praznicima i festivalima *Kumbamela* u *Haridwaru*, *Divaliju* koji slavi *Ramin* i *Sitin* povratka sa *LANKE* u *Ayodhyu*.

8. Vaš film na festivalu govori o djevojkama pokrajine *Dang* i njihovom obrazovanju. Što vas je potaklo da snimate taj film?

Dang je brdovita pokrajina između *Gujerate* i *Maharashtra*, na vrlo niskom i primitivnom stupnju razvoja. Pripadnici su animističkih kultura iako se smatraju hinduistima, a radi se zapravo o tome da svaki kamen ili biljku imenuju nekim od hinduističkih božanstava. Imaju i male jednostavne hramove na koje prinose svoje žrtve i upućuju svoje molitve. U taj kraj su tek prije desetak godina došli prvi učitelji i organizirana je škola za djevojke. Četiri puta mjesečno dolazili su učitelji iz *Ahmedabada* da ih obrazuju. Isprva je tu bilo otpora, jer se takav posao smatrao gubljenjem vremena. Naime, odlaskom djevojaka u školu nije više bilo radnika na zemlji. S vremenom su školu ipak prihvatili, počelo se odlaziti na školovanje i u gradove, da bi se kasnije vraćali u svoja rodna mjesta i podučavali ostale. Često se dešava da djevojke odlaze u *Baradu* i tamo daju poduke iz plesnih tradicija *Dang*.

9. Koje su još zanimljivosti *Danga*?

Interesantno je spomenuti kako oni sklapaju brakove. Mladić i djevojka odluču da žive zajedno, odlaze pred jedan kameni oltar i obznanе bogovima svoju nakanu. Roditelji se s takvim odlukama uglavnom slažu i ne miješaju se, a spomenuo bih da među članovima plemena *Dang* vrlo rijetko dolazi do rastava.

10. Da li ste razmišljali o tome da snimate film o dječjim brakovima (balvivaha)?

To je svakako zanimljiva tema ali, s obzirom da se to danas rijetko prakticira, teško bi bilo o tome snimiti dokumentaran film. Isto je tako s običajem *sati*. *Vlada* ga je zabranila i ako se dogodi da koja udovica hoće da ga izvrši, kao što je to bio slučaj prošle godine u *Rajasthanu*, policija ga sprječije.

11. Recite nam molim Vas, za kraj, koji su *Vam* planovi za buduće filmove?

Sada radim na jednom filmu o usvajanju djece, jer to velik problem u Indiji – malu i nejaku djecu majke ostavljaju jer nemaju miraz da bi se mogle udati. To je, dakle, socijalan film sa angažiranim tematikom.

Vizuelni mediji u antropologiji

Iduće godine počeo bih raditi na filmu o kalinškom kralju Ašoki, no za sada još vršim samo pripreme za nj i upoznajem se s postojećom gradom.

Razgovor sa Edy Kleinom iz Švicarske

1. Kakvu vrstu dokumentarnih filmova snimate i da i ste se ograničili samo na područje Azije?

Snimam uglavnom etnološke i turističke filmove, iako njihova svrha nije ni u kom slučaju znanstvena. Promatram događaje i ljude oko sebe – snimam ih, dokumentiram ono što vidim bez nekih prethodnih hipoteza o tome što ću naći na terenu ili pak koje bi mi uvide ti filmovi mogli naknadno pružiti. U svojim filmovima nisam se ograničio samo na Aziju. Snimao sam u južnoj i srednjoj Americi (Bolivija, Peru), Africi, Evropi i Aziji.

2. Vratimo se Vašim azijskim temama. Ovdje na festivalu smo vidjeli Vaš film *Borba protiv opijuma*, snimljen u Tajlandu. Recite što Vas je potaklo da snimate problem opijuma baš u Tajlandu?

To je priča koja počinje sedamdesetih godina kada je na jednoj press konferenciji UN najveći naglasak stavljen na problem droge u Tajlandu i razmatrane su mogućnosti njegovog rješavanja. Zainteresirao sam se za projekt, ali je on propao zbog nedostatka sredstava. Odlučio sam da odem sam o svom trošku, fotografiram sve do čega mognem doći i počnem sakupljati građu za mogući film. Kada sam se vratio, u Odjelu za droge radila je gosp. Waldheim koja me podržala u mojim nastojanjima, ali sam svaki put iznova u Tajlandu putovao sam. Prošlo je 10 godina i tek u suradnji sa Südwest Funkom otišao sam nazad u Tajland i snimio film.

3. Problem droge u Tajlandu je velik ali i slojevit. Ne radi se samo o uživateljima nego i proizvođačima, trgovcima i svim pridošlicama iz Evrope, Australije i Amerike, koji ovdje maksimalno koriste situaciju. To ste, čini se htjeli i filmom prikazati?

Da htio sam pokazati kako tajlandska vlada zabranjuje proizvodnju opijuma, jer svaki proizvođač ujedno je uživatelj ali i dealer. Vlada nastoji da se na poljima opijuma uzgaja kava, krumpir, grah, žitarice, jer to klima omogućuje a na taj način bi se smanjio golemi uvoz hrane koje Tajland nema dovoljno. Stoga država daleko bolje i plaća te proizvode, a na taj način nastoji smanjiti kriminal i suzbiti narkomaniju. Jer u Tajlandu se svi drogiraju – i stari i mladi, i žene i djeca i, dakako, buddhistički svećenici.

4. S obzirom na neizgrađenost zemlje i zaostalost plemenskog stanovništva po brdima, među Vausima, Meosima ili Mon plemenima, kako se rješavao problem transporta hrane sa polja onih koji su pristali na uzgoj ne-opijumskih kultura?

UN su mnogo pomogle tajlandskoj vladi u izgradnji cesta, bolnica, irigacijskog sistema, sve samo da bi se stanovništvu olakšao život, uzgoj i dovoz namirnica na trgovu u grad na prodaju.

5. U filmu vidimo i reakciju policije na rasturanje droge, u kojem, čini se, nije pristupno samo lokalno stanovništvo?

Ovdje svi dolaze da bi trgovali drogom i uživali je. Tajlandska vlada vrlo je stroga u tom pogledu, a tajlandski zatvori užasni. Ali s obzirom na sveopću korumpiranost sistema, svi Evropljani, Tajlandci ili Amerikanci po zatvorima opet vrlo lako dolaze do droge. Jer činovničke plaće su male pa oni rasturaju drogu među zatvorenicima i tako zaraduju.

6. Tajland vjerojatno ima i neko drugo lice. Osim ovoga filma, da li ste snimili još koji film. Da li Vam je, možda, bio moguć pristup Kmerima?

Snimio sam film *Begegnung mit Thailand* i u jednoj povijesnoj perspektivi prikazao sam njegove ljude i njihov način života. Nisam inzistirao niti na njegovim izuzetnim ljepotama niti pak na lošim stranama, htio sam objektivno prikazati ono što tako odista postoji i demistificirati evropski san o istoku kao raju, jer on to nikako nije za sve one koji nemaju puno, puno novaca. Što se Kmera tiče, oni su u izoliranim predjelima, kamo pristup nije dozvoljen.

7. Snimili ste nekoliko filmova u Nepal; jedan je čak odstupio od Vašeg uobičajenog pristupa snimljenom sadržaju. Mislim na film o Bhaktapuru.

Da, radi se o filmu socijalno-ekonomske problematike kojim sam htio pokazati propadanje jednoga grada i njegovog stanovništva. Djeca do šeste godine umirala su u 50% slučajeva. Kuće i hramovi su se rušili. Bio je to poziv za pomoć i obnovu grada.

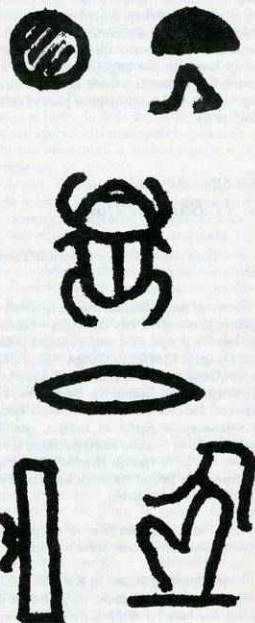
8. Snimili ste i krunidbu nepalskog kralja Birendra!

Da, bilo je to 1975. g. kada su astrolozi za već postojećeg kralja odredili prikladan dan krunidbe. Taj film predstavlja nešto što ni-

kada do tada nije bilo snimljeno. Priredena je *Navadurgapuja* u blizini Katmandua u Hramu posvećenom Brahmii, Višnuu i Sivi. Prinošene su životinjske žrtve a devet je plešača pod maskama pijući krv simboliziralo različite bogove. Tom je prilikom *Birendra Bir Bikram Shadav* okrunjen

9. Snimili ste egzorcističke rituale na Sri Lanki. Možete li nam opisati što se pritom zbiva?

Kako nisam etnolog niti antropolog, ne mogu reći koliko su ti rituali autentični a koliko su oni šarlatanstvo namijenjeno egzotike željnim turistima. Snimio sam taj film jer je on udovoljio mojim estetskim zahtjevima. Ples je posvećen bogu Skanda, koji je pobijedio 18 demona od kojih dolaze sve bolesti i nećade u životu. Plesači vrše različita nasilja nad svojim tijelom, poljebuju se vrelim mlijekom, bodu iglama, sve u svrhu pokazivanja demonima svoje neosjetljivosti na bol. Zatim odlaze do stupe u Kataragami, prinosе žrtve i vraćaju se nazad da bi liječili bolesnika. Kako podnose tu bol i kako liječe bolesnike ne znam, ali sam vidio mnoge slušajevе kada su zaista spasili ljude koje je klasična medicina otpisala.



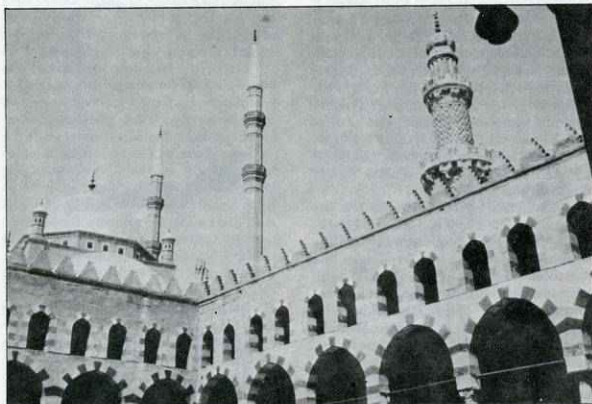
Još na I međunarodnom turkološkom kongresu 1973. godine, održanom neposredno nakon posljednjeg, XXIX orijentalističkog kongresa u Parizu iste godine, kada je zaključeno da su opšteorijentalistički kongresi, usled prevelikog broja disciplina, postali ogromni, te da ih je iz više razloga teško organizovati, rečeno je kako je osnovni cilj da se posredstvom kongresa u Istanbulu spoji rad koji se odvija u različitim svetskim turkološkim centrima i da na taj način Turska postane centar koji će taj rad dopunjavati i objedinjavati, s obzirom na činjenicu da je turkologija turska nacionalna nauka. Cilj i ideja su jasni: Turska treba da ostane centar turkologije i da ponese inicijative i odgovornost za turkološka istraživanja i za čvršće povezivanje sa svetom posredstvom Centra za turkološka istraživanja (*Türkiyat arastirma merkezi*) u Istanbulu. U tom smislu se iziskuje brojniji i naučno ojačaniji kadar zbog čega se apeluje na društvo za svestranu podršku i pomoć. Po svemu sudeći, pomoć turskog društva se stalno ostvaruje.

Takav vid povezivanja ostvaruje uvid u najznačajnija svetska naučna dostignuća na polju turkologije. Organizacioni komitet Kongresa je i ovom prilikom pozvao strane turkologe da Centru dostavljaju svoje radove do iznalaženja novih, podesnijih metoda za saradnju.

Turkologija u Turskoj, kao naučna grana, proučava tursko društvo u celini, koje se stolicima širilo u Evropi, istražujući ga sa aspekta jezika, književnosti, istorije, arheologije, etnologije, arhitekture, muzike, ekonomije, prava... Rad na istraživanju turskog sveta odvija se, pored turkologije, i u okviru altaistike, islamistike i balkanologije. Pored toga, uključena su i istraživanja u domenu sinologije, posebno onog perioda Kine koji se odnosi na Turke.

V međunarodni turkološki kongres održan je u Istanbulu od 23-28. septembra 1985. godine u organizaciji Centra za turkološka istraživanja Filozofskog fakulteta Istanbulske univerziteta, uz saradnju sa ministarstvom za kulturu Turske republike, okupivši oko 400 domaćih i stranih turkologa. Na programu Kongresa bilo je 243 naučnih saopštenja (122 domaćih i 121 saopštenje stranih turkologa). Prirodno bio je i jedan broj odustajanja, kako se to dešava na svim kongresima. Najveći broj stranih učesnika stigao je iz Evrope, skoro iz svih zemalja sa turkološkim centrima, izuzev Bugarske i Čehoslovačke, zatim iz Azije (Japan, Saudijska Arabija, Izrael, Tajvan), SAD i Afrike (Egipat). Zanimljivo je da je Organizacioni komitet Kongresa prvi put izvršio strožu selekciju prijavljenih učesnika sa saopštenjima. Razlozi kojima se rukovodio za ovaj pristup u prvom redu su ograničenost kapaciteta Kongresa i, daleko važniji, (ne)kvalitet i neadekvatnost prispelih saopštenja. Još na I kongresu je odlučeno da domaći učesnici sa saopštenjima mogu biti samo univerzitetski nastavnici i saradnici, odnosno naučni radnici »koji imaju da saopšte nešto značajno». Kada je već o tome

Peti međunarodni turkološki kongres u Istanbulu



Muhamed-Alijeva džamija gledana iz dvorišta Al-Nasirou džamije, Kairo, (Snimio: M. Tanasijević)

reč, prilika je, svakako, da se kaže nešto o učesnicima iz Jugoslavije. Na svim dosadašnjim kongresima Jugoslaveni su bili apsolutno najbrojniji strani učesnici, što inače ne predstavlja neki izuzetak na međunarodnim kongresima. Govoreći na jednoj plenarnoj sednici o pripremama Kongresa, generalni sekretar je istakao kako su morali da smanje broj prijavljenih učesnika, a posebno se osvrnuo na Jugoslovene iznoseći da je prihvaćeno 30, a prijavljeno preko 60 učesnika. (Ovakle toliki broj turkologa našoj zemlji?!). Na ovom Kongresu bilo je 20 Jugoslovena sa saopštenjima i to 8 iz Sarajeva, 7 iz Prištine, 4 iz Beograda (od toga 3 na studijskom boravku u Turskoj) i 1 iz Skoplja. Ipak, zajedno sa Rumunima i Madarima, Jugoslaveni su brojčano bili na prvom mestu i na ovom Kongresu. Poređenja radi navedimo podatke da je iz Sovjetskog Saveza, u kome živi veliki broj turskih naroda i koji, bez sumnje, ima najorganizovaniji turkologiju u svetu, bilo ukupno 13 reprezentativnih naučnika, ravnomerno raspoređenih prema određenim oblastima istraživanja.

Kongresne aktivnosti su se odvijale u okviru šest sekcija: 1. jezik 2. književnost 3. is-

torija 4. umetnost i istorija medicine 5. tursko-islamska istraživanja 6. muzika.

Kongres je bio obeležen dvama jubilejima turske pismenosti i kulture, koji su mu dali poseban ton. To su 1250-godišnjica podizanja spomenika Bilge Kagana, jednog od najvažnijih tzv. Orhunskih natpisa na teritoriji današnje Mongolije, koji predstavljaju prve očuvane uzorke staroturkog pisanog jezika (Kongres je i posvećen vladaru Bilge Kagana), i 10-godišnjica smrti istaknutog turskog lingviste Ahmeda Džaferoglua, osnivača turkoloških kongresa.

Usled obimnosti i raznovrsnosti rada u sekcijama, pisac ovih redova, izuzev jezičke i donekle književne sekcije, nije bio u mo-

gućnosti da prati čitav rad, a u jednom ovako kratkom osvrtu i inače je teško dati potpuniju sliku zbivanja i ocenu celokupnog rada od izuzetnog značaja. Materijali Kongresa su već u štampi, a za vreme njegovog održavanja pojavio se samo jedan tom koji obuhvata deo jezičkih saopštenja. Stoga bi objavljeni materijal mogao biti predmet posebnog napisa.

Prvog dana rada jezičke sekcije (sesija »Bilge Kagan») zapažena su izlaganja sovjetskog akademika E. Teniševa o jeziku i stilu Bilge Kaganaovog spomenika, O. Sertkaje o novim gledištima o istočnoj strani Tonjukovskog spomenika, kao i M. Erdala (Izrael) o modifikovanim nastavcima i rečima u »Kudadagu Bilig-uc« (prva velika turska mesnevia o državnoj organizaciji i idejama o savršenom čoveku). Posebno je zanimljivo, a isto tako i diskutabilno, saopštenje O. Tune o rečima turskog i mongolskog porekla u izolativnom jeziku Tarahumara u Meksiku.

Sesija posvećena Ahmedu Džaferogluu obuhvatila je saopštenja istaknutih turskih dialektologa vezana za istraživanja anadoljskih i rumeljskih govora, kao i madarskih i jugoslovenskih turkologa (A. Krasnić, »Tur-

ske manije u pečkom govoru i neke jezičke osobenosti, N. Hafiz, »Konsonantske promene u turskim govorima Kosova«, S. Dindić, »Turski nazivi biljaka u srpskohrvatskom jeziku.«. Na ostalim sedmicama ove sekcije bilo je veoma raznovrsnih i zanimljivih tema od istorije jezika, uporedne gramatike, tekstologije, dialektologije, sinonimike do semantike. Zanimljivo je da se dijahroniji posvećuje proporcionalno mnogo veća pažnja nego sinhroniji na jezičkom planu kao i istraživanjima starijih perioda turske književnosti, posebno divanskoj u odnosu na savremenu, pogotovu kada je reč o domaćim turkolozima. Tome su se priklonili i jugoslovenski turkoloz koji se bave ispitivanjima turske književnosti nastale na tlu Jugoslavije (L. Hadžižmanović, »Poezija Mehmeda Mejlija, pesnika XVIII veka«, J. Šamić, »Kadirije u Bosni (posebno u Sarajevu)«, S. Trako, »Ibrahim Zikrijev komentar Sulejman Čelebijinov mevluda«). Iz mnoštva veoma različitih saopštenja na književnoj sekciji valja posebno istaći saopštenja S. Nikolajevne »Nacionalna osobenost savremenog turskog romana i problem veze sa ostalim kulturama«, S. Šakakoglua »Tragovi gökturskih legendi u legendama Anadolije« i M. K. Nurmuhamedova, »Puškin i srednjeazijski turski folklor«.

Zanimljivih izlaganja i rasprava bilo je i na svim ostalim sekcijama, posebno na sekciji za umetnost. Turska umetnost je, može se reći, bila dosta zanemarivana, iako ima specifična svojstva u odnosu na sveukupnu islamsku umetnost. Među brojnim zapaženim saopštenjima, pažnju je privuklo i izlaganje A. Andrejevića »Zadužbine Mehmed Paše Sokolovića na teritoriji Jugoslavije, praćeno projekcijama«.

Istini za volju, jezik i književnost privlače najveće interesovanje, a donekle su, možda i favorizovani, što dovodi do male surenjivosti učesnika ostalih sekcija, posebno domaćih. To je, međutim, donekle i normalno, s obzirom da se u zemlji održavaju posebni granski kongresi (folkloristički, istoričarski i dr.).

Bilo bi nepravedno ako se ne bi istakla besprekorna organizacija ovog Kongresa, u kojoj je najveći ideo imao generalni sekretar Osman Sertkaja. Sve se odvijalo striktno po programu i proceduri, bez gotovo nijednog minuta zakašnjenja ili prekorajenja predviđenog vremena.

U vreme održavanja Kongresa priredeno je nekoliko zanimljivih izložbi i drugih manifestacija, koje deluju osvežavajuće nakon napornog rada u amfiteatrima i dopunjuju obaveštenja o turskoj kulturi i turskim umetnostima: izložba fotografija Alberta Kagana, napravljenih 1922. godine u Istanbulu i po raznim mestima Anadolije, koju je priredio Francuski institut za anadolska istraživanja u Istanbulu, izložba nadgrobnih ploča Zekija Kuşoglua, izložba »Mongolija 1912« u Muzeju turskih islamskih starina. Pored toga Hor turske narodne muzike je za učesnike Kongresa priredio izvanredan koncert »Turska muzika kroz istoriju«. Ostanje, na kraju, da se istakne ozbiljnost i prega-

Peti međunarodni turkološki kongres u Istanbulu

laštvo domaćina koji se odlučno zalažu za kritički pristup turkologiji i za nju vezanim pitanjima. Da u tome uspejaju, pokazuje i sve veće interesovanje za turkologiju, kako u zemlji, tako i u inostranstvu, a to je ovaj Kongres i praktično potvrdio.

Slavoljub Dindić

Svearapski festival poezije u Iraku

Bagdad, 26. 11.–1. 12. 85.

»Ovaj festival je divna prilika da se odmore umorna pera i napaćeni papiri, ovom gorkom mišlju, izgovorenom negde na početku uvodne reči, Nizar Kabani, jedan od najvećih savremenih arapskih pesnika, kao da je predodredio festivalska zivanja u narednih nedelju dana. Naime, najpoznatiji pesnici su rado pozirali pred foto-aparatima i tv.kamerama, važno sedeli na svečanim ručkovima i večerama, ali ni jedan od njih, čak ni onaj koji je otvorio ovaj već tradicionalni, Šesti festival arapske poezije nije udostojio radoznanlo slušateljstvo svojim stihovima. Mahmud Derviš, drugi uz al Bejatija arapski pesnik koji u nas ima objavljenu samostalnu zbirku pesama (izbor i prevod E. Duraković, izdavač Bagdala), pojavio se pretposlednjeg dana pesničkih svečanosti i mnogi su očekivali – s obzirom na to da je njegova poezija primerna sadašnjem ratnom trenutku u kome se nalazi domaćin festivala – da će on nastupiti. Međutim, bolji poznavaoici književnih i a političkih prilika, tvrdili su da će se on radije provozati u posebnim kolima u pratnji saobraćajne policije nego da što odrecituje. Drugi su, pak, predviđali da on može održati samo veće sopstvene poezije.

Tako je Šesti mirbedski festival ličio, pomalo, na uuhodavanje posle prekida koji je zbog rata trajao od 1978–1983. godine. Istina, Peti festival, koji je održan 1983. godine, mogao je biti u toj funkciji, mada je on već označio odlučni povratak tradiciji održavanja do sada jedinog svearapskog pesničkog okupljanja. Međutim, valja se podsetiti da iako je ovogodišnji skup bio tek šesti po redu, ovakvo masovno okupljanje pesnika, kritičara, istoričara književnosti i »povlašćenih« arabista, otpočelo je još davne 1971. godine. Tada je održan prvi mirbedski festival u gradu Basri, nekada čuvenom kulturnom sedištu u kome je osnovana prva filološka škola u Arapa (VII vek). Irak, koji je uvek davao velike pesnike, bio je pokretač zamisli da se obnovi uloga nekadašnjeg al Mirbeda, basrijskog predgrađa poznatog po zabavi, vašarima i prijatnoj okolini, u kome su se rado, još od VII veka okupljali pesnici, naročito u vreme vašara. Posle Ukaza, mesta okupljanja pesnika iz preislamskih vremena, smatra se da je al Mirbed najstarije zborište na kome su se zaljubljenici u logos





Kairska kapija Bab-el-Futuh, XI vek
(Snimio: M. Tanasijević)

nametali ko će prozoriti težu reč i lepši stih. S tih razloga su stanovnici Basre, od davnina ponosni na svoju pesničku tradiciju i kulturno vodstvo, govorili da je Irak oko sveta, Basra oko Iraka a al Mirbed oko Basre. Uz to, treba imati u vidu da reč 'sajm' koju smo ovde preveli u značenju »oko« takođe znači, skoro sinonimski, »izvor, vrela«. Stoga je sasvim razumljivo što su al Mirbed svojevremeno, u VII i VIII veku, dolazili i najčuveniji pesnici iz doba vladavine dinastije Umejada – Džerir i Ferezđak, ljuti protivnici koji nisu štedeli jedan drugog u stihovanim satirama i utucima, čak ni na tom svečarskom mestu. Zabeleženo je da su obojica imali u al Mirbedu svoje stalne pansionse. Ova dvojica su izgleda toliko preterivali u međusobnim pesničkim obračunima da je fakih (znalac islamskog prava) al Haris Abdula al Mahzum naredio da se sruše kuće u kojima su odsedali!

U vreme vladavine dinastije Abasida (750–1258), al Mirbed nije više samo zborište pesničkog umeća već i filologa koji su dolazili na te strane da zapišu ono što je najbolje i za filološka proučavanja najzanimljivije. Naročito su bili vredni leksikografi, koji su upravo blagodareći ovim pesničkim skupovima sačuvali ogromno leksičko blago arapskog jezika prepunog sinonima, razvijene semantike i polisemije.

Al Mirbed je vremenom sasvim iščezao u gradu Basri i posle mongolskih osvajanja konačno izgubio svoj kulturni i trgovački značaj. Od XIII veka do početka ovog, odnosno do pronalaska nafte, Basra više ništa nije značila na civilizacijskom planu. Zato kada je Irak sedamdesetih godina pokrenuo akciju da okupi najpoznatije arapske pesnike imao je u vidu prevashodno plemenite ciljeve – obnovu ne samo pesničkog života već i celokupne kulturne klime. Osim toga, ne treba prenebreci ni težnju da se preko ovako

širokog okupljanja pesnika stavi u središte aktuelnosti misao o jedinstvu arapske nacije, makar na književnom planu. Kao što ne treba, gotovo, ni pominjati koliko jedno ovakvo okupljanje književnika znači publici, uvek željnjoj da se neposredno sretna sa svojim korifejima. Pisac ovih skromnih zapisa imao je čarobnu priliku da prisustvuje Drugom festivalu (1972) i da se uveri koliko je divljenja i oduševljenja iskazivala iračka publika prema svojim vrhunskim pesnicima, sa koliko je žara očas ispunila salu od preko hiljadu mesta, dok je napolju, uz polupana vrata i prozore, ostalo pet puta više znatiželjnih pred kordonom policije i vojske. Ovoga puta, 1985. to se nije dogodilo. Da li muze (odnosno džinovi i sejtni, kako je to u arapskoj poetici) odista čute kada zvecka oružje, ili je razlog bleđem ugođaju duži prekid, ili zato što poznati stvaraoči nisu čitali svoje stihove, ili što je televizija prenosila dobar deo programa festivala – to tek treba ispitati.

U svakom slučaju, na otvaranju u velikoj kongresnoj dvorani u sedištu koji su za potrebe neodržanog samita nesvrstanih izgradili Jugosloveni, publike i zvanica je bilo u velikom broju. Bilo je i burnog, kao ranije, pljeskanja. Pa i više od toga. Najveći pljesak su dobili dr Suada Sabah, mlada pesnikinja iz Kuvajta, za pesmu Iračka sablja i palestinski pesnik srednjeg pokolenja Hajri Mansur. Sabahina pesma je objavljena sutradan u svim listovima, emitovana je nekoliko puta preko televizije i radija, a primio ju je i prvi čovek Iraka. Već kod drugog stih kojim je rekla da će se udati za Irak »pred očima celog plemena« ova pesnikinja je pobrala silan pljesak 2500 prisutnih, uvereni smo ne toliko zbog domaćinske sujete i ponosa koliko zbog uspele metafore »pred očima plemena«, koja je u svesti publike prizvala ona vremena kada je pesnik bio ponos plemena.

Palestinski pesnik Hajri Mansur svoju pesmu, za naš ukus malo predugu, često je morao da prekida uz duboko uzdisanje slušalaca i spontano otiimanje iz njihovih grla raznih uzvika i da ponavlja čitanje pojedinih, naročito uspeših stihova. To su bili oni stihovi u kojima je pesnik na osobit način razgrađivao prvotna značenja reči i stvarao trope po ukusu publike. Sličan uspeh je doživela i pesma Ibrahanina Saiga Jusufa, uvek uspešnog i dobrog učesnika ovih pesničkih svečanosti.

Većina pesama nosila je u svojim neđrima poruke i osećanja vezane za teške prilike na Bliskom istoku, a neki su, kao Šerbel Dagir i Kazim al Hadžadž, vrlo uspešno nalazili uporedne slike između stanja u Libanu i nepriklisa sa kojima se sukobljava Irak na širem političkom planu (a ne samo ratnom). Istina, ovaj festival nije doneo pesničkih novina i iznenađenja nije bilo, kao, recimo, kada je na prvom festivalu 1971. Šerif al Res pročitao pesmu, prethodno objavljenu u časopisu al Aklam (Bagdad), ali ovog puta otpozadi. Publika ju je doživela kao novi način ispoljavanja muzike i ritma stihova, ali i pesmu koja donosi nova i neobična značenja svojim sintaktskim obrtima. Još je veće iz-

nenadejenje, na kraju, izazvalo pesnikovo priznanje da je pročitao, ali unazad, svoju već objavljenu pesmu. Ne, tako što se nije dogodilo, mada je za okruglim kritičarskim stolom bilo varnica i retorskih pitanja.

I bez obzira na to što najveći pesnici nisu, kako rekostmo, svojim pesmama uveličali ovaj skup, ipak se, na kraju, može reći da se Festival, i pored ogromnog broja gostiju (njih oko 250) iz skoro svih arapskih zemalja i evropske šarolike emigracije i desetak arabista i nešto manje novinara i kulturnih radnika iz Evrope i SAD, imao svojih svetlih trenutaka i svog opravdanja. On je, na kraju krajeva, ipak opovrgao Kabanijeve reči da se u Arapa danas više ceni barel nafte od pesničke reči. Jer to su bili dani, dani festivala mislim, kojima su sredstva javnog informisanja poklonila veliku i dužnu pažnju.

Na Šestom mirbedskom festivalu pesnici su, jednostavno, bili zadovoljni sobom i svojim učinkom, pokazali su se kao spretni viskopijske i izabrani gurmani, sabrača Nuvasova i Pantagruela. Dok je plaćao domaćin, u početku, viski je tekao potociima, a hrane je pojedeno, za nedelju dana, najmanje vagon. I dakonija je bilo preko mere, pa se ne treba čuditi što sita pesnička raja nije pokazivala naročito mnogo žara. A prilike nije da nije bilo. Pravdati se ne može lako, mada je svoju uspešnu pesmu Hamidova snovenija Kazim al Hadžadž završio stihom:

Sine, ja sam nevin! Sine, ja sam, nevin!

Rade Božović



Otkrića u Sarajevu

U dva sarajevska kupolna zdanja XVI veka otkriveno staro zidno slikarstvo

Jedna oblast o kojoj se doskora vrlo malo znalo, islamsko zidno slikarstvo, u najnovije vreme privlačilo posebnu pažnju istoričara umetnosti u Sarajevu. Naime, u rasponu od samo tri godine (1980–1983) u dve islamske zadužbine, Husrevbegovoj i Carevoj džamiji, koje se ubrajaju u značajne spomenike kulture ovoga grada, Republički zavod BiH i Konzervatorski zavod Hrvatske izvršili su preliminarna sondažna ispitivanja i pod danas vidljivim malternim premazom utvrdili mestimično postojanje prvobitnog slikarstva.

U ranoislamskom periodu, kao što je poznato, rigorozna zabrana slike, pa i one sa figuralnom tematikom, nije postojala, već se ona formirala u kasnijoj, hadiskoj literaturi IX veka. Od tada se u islamskom profanom slikarstvu preporučivalo izvođenje površinski stilizovane figuralne predstave, pod uslovom da ne prikazuje ni Boga ni Proroka, dok je u sakralnim zdanjima bilo dopušteno predstavljanje floralnih ukrasa stilizovanih oblika, veduta Meke i Medine, kao i medaljona sa kaligrafski ispisanim imenima prvih halifa. Upravo takve odlike ima i slikarstvo u ova dva spomenika.

Gazi Husrevbegova zadužbina, jedna od retkih višeprostornih i višekupolnih građevina ovog tipa na našem tlu, nastala je 1531. godine,¹ kada ju je pored nekih drugih Husrevbegovih objekata, uz pomoć dubrovačkih i lokalnih majstora,² izveo carigradski neimar Adžem Esir Ali.³ U zadužbinskoj povelji napisanoj po njenom dovršetku, novembra iste godine, mimo ostalih svedoka koji su se na njoj potpisali, ističe se i ime slikara-dekoratera Nakaša Muhameda, sina Hamzinog.⁴ Bio je to svakako jedan iz grupe majstora-nakaša, ako ne i njihov predvodnik, koji su upravo završili oslikavanje Husrevbegove džamije, a možda, nešto kasnije, i njegovog hamama.

Ostaci prvobitnog slikarstva u džamiji do sada su ustanovljeni u pandantifima pod manjom kupolom desnog bočnog aneksa, koji je povezan sa glavnim molitvenim prostorom džamije. Tu je u ravnostnim trouglima koji ispunjavaju pandantife otkrivena cela, gusto izvedena mreža floralnih motiva, koja se rasprostire oko jednog krupnog slikanog središnjeg cveta. Od njega simetrično polaze razlitale vrece sa sitnijim listićima i manjim cvetovima, da bi se u uglovima završile takođe sa po jednim manjim cvetom. Ti floralni motivi slikani su zelenkastim, indigo-plavim i crvenkastim tonovima, na tamno crvenoj osnovi oivičenoj crnim konturama.

Dotrajalo ili oštećeno u požarima, koji su

kroz istoriju u više navrata harali Sarajevom, ovo slikarstvo je već 1755. godine bilo prekrečeno i preslikano novom zidnom dekoracijom, o čemu svedoči i onovremena beleška u znamenitom *Letopisu* Mustafe Ševki Bašeskije.⁵ Najzad, u novom požaru, 1879. godine, i taj drugi sloj je postradao tako da su ga posle sedam godina (1886) iz Minhena dovedeni soboslikari prekrečili i izveli svoju neprikladnu smolersku dekoraciju.⁶

Sada, u jeku priprema obimnog elaborata

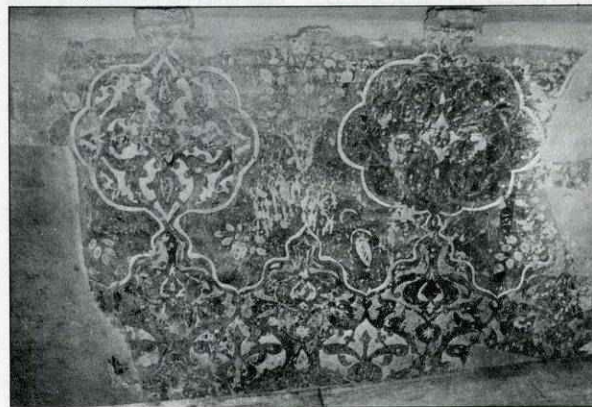
⁵ — Mula Mustafa Ševki Bašeskija: *Ljetopis 1746–1804*. Prevod s turskog M. Mujezinovića, Sarajevo, 1968, 30.

⁶ — Najvažniji spomenici islamske kulture u Sarajevu, ed.: *Vakufska direkcija u Sarajevu*, Sarajevo, 1955, 6.

Oslikani pandantif Husrev-begove zadužbine



Floralni medaljoni iz tumbura Careve džamije



¹ — M. Mujezinović: *Islamska epigrafika Bosne i Hercegovine*, knj. I, Sarajevo, 1974, 294–295.

² — Č. Truhelka: "Gazi Husrevbeg, njegov život i njegovo doba", *Glasnik Zemaljskog muzeja*, XXIV, Sarajevo 1912, 153; T. Popović: *Turska i Dubrovnik u XVI veku*, Beograd, 1973, 161.

³ — L. A. Mayer: *Islamic Architects and their Works*, Gêneve, 1956, 50.

⁴ — *Spomenica Gazi Husrevbegove četiristogodišnjice*, Sarajevo 1932, u prilogu str. XXIII. Prva Husrevbegova vakufnana za džamiju, imaret i hanikah (prevod F. Spabe).

za valjanu arhitektonsku i slikarsku konzervaciju ovog spomenika na Bašarskiji, koja se kao urbano jezgro predlaže za upisivanje u Unescoov registar svetske baštine, investitori su predvideli da se njegova dosadašnja kulturna funkcija u periodu ovih obimnih zahvata privremeno prenese u obližnju Carevu džamiju, na drugoj obali Miljacke. Otuda je prvo i započeto sa radom na ovom drugom sarajevskom zdanju. Na njemu su posle sanacije arhitekture izvršena sondažna ispitivanja zidnog slikarstva i, posle uspešnih nalaza sarajevskih konzervatora nekoliko slojeva iz različitih perioda, Gradski zavod za zaštitu spomenika kulture Sarajeva ponudio je beogradskom Zavodu SR Srbije da nastavi istraživanja i pripremi program daljih radova. Tako se njegova ekipa, na čelu sa slikarom konzervatorom i istoričarem umetnosti R. Petrovićem, prihvatila posla i prvi ispitivački poslovi već su obavljeni.

Careva džamija u Sarajevu, inače, po svom arhitektonskom tipu, spada u red jednorodnih kupolnih zdanja sa izuzetno vitkim minaretom i dve bočno dodane tetime, a podignuta je na mestu pređašnje manje zadužbine Isa-bega Ishakovića. U vreme kada je izvedena, 1565. godine, u izvorima se pominje ne samo sarajevski neimar Nikola, koji je bio angažovan oko njene izgradnje,⁷ već i majstori za izradu ćeramida, koji su tim povodom u Sarajevo došli iz okoline Novog Pazara i Prokuplja.⁸ Zanimljivo je da već sa početka XVIII stoleća potiče očuvani proračun koji su za njen popravak sačinili 1700. neimari Radojica i Teodosije,⁹ dok se iz 1800. sačuvao obračun za njeno prepokriće vanjskim olovom, koje je izveo neki majstor Mihač, zimija.¹⁰

Pažljivo ispitivanje stratigrafije slikanih slojeva u unutrašnjosti ovog spomenika donelo je očekivane rezultate, tako da je sada moguće utvrditi sve etape u nastanku njegove zidne dekoracije. Možemo pretpostaviti da je najstariji slikani sloj nastao ubrzo po izgradnji džamije. On je prekrivao ako ne ceo enterijer, kao kod poznate Aladža džamije u Foči, onda svakako, pored kupole, one partije koje su u kulturnoj praksi imale veći značaj, a pre svega zid kible sa mihrabom. U kaloti kupole, u čijem je temenu verovatno nekada dominirala velika slikana rozeta, danas se uz kružni prsten tambura prostire friz krupno stilizovanih popoljaka, kakvi se javljaju u kamenjoplastici i zidnoj dekoraciji pomenute foćanske Aladže. Taj pupoljasti motiv ovičen je tamnocrvenom bordurom, a njegove unutrašnje partije ispunjene gustom floralnom ornamentikom, izvedenom svetlozelenim i tamnoplavim tonovima, sa mestimičnim upadicama crvenih akcenata.

U nižim delovima kupole, ispod ovog prstena, otkriva se sva lepota i sjaj tog najstarijeg očuvanog sloja. Tu se na krupne meda-

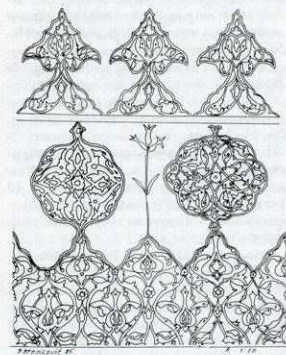
ljone, takođe ispunjene cvetnom ornamentikom, nadovezuju istočnjački koncipovani buketi, slikane grančice, sitniji floralni izdanci, populjci ruža i bademasti listići, nastavlajući se u kontinualnu kružnu celinu. Ceo taj floralni svet imao je, u stvari, da asocira na prastaro islamsko poimanje rajskog pejzaža, dajući tako ovim kitajstijim predstavama jedan dublji smisao. Raspređujući pojedine elemente ovako koncipovanih celina nepoznati majstor-nakaš nije se služio tehnikom tanagog uregavanja u zid njihovih polja i bordura, već je preko pripremljenih kartonskih predložaka direktno prenosio konture i osnovne članove svojih ornamentalnih kompozicija, a potom ih i bojadisao. Tako se sada na zelenkasto-sivoj pozadini ističu naizmenično postavljani golemi medaljoni sa bordo i zeleno slikanim ornamentima. Njihova polja ispunjavaju stilizovani listići i cvetovi, povezani tankim vezicama i sudaraju. Koristeći se takvim motivima majstor je očigledno nastojao da kičicom ukrasi sve one delove džamije koje su na monumentalnim zadužbinama bogatijih turskih velikodostojnika, kao džamija Rustem-paše Opučkovića (1560) i Mehmed-paše Sokolovića (1571) u Carigradu, ispunjavale skupoceniye slikane fajfajsne pločice.

Ovaj, najstariji slikani sloj u Sarajevu je, tokom stoleća, zbog dotrajalosti i oštećenja, doživio više preslikavanja. Već aprila 1693. sačinjen je pred sarajevskim šerijatskim sudom dokument iz koga se vidi da je za novo bojadisanje Careve džamije određena »svota od 64.000 čuruk akća«.¹¹ Na samom spomeniku danas se ukazuju i još dva poznija sloja sa slikanim repertoarom oksanog levantinskog baroka, izvedenog u plavom tonalitetu 1800,¹² a u zelenom verovatno 1847/48,¹³ da bi na najnovijem, petom sloju – bez umetničkih vrednosti – »malerski Karlo Jožane zapisao svoje ime 1930. godine.

Pravi, obimni konzervatorski zahvati na ova sarajevska spomenika tek predstoje. No, i ovo što je do sada učinjeno pokazuje da vreme značajnih otkrića na ovom, nedovoljno poznatom umetničkom polju, još nije prošlo. Čuvajući se prejudiciranja, verujemo da će dalji radovi odgovoriti i na nekoliko važnih pitanja. Pre svega, treba očekivati da zahvati na Begovoj džamiji bolje osvetle delo u čijem je nastajanju svakako važnu ulogu imao nakaš Muhamed. Možda će i naredna arhivska istraživanja doneti bliže podatke o njegovom poreklu: da li je on bio čovek našeg podneblja ili je, kao i neimar, bio doveden iz matropole Carstva? S obzirom da se u turskim dokumentima između 1545. i 1558. u radu na Sulejmaniji džamiji i drugim carigradskim objektima pominje desetak imena nakaša iz Bosne,¹⁴ nije isklju-

čeno da je i ovaj slikar Husrevbegove džamije takođe bio njegov zemljak. U vezi sa dekorisanjem Careve džamije ostalo je, međutim, još otvoreno pitanje vremena tačnog nastanka njenog najstarijeg očuvanog slikanog sloja. Da li je on izveden neposredno po završetku građevine ili tek negde krajem XVI stoleća? U svakom slučaju, slikarstvo ova sarajevska spomenika predstavlja vrlo značajne karike u lancu ovako dekorisanih džamija, nizu u koji se logično uklapaju, dopunjujući naše doskora dosta štrne predstave o razvoju islamskog zidnog slikarstva u ovom delu Balkana. I, na kraju, da istaknemo činjenicu da u našim relacijama cela akcija sarajevskog i beogradskog zavoda u zajedničkom radu na ovim spomenicima predstavlja ne osobito čest, no tim vredniji vid šire, međurepubličke saradnje Srbije i Bosne i Hercegovine na polju zaštite starih kulturnih dobara.

Andrej Andrejević



Shema slikane dekoracije u tamburu Careve džamije (Crež S. Stojkovića)

⁷ — H. Kreševljaković: *Enafi i obrti u starom Sarajevu*, Sarajevo 1958, 179.

⁸ — V. Skarić: *Sarajevo i njegova okolina od najstarijih vremena do Austrougarske okupacije*, Sarajevo, 1937, 63.

⁹ — H. Kreševljaković, nav. delo, 180.

¹⁰ — M. Š. Bašeskija: *Ljetopis*, 463.

¹¹ — H. Kreševljaković, nav. delo, 183.

¹² — M. Š. Bašeskija: *Ljetopis*, na istom mestu.

¹³ — Prema kamenom natpisu što sada stoji na portalu, 1847/48. izvršeni su obimni radovi na popravljivanju ove džamije (M. Mujezinović: *Islamska epigrafika* ... 17-18).

¹⁴ — Reč je o sledećim majstorima iz Bosne: Kasim — 1545, Mehmed — 1545, i 1557, Husein — 1545, i 1557, Perwane — 1557, Iskender — 1557, Ferhad —

1557, Ali — 1557, Hajdar — 1557, i Husrev — 1557. [Bifki Mehul Meric: *Türk Nakış Sanatı TARIHİ Arastırmaları*, Anka a, 1953; D. Mazalić: *Leksikon umjetnika slikara, vajarara, graditelja, zlatara, kaligrafa i drugih koji su radili u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1967; O. L. Barkan: *Süveymaniyü Cam ve İmaretü İnanatı 1550-1557*, I cilt, Ankara, 1972].

»Uzun Mirkovoj« dvorani Etnografskog Muzeja u Beogradu održana je tokom decembra serija predavanja o kulturi i životu Indije. Predavač je bila novinari, prevodilac i putopisac Olga Moskovljević, etnolog po struci.

Prvo predavanje, održano 10. decembra bilo je posvećeno najstarijim religijama drevne Indije, njenoj filozofiji i spomenicima klasičnog perioda u centralnom i južnom delu. Dopunjujući svoje izlaganje slajdovima u koji predavač je slušaocima prvo podela do dekanskih bregova u koje su uklesane kaitje i vihare (hramovi i manastiri) građeni u Adžanti od II veka st. ere do VII veka n. ere. One predstavljaju, istoriju budizma u Indiji, od njegovog rađanja do laganog umiranja. Vrhunac te stare budističke umetnosti predstavljaju freske. Zatim je prikazan hinduistički hram u Elori, zvani Kailasa, koji je najveća monoltna građevina i skulptura do sada poznata u svetu.

Fantastični hramovi iz Kadžuraha, građeni u X i XI veku, predstavnici su »nagara« stila. Njihova glavna karakteristika je krivolinijska kompozicija spoljne arhitekture – fasade su im potpuno prekrivene skulpturama među kojima najveću pažnju putnika privlače erotične scene ispisirane tantrizmom.

Spušataci se sve dublje na jug, do grada Madrasa, predavač nas je upoznala sa »najindijskijim« od svih hramova, a to su oni koji pripadaju tako zvanom »dravidskom« stilu. Na slajdovima su prikazani hramovi iz »Zlatnog grada« Kančipurama i Mahabalipurama, iz VIII veka n. ere, kao i hram Ekambaranata, iz mnogo dočasnijeg perioda, iz 16 veka. On je neverovatno upečatljiv i raskošan sa svojim divovskim »gopurama«, piramidalnim kapijama.

Izlaganje o klasičnoj indijskoj umetnosti, uz mnoge podatke o životu i običajima Indusa, predavač nas je na kraju predavanja podela na sever, završeno je opisom najsvetijeg hinduističkog grada Benaresa i drevnog kulta kraj obale reke Gange. Zatim su prikazana dva filma: »Kadžuraho« hramovi ljubavi i »Katakali« – igrana drama iz južne Indije.

Tema drugog predavanja, održanog 17. decembra, bila je severna Indija, upravo Radžastan i mogulska umetnost. Iz mistične i duboko spirituelne Indije slušaoci su stigli u postojbinu maharadža i romantičnih radžputskih ratnika. Olga Moskovljević je govorila o njihovoj prošlosti i mentalitetu, toliko različitom od mentaliteta ostalih indijskih plemena. Zatim o mogulskim vladarima na tlu severne Indije, od kojih je najznačajniji bio Akbar Veliki, o mogulskoj arhitekturi i slikarstvu minijatura. Upoznala je publiku sa Tadž Mahalom, sa starim Delhijem, sa Crvenim gradom Fatehpur Sikrijem i sa Amberom, starom prestonicom nepobednih radžputskih maharadža. Na kraju predavanja prikazan je film »Tadž Mahal«.

Treće predavanje, 24. decembra, bilo je posvećeno Sikima u pokrajini Pendžab. Pre no što je prešla na istorijat ove najmlađe religije u Indiji, Olga Moskovljević nas je upoznala sa religijom Parsa, narodom koji se

Indija okom putnika

u srednjem veku doselio iz Persije u Indiju i doneo sobom Zaratustrino učenje i kult vatre. Posmrtni ritual Parsa je veoma neobičan, kao i kult stravične hinduističke boginje Kali kojoj se i danas prinose krvne žrtve, čemu je predavač prisustvovala u njenom hramu u Kalkuti.

Publika je upoznata sa nastankom sikizma u 16. veku, sa pretvaranjem njihove prvobitno potpuno pacifističke religije, sinteze hinduizma i islama, u jednu militantnu sektu koja se poslednja četiri veka krvavo borila baš sa muslimanima. Bilo je reči o životu Sika, njihovom izgledu i spoljnim oznakama vere kojoj pripadaju. Prikazan e sveti grad Amritsar i njegov čuveni zlatni hram u kome se svakoga dana obavljaju obredi i molitve. Na kraju predavanja prikazan je film »Narodni zabavljači iz Radžastana« o putujućiim pripovedačima, žonglerima, pesnicima, igračicama, akrobatkinjama i lutkarima koji u svojim marionetkim pozorištem zabavljaju narod u selima ovog pustinjskog kraja.

Svi filmovi dobijeni su iz Ambasade Indije u Beogradu, zahvaljujući pomoći kulturnih atašea g. Raine i Ganapatia.

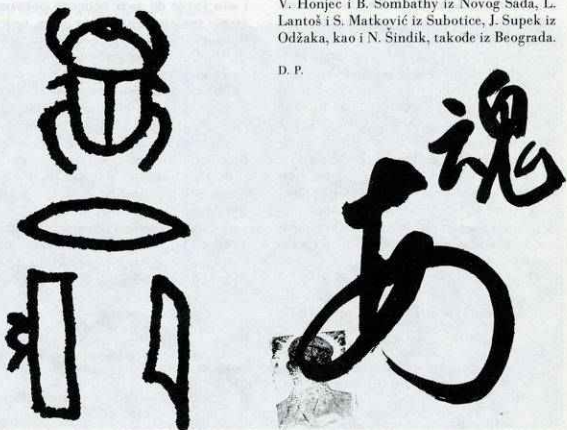
Predavanja će se nastaviti krajem januara.

Performans japanske avangardne grupe

U Galeriji Studentskog kulturnog centra u Beogradu, 7. decembra predstavio se Šozo Šimamoto, jedan od osnivača i glavni predstavnik japanske multimedijalne avangardne grupe AU. On je najpre održao uvodno predavanje o razvoju i radu ove grupe, a zatim je usledio performans, tj. neposredna komunikacija Šimamota sa publikom, na taj način što je autor za svakog posetioca na posebnom listu ispisivao znak grupe i ime posetioca japanskim karakterima.

Prva javna manifestacija ove grupe je bila 1955. kada je štampan i razaslat časopis GUTAI (što je bio i raniji naziv grupe), a to se ujedno smatra i jednim od početaka *mail arta* u svetu, vrste komunikacije koju ova grupa i dandanas razvija. Značajnog udela u radu grupe, kao i njenoj materijalnoj podršci, imao je Điro Jošihara, imućan poslovni čovek. U radu grupe od početka je naglasak stavljan na kolektivno stvaralaštvo, tj. dela u čijoj realizaciji učestvuju više ljudi, 1976. grupa se razila, a umesto nje formirana je nova grupa AU, sa sličnim ciljevima, koja je izdala i prvi broj istoimenog časopisa, nastavljajući tradiciju *mail arta*. Grupa održava tesnu komunikaciju i sa predstavnicima *mail arta* iz Jugoslavije, a domaćin u Beogradu joj je bio Dobrica Kamberelić. Performansu je stoga prisustvovao i jedan broj ovih umetnika iz drugih gradova: A. Tišma, V. Honjec i B. Sombathy iz Novog Sada, L. Lantoš i S. Matković iz Subotice, J. Supek iz Olozača, kao i N. Šindik, takode iz Beograda.

D. P.



Godina Indije u Francuskoj

Kolokvij Tradicije, transferi, prevodi u Parizu.

U okviru »Godine Indije«, u Parizu je Internacionalni kolegij za filozofiju (College international de philosophie) organizirao, u saradnji sa Društvom »Dijalog među kulturama« (ADEC), kolokvij na temu Tradicije, transferi, prevodi (*Traditions, Transfers, Traductions*) od 23–26. X 1985. Na kolokvij u suđelovali brojni francuski i indijski filozofi, indoloz i ostali stručnjaci. Evo sadržaja: Charles Malamoud: *Tradicija, ektradicija?*; René Major: *Šta se to transferira u indijskom načinu mišljenja?*; Gayatri Chakravorty Spivak: *Prevod kao palimpsest*. Spomenuta tri izlaganja predstavljala su sintezu triju tema iz naslova kolokvija, od kojih je svaka imala svoj dan.

Ovaj kolokvij predstavljao jerojato jedan od prvih ako ne i prvi primjer organiziranja grupnog aktivnog interesa nekih zapadnih filozofa za dijalog sa indijskim filozofijom. Dosad su takvi slučajevi bili sporadični i prepunjeni rjetkim individualnim pokušajima. Tradicionalno, ni klasično pa ni moderno razdoblje zapadne filozofije nije bilo skloni da indijski misao prihvati kao filozofiju; ova je redovno razmatrana kao »mitologija«, »religija« itd., a smatralo se da filozofija počinje u Grčkoj. Ni izolirani napor pojedinih filozofa (spomenimo samo Schopenhauera, Nietzschea, Heideggera) prema azijskim filozofskim tradicijama nisu taj opći stav, tu evropocentričnu predrasudu, pokolebali. Stoga otvaranje *postmoderne* danas prema »drugim« svih vrsta i prema vanevropskim tradicijama, ne dolazi od uverljivosti teza kakvog indologa u očima zapadnog filozofa, već dolazi s jedne strane od unutarnje potrebe zapadne filozofije danas (onih njenih pravaca koji predstavljaju odustajanje od velikih projekata popravljivanja svijeta, od metafizike »jakog« subjekta gospodara, od krutog vjerovanja jednodimenzionalnoj kauzalnosti i hipertrofije linearnosti povijesti itd.), a sa druge od upadljivih tematskih i metodskih koincidencija između azijskih filozofija i filozofije postmoderne (na talijanskom: *pensiero debole*). Post-moderna, oslanjajući se na »meku« liniju u filozofiji (npr. na Spinozu, Nietzschea i Heideggera prije nego na Descartes, Hegela i Marxa), preispituje svoju metodologiju i odustaje od velikih utemeljenja, i time stvara povoljno polazište, otvorenije nego ikad dosad, za filozofski razgovor među kulturama.

R.I.

Zanimljivosti Istoka

Agoes Sejono

Ekstaza, misticizam i kult Debusa sa Zapadne Jave

Tradicija Debusa došla je u Indoneziju iz Indije i pojavila se prvo u Aceh u 11. veku. Vera koja stoji iza pokreta Debusa povezana je sa verom indijskih fakira koji leže na ekserima i onih islamskih turskih derviša koji kažu javaju sebe u stanju religiozne pomame.

Istorija je zabeležila da su praoci današnjih Debusa igrači bili vojnici elitne garde sultana od Bantama. Zapravo, i sam sultan je, kao glavnokomandujući Bantamske armije navodno bio ispunjen mentalnim moćima koje su ga činile neranjivim. Sultanovi telohranitelji ili Bantamska armija ulivali su strah svakom neprijatelju ali su ti prinčevski i dvorski vojnici smatrali da je religiozni islamski aspekt vezbanja važan isto toliko koliko i vojni. Šta je onda Debus igrač?

Društvo Debusa (nekad ga zovu i društvo Gadebusa) je jedno islamsko religiozno društvo čiji članovi demonstiraju svoju izuzetnu veru izvodeći čudne i surove rituale. Oni jedan drugoga, u stanju religioznog žara, napadaju smrtonosnim gvozdanim klinovima, ali stvarna snaga njihove vere ih štiti i čuva od povreda. Za razliku od balijskog Barong plesa, gde kris-igrači padaju u trans, kod Debusa igrača moć da izbegnu povrede i bol dolazi isključivo od njihove vere. Pre izvođenja ritualne vezbe članovi društva Debusa se pripremaju obavljajući određene rituale. Oni poste i uzdržavaju se od seksa. Zatim recituju stihove iz Svetog Korana i mole se. Potom počinju da pevaju i recituju mistične pesme koje su poznate samo Debusa igračima. Tokom celog rituala vođa društva Debusa nadgleda učesnike i interveniše jedino ako neki od članova pokaže znake da gubi kontrolu nad sobom. Dok igraju, njihova su tela potpuno opuštena a njihovim umovi dostižu viši nivo svesti.

Danas se jedina aktivna društva Debusa nalaze u Aceh i Bantenu, ali ranije ih je bilo i u Cirebonu gde su njihovi klinovi još uvek izloženi u muzeju. Ovaj pokret Debusa prvobitno su u Indoneziju razvili Sufiji, svetovni monasi u okviru islama koji su muziku, ples i religiozne vežbe uključivali u podučavanje islamskoj veri.

U stara vremena u Bantenu, predstava je činila delo rigoroznog treninga specijalnih vojnika sultana od Bantama. Vojska koja može sebe iseći noževima a da se pri tome niko ne povredi očigledno bi uterala strah u kosti svakom neprijatelju ali ova je armija bila neuništiva i neranjiva. Samo verni sled-

benici Islama mogu postati članovi Debusa. Pod pažljivim uprav janje vođe oni moraju da nauče određene rituale pre nego što uspeju da dostignu neophodnu mentalnu moć ili nivo svesti da bi mogli da učestvuju u vežbi. Upravo je vera ono što vernike čini neranjivima. Muzej u Bantenu sadrži relikvije društva Debusa iz prošlosti. Tu se mogu videti ružni gvozdni instrumenti, debeli, zašiljeni gvozdni klinovi dugački 20–30 centimetara, natrljeni teškim cilindričnim drvenim blokovima okovanim gvoždem i ukrašenim kratkim visećim lancima.

Posmatrao sam predstavu Debusa igrača ispred slavne džamije u Bantenu, koju je sagradio Sultan Maulana Yusuf 1566. godine. Džamija ima minaret, visok 30 metara i zajedno sa ruševinama holandske tvrđave, u starom gradu Bantenu, predstavlja uspomenu na nekada moćni Sultanat od Bantama. Praćeni *gamelan* muzikom izv dači su počeli svoj ritualni ples pod budnim okom vođe. Jedan čovek je doneo jedan od debelih šiljatih gvozdanih klinova na teškom cilindričnom drvenom bloku sa lancima. Počeli su da pevaju mistične pesme i premazali su vrh klina kokosovim uljem.

Ponavljajući mantru počeli su da lagano i graciozno igraju jedan oko drugoga, sve dok jedan čovek nije prislonio vrh klina na svoje grudi. Njegov partner je uporno maljem pokušavao da zabode klin u njegovo telo. Ni malo krvi se nije proliilo, nije se pojavila nikakva rana iako je glasno udarao malja po klinu ukazivalo na snagu udara.

Na traženje publike, jedan od učesnika uzeo je nož i demonstirao njegovu oštrinu tako što je njime isekao parče papira na trake. Zatim je bacio papir i zasekao svoju ruku. Opet se na kži nije pojavio nikakav trag. U jednom trenutku, kada je ponajlao ovačku, krv je počela da kaplje iz njegove ruke i vođa je intervenisao trljajući mu kožu i ponavljajući mantr. Najsenzacionalnije je bilo kada je jedan igrač sekao svoj jezik. Opet bez ikakvog traga povrede. Posle toga je jedan drugi član društva prišao sa posudom punom kiseline. Prosusio je kiselinu po ruci i kiselinu je počela da se puši po njegovoj koži ali opet se nisu pojavili nikakvi tragovi opekotina. Jedan izvodčač je jeo staklene sijalice kao da jede jabuke, počinjući od vrha, odgrizajući i žvčajući sve do metalnog grla koje bi bacio pre nego što bi prešao na sledeću.

Najspektakularnija od svih tačaka bila je ritual tokom kojeg su slepi miševi izletali iz gručevalih usta.

Posle recitovanja mantri, započeo je tako što je prvo opipavao svoj stomak. Kroz nekoliko sekundi u njegovim ustima pojavio se slepi miš i odletelo. Izašlo je, sve u svemu, četiri slepa miša ali su ostali pomurali čim su izašli iz njegovih usta.

Ova se predstava ne može logički objasniti ali ja sam je celu videlo sopstvenim očima, i moram reći da je u Debua igračima iz Bantena postojala neka vrsta natprirodne moći.

Prevod s engleskog Marko Živković

Im memoriam

dr Dejan Razić
(1935–1986)

Najvećim doprinosom dr Dejana Razića razvoju sinoloških i japanoloških studija u našoj zemlji može se smatrati uprvo njegov pionirski napor uložen u formiranje ovih nastavno-naučnih disciplina na Beogradskom univerzitetu.

Posle dugogodišnjeg školovanja i rada u Velikoj Britaniji Australiji (1955–1957 u Britaniji, a od 1958. do 1971. u Australiji), Dejan Razić se 1971. godine vraća u zemlju da bi već od februara 1972. počeo da vodi tečajeve kineskog i japanskog jezika na Kolarčevom narodnom univerzitetu u Beogradu. U devet godina, koliko je ovu nastavu držao, Dejan Razić je uspeo da okupi veliki broj onih koji su bili željni znanja o ovim dalekim zemljama i njihovim još uvek nedovoljno poznatim civilizacijama.

Nastavni rad na Kolarčevom narodnom univerzitetu predstavljao samo preteču složenijoj, univerzitetskoj nastavi kineskog i japanskog jezika. Od 1974. godine, kada je izabran za lektora – predavača za kineski jezik na Filološkom fakultetu u Beogradu, Dejan Razić se u celosti posvećuje mukotrpnom utemeljivačkom radu usmerenom ka približavanju Kine i Japana našoj kulturnoj sredini.

Pored intenzivnog pedagoškog rada, dr Dejan Razić je razvijao naučni rad iz oblasti japanologije i sinologije, i ostavio za sobom sedamdesetak radova. Široko je bilo polje naučnog interesovanja dr Dejana Razića – od prevoda značajnijih dela japanske i kineske književnosti, do eseja i naučnih radova koji su značajno uticali na formiranje odredenjen poimanja ovih velikih književnosti u našoj kulturnoj sredini.

Na prvom mestu bi svakako trebalo istaći Razićevu doktorsku disertaciju: *Naturalizam u modernoj japanskoj književnosti*, odbranjenju aprila 1982. godine na Filološkom fakultetu u Beogradu (462 kucane strane). Ova disertacija predstavlja prvu doktorsku disertaciju odbranjenju iz oblasti dalekoistočnih studija u našoj zemlji. Predmet disertacije je proučavanje jedne značajne etape u razvoju savremene japanske književnosti, etape koja se uobličuje u doba veoma intenzivnih civilizacijskih kontakata Japana sa Zapadom. Pitanje naturalizma u japanskoj književnosti tretirao je u nizu drugih studija o japanskoj književnosti dvadesetog veka.

Vredi istaći i Razićevu prevodilačku delatnost. On je sa klasičnog japanskog preveo jedan značajan prozni tekst prošaran pesničkim umecima *Oku no hosomiči* (Uska staza u zavrđe), velikana japanske haiku po-

ezijske Macua Bašoa. Prevodio je i poeziju klasičnih pesnika, pretežno onih koji su se ogledali u formama *haiku* i *waka*. Sa modernog kineskog, Razić je preveo veći broj kratkih proznih zapisa Lju Sina. O tom piscu je napisao i odgovarajuću biografsko-bibliografsku belešku. Napisao je i sveobuhvatnu studiju o praksi transkribovanja kineskih imena sa vrlo korisnim uporednim tabelama.

Bogat prevodilački rad Dejana Razića iz oblasti savremene japanske književnosti podario nam je pregršt značajnih proznih dela koja savremeni Japan predstavljaju na višeslojan i dubok način. Među njima su romani *Crna kiša nad Hirošimom* Ibuse Masudija, *Žena u pesku* Abe Koba, *Zlatni paviljon* Mišime Jukija, kao i antologija savremene japanske kratke priče *Veština senčenja*, prva antologija savremene japanske prirovetke u nas.

Pored toga, dr Razić je autor brojnih priloga, eseja i studija o savremenoj japanskoj književnosti, i šire. Na vrhuncu prerano prekinuto, ali i pored toga izuzetno plodno stvaralačko put dr Dejana Razića stoji knjiga *Zen* (Deže novine, Gornji Milanovac, 1985), koja sebi stavlja u zadatak predstavljanje nekoliko suštinskih odrednica dalekoistočnih kulturnih dometa.

Svoj pedagoški rad u oblasti sinologije dr Razić kruniše udžbenikom kineskog je ika koji je izradio u saradnji sa Čeng Sjanguenom i Hua Lunguenom, a koju je 1983. godine izdao Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.

Nemoguće je šturim rečima koje beleže samo naslove, izdavače i godine najznačajnijih objavljivanja dela dočarati ukupni doprinos ovog pionira naših dalekoistočnih studija. Delo Dejana Razića ugrađeno je u temelje četvoro godišnjih studija japanskog jezika i književnosti i kineskog jezika i književnosti koje su ove školske godine otpočete na Filološkom fakultetu u Beogradu, kao i temelje naučno-zasnovanog proučavanja Kine i Japana u našoj zemlji uopšte.

Kada se govori o pionirima u nekoj oblasti, onda uobičajeni epiteti koji opisuju radni i kreativni doprinos ličnosti prestaju da budu dovoljno rečiti u iskazivanju stvarnog doprinosu koji ti ljudi daju svom radu i uspostavljanju, ukorenjivanju onoga do čega im je toliko strasno stalo. Uхватiti se u koštac sa nezaoranom njom, ukrotiti je, pripitomiti i uzgajati na njoj prve žetve – to su korifejski zamasi koji se ni najpažljivije odabranim rečima ne mogu u potpunosti iskazati.

dr Ljiljana Đurović

Arthur
Llewelyn
Basham
(1914–1986)

Malo se koji evropski ili uopšte zapadnjački indol g mogao podičiti tako jedno-dušno pozitivnim prijemom i na Istoku i na Zapadu, i među stručnjacima i među (obrazovanim) običnim čitaocima: Arthur Llewelyn Basham (Artur Levin Bešem), po svršetku studija na londonskoj School of Oriental and African Studies, svojim nastavnim radom u istoj školi i na univerzitetima u Sjedinjenim Državama, Indiji, Pakistanu, Australiji i Kanadi, mnoštvom objavljenih članaka u naučnim časopisima raznih profila, uvođenjem u nauku čitave vojske studenata, publikovanjem nekoliko izuzetnih knjiga, organizovanjem naučnih seminara širom sveta, i na kraju, predanim radom na pripremi ambiciozno zamišljene indološke enciklopedije za račun Azijskog naučnog društva, stekao je izuzetno širok krug poštovalaca i odanih saradnika u celom svetu.

Najpoznatije Bashamovo delo svakako je *The Wonder that was India* (London, 1954; preštampavano i u prevodima na razne jezike objavljeno još desetine puta; rusko izdanje u redakciji Bongard–Levina objavljeno je u Moskvi 1977. pod naslovom *Čudo, katorym byla Indija*, sa Bashamovim predgovorom u kome je autor verodostojno objasnio svoj pristup temi: poznavanje grade, ljubav prema predmetu bez idealizacije, težnja da se izbegne evropocentrizam, jasan i pristupačan stil). Ta knjiga je, bez sumnje, jedan od najboljih priručnika za upoznavanje indijske istorije, materijalne i duhovne kulture u golemom vremenskom rasponu od osvita civilizacije do muslimanskih osvajanja na potkontinentu.

Možda najvredniji doprinos indologiji dao je Basham svojom studijom *History and Doctrines of Ajivikas* (London, 1951), i do danas najautoritativnijim delom u čijoj je žiži ne metafizička već socijalna i materijalistička misao drevne Indije.

Poslednja počast pokojnom profesoru Bashamu (umro 27. 1. 1986) biće odata u Shillongu (Šilong) u državi Meghalayi, zavčaju njegove supruge.

U Jugoslaviji, najbolji način da se iskaže pošta ovom istaknutom naučniku bilo bi objavljivanje valjanijih prevoda dveju pomenutih knjiga.

B. Miroslavljević

Prikazi knjiga



Boginja Sen-Diju, Japan, IX vek

Sklad filozofske misli i umetničke forme

Anđelka Mitrović

Ibn Tufajl: *Živi sin Budnog*.

Prevod, bilješke i pogovor:

Tarik Haverić.

Veselin Masleša, Sarajevo, 1985.

ka, što podseća i na sufijski model odnosa šejh – učenik.¹

U središtu Ibn Tufajlovog dela je tajna istočne mudrosti, istočne filozofije.² "Tražio si plemeniti i iskreni brate i drugi prijatelju... udjelio ti Bog vječni život i obasuo te beskrajnom srećom! – da ti otkrijem što mogu od tajni istočne filozofije što ih je spominjao učitelj i prvak Ebu Ali Ibn Sinas (p. 7). Tu tajnu pisac želi da izloži kroz alegorijsku pripovest o životu čoveka koji je kao dete ostavljen na pustom, nastanjenjem ostrvu,³ koga je othranila gazela i koji u toj osami razmišljanjem i samostalnim zaključivanjem stvara ceo jedan misaoni sistem i dolazi do doktrine o jednom bogu. Dečak postepeno saxeva i osvaja određena znanja. U prvoj etapi, u prvoj sedmini života, u detinjstvu, on najpre izučava prirodu i materijalni svet oko sebe, uviđajući vremenu razliku između materije i oblika. U dvadeset i prvoj godini njegov razdualni um se okreće ka opštim pojavama u prirodi i spoznaje sfere idealnog. On u duhu neoplatonske filozofije razmišlja o jedinstvu i mnogostрукости sveta, o obliku stvari i pojavy. U četvrtoj sedmini svog života, u dva deset i osmoj godini, zaključuje da postoji red u prirodi i da u mnoštvu stvari i pojavy postoji jedno načelo koje ih objedinjuje. Do

¹ Fil'išinski, I. M.: *Prilika o Živom, syne Bodstovnužetogo*. Vid. Ibn Tufajl: *Povest o Hajje ibn Jakzane*, Moskva, 1978, p. 9.

² Termin sal-bukma al-masriqiyas prevodilac romana i pisac pogovora detaljno objašnjava u *Pogovoru*, p. 143-145.

³ Moderne inkarnacije ove priče sreću se u *Crcajanovom Kritikonu*, *Dečavom Robinsonu Krausu* i *Šovom Divnom Kriču*.

U okviru male filozofske biblioteke »Logos« sarajevskog izdavača »Veselin Masleša« pojavio se prevod Ibn Tufajlovog (lat. Abubacer) filozofskog romana *Živi sin Budnog* (Hajy ibn Yaqzan), obimom nezatnog ali sadržajem i načinom kazivanja pravog remek-dela srednjovekovne arapske književnosti. Povest o Hajju Ibn Jakzanu nastala je u almohadskoj Španiji u XII veku, u razdoblju prosvetlosti i procvata filozofije na tom području. Dinastija Almohada, berberskog porekla, čiju vladavinu karakterišu slobodoljublje i tolerancija, došla je na vlast u Andaluziji u XII veku. Vladari ove dinastije polagali su mnogo na razvoj visoke kulture i duhovnih delatnosti, pa su na svojim dvorovima okupljali intelektualnu elitu. Ibn Tufajl (umro 1185), vezir i dvorski lekar sultana Abu Jakuba Jusufa (Abu Ya' qub Yusuf, 1163-1184), veoma obrazovanog vladara koji se naročito interesovao za filozofiju i teologiju, zahvaljujući širini svojih znanja uživao je posebnu vladarevu naklonost, dok mu delo verno odražava duhovnu atmosferu almohadske epohe.

O životu Ibn Tufajla ne zna se mnogo. Roden je u Gvadisu početkom XII veka, živio je u Andaluziji i Severnoj Africi, a umro je u Maroku. Bio je veoma obrazovan čovek, upućen u filozofiju, medicinu, prirodne nauke, matematiku, fiziku i astronomiju, u politiku i istoriju, u pesništvo, u muziku. Ibn Tufajl je filozof racionalističke orijentacije, zajedno sa Ibn Badžiom (Ibn Bagga, lat. Avempace, umro 1138), koji mu je po svjoj prilici bio učitelj, i velikim Ibn Bušidom (lat. Averroes, 1126-1198), nadaleko čuvenim komentatorom Aristotela.

Originalan mislilac i najveći književnik među andaluzijskim filozofima usao je u istoriju arapske i svetske književnosti zahvaljujući svom romanu *Živi sin Budnog*, u kojem su sumirana ne samo autorova znanja, iskustvo i filozofske ideje, već daleko šira znanja, filozofske koncepcije i duh čitave arapsko-muslimanske kulture XII veka. Osim ovog romana nije sačuvano ni jedno drugo Ibn Tufajlovo delo, mada se spominju još dva medicinska traktata i nekoliko pesama, čija autentičnost nije definitivno utvrđena.

U srednjovekovnoj arapskoj književnosti autorska umetnička proza nije bila odvojena od naučne i didaktičke. Srednjovekovni autori pisali su dela namenjena obrazovanju i vaspitavanju muslimana, u kojima su tretirali razne filozofske, etičke i naučne teme. Takva dela spadaju u tzv. književnost *adaba*, u čije okvire ulazi i ovaj Ibn Tufajlov filozofski roman. Delo je pisano u vidu pisane (*risala*) u kojoj se pisac obraća bezimenu drugu ili učeniku, kome, na njegov zahtev, želi da saopšti svoje znanje i filozofski pogled na svet, »naglašavajući da ne teži nikakvom izvornom mišljenju niti višoj teorijskoj razini u izlaganju. On se zadovoljava ulogom popularizatora tuđih filozofskih ideja koje je prihvatio i usvojio« (»Pogovor«, 139-140). U ovakvom načinu kazivanja oseća se istočnjačka tradicija prenošenja mudrosti putem dijaloga između učitelja i učeni-

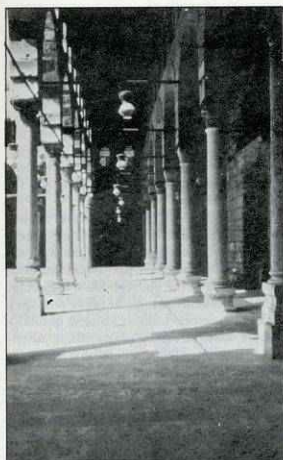
tog zaključka dolazi proučavanjem nebeskog svoda, a spoznavanjem zakona astronomije i kretanja tog svoda, shvata kosmogoniju i dolazi do svesti o nužnom postojanju Stvoritelja. Kada se kod njega, u poslednjoj fazi, iskristalisa ideja o Stvoritelju, javlja se želja za poistovećivanjem sa tvorcem i u sedmoj sedmini života on askezom i psihičkom koncentracijom ostvaruje mistički ideal, sjedinjenje sa Stvoriteljem.

Po dolasku u dodir s civilizovanim ljudima (Esal, Selaman) uvida da ono što je on racionalno i intuitivno spoznao čovečanstvo poznaje u obliku religijske objave. Našavši da je njegova prirodna religija savršenija od objavljenе vere, on se vraća u pustinju zajedno s Esalom, svojim sledbenikom.

U delu je u opštim crtama određen krug filozofskih problema koji su zaokupljali pažnju arapsko-islamskih mislilaca pišećevog vremena. Na početku svog romana Ibn Tufajl ukazuje na one filozofe koji su svojim idejama i delom uticali na njega i bavili se »istočnom filozofijom«. Pre svih tu je veliki učitelj i prvak Ibn Sina (lat. Avicenna, 980-1037), u čijem opusu se, štaviše, nalazi i delo sa istim naslovom *Živi sin Budnog*, iz koga je Ibn Tufajl, kako sam tvrdi, uzeo imena svojih junaka. Iz novijih naučnih istraživanja proizilazi, međutim, da sadržinski ova dva dela nemaju nikakve veze. »U Ibn Sinaovom mističkom djelu, *Živi sin Budnog* je vlastito ime Djelatnog uma koji, spoznavajući što nadilazi osjetilni svijet, vodi duša prema biću iz kojeg proistječu sva ostala. 'Živi', jer Ibn Sina smješta savršenstvo života u umnost i djelanje, 'sin Budnoga' jer Djelatni um emanira iz preposljednje čiste umnosti koja ne zna za drijemež niti san« (»Pogovor«, 150).

U Ibn Sininom originalnom filozofskom sistemu grčki, tačnije helenistički uticaj dostigao je vrhunac, naglašeno je racionalno strukturisanje filozofskog diskursa, istaknuta je važnost individualnog iskustvenog mišljenja u spoznaji bivstvene prirode stvari, kao i postojanje duše obdarene individualnim razumom. Ibn Sinina istočna filozofija je put do konačne istine, a ta istina se ne može spoznati samo teorijskim mišljenjem i zaključivanjem zasnovanim na zakonima logike, već isključivo kroz mistička stanja.

Pored Ibn Sininog, nesumnjiv je i uticaj sufijske filozofije. Iako se u romanu nigde ne spominju sufijski mislioci, Ibn Tufajl prihvata osnovu sufijske doktrine, ideju o mogućnosti neposrednog ličnog kontakta čoveka s Bogom, a u svojim opisima koristi mnoge sufijske pojmove i tehničke izraze. Ekstremne oblike sufizma Ibn Tufajl je podvrgao kritici, sledeći u tome el Gazalija (al-Gazzali, 1085-1111), koji je u svojim radovima definitivno uobličio islamsku teološku misao, a svojim doktrinarnom intervencijom proširio mogućnosti idejno-metodoloških diferencijacija i normativnog vrednovanja grčkog uticaja, s jedne strane, i sufizma, s druge. Uticaj el Gazalijevih filozofsko-teoloških koncepcija vidi se u romanu u raspravama o pitanju večnosti, odnosno stvore-



Kolonaada Al-Nasirove džamije, Kairo XIV vek
(Slikar M. Tanasković)

nosti sveta u vremenu, koje, uz pitanje povezanosti ljudskog uma s božanskim, spada među najozbiljnije filofske probleme toga vremena. Ibn Tufejl je eksplicitno ni o jednom od ovih pitanja ne izjašnjava. U pogledu nauka o stvorenosti/večnosti sveta, on pokazuje da o oba nauka posljeduju istim zaključkom o netjelesnom tvorcu (Pogovor, 148), a o spoenosti ljudskog uma s Bogom kroz koju se ostvaruje istina kaže da je to stvar čiju je zbiljsku narav nemoguće pokazati u knjizi (Pogovor, 149).

Ustrojstvo sveta objašnjeno je u romanu u duhu filofska (*falsafija*), muslimanskih mislilaca zadojenih grčkom mišlju, pri čemu je odmah uočljiv posredan Aristotelov uticaj.

Na taj način, u poetskoj i zanimljivoj priči o Haju Ibn Jakzanu, Ibn Tufejl je slio i uskudio Ibn Siniinu filofsku shemu, elemente sufijskog misticizma, el Gazalijevu filofsko-teološku koncepciju i stavove filofsa – aristotelijanaca i neoplatoničara, i stvorio originalno i višeznačno delo koje je oduvek zaokupljalo pažnju istoričara književnosti i filofsije i koje spada među najčešće prevedena dela arapske srednjovekovne književnosti.

Kritičko izdanje arapskog teksta priredio je francuski orijentalista Leon Gotje, koji je i preveo delo na francuski (Alžir, 1901). Gotje je napisao i fundamentalnu studiju o Ibn Tufejlu, insistirajući na tome da je osnovna namera pisca bila da u svom delu pokaže sklad između religije i filofsije, a «sklad vjere i razuma ostvaruje se onako i onoliko kako i koliko i jedno i drugo završavaju u misticizmu kao prirodnom kraju teologije i filofsije i njihovoj kvalitativnoj preobrazbi» (Pogovor, 154). Filofsija i religija imaju svaka svoj domen, ali i jedna i druga teže ka istini. Put do istine u filofsiji je teorijsko

znanje i misaono traganje, dakle u središtu filofsije je razum. Put do istine u religiji je intuicija i otkrovenje. Priča o Živom sinu Budnog je simbolički opis ta dva puta, a ona oba vode do spoznanje boga, te se tako potvrđuje sklad između religije i filofsije.

Filofski roman Ibn Tufejla *Zivi sin Budnog* na srpskohrvatski je preveo Tarik Havrić, polazeći od kritičkog izdanja arapskog teksta koje je priredio Leon Gotje i, svakako od njegovog magistralnog prevoda. U belešci na kraju knjige (Uz ovaj prevod, 163–165) prevodilac kaže da je prevod književno stilizovan samo onoliko koliko je to bilo neophodno (p. 164), izvinjavajući se tako čitaocu za duge složene rečenice, ponavljanja i monotoniju. T. Havrić je svoj izuzetno težak i složen prevodilački zadatak obavio na uzoran način, uspevši da približi čitalačkoj publici ovo specifično i vremenski veoma udaljeno delo, mada bi se za neke filofske termine mogla ponuditi i druga, možda bolja i adekvatnija rešenja. Potpunim razumevanju dela doprinosi brojne beleške uz sam tekst romana i prevodičev pogovor (p. 135–158), u kojem je detaljno analizirana i višestruko osvetljena Ibn Tufejlova filofska koncepcija i određeno njeno mesto u srednjovekovnoj arapskoj filofskoj misli. U okviru »Bibliografske bilješke« (p. 159–161) Havrić je pobrojao značajne prevode dela na evropske jezike.

Jedino što nam je tokom čitanja zasmatelo jeste uklapanje arapskih ličnih imena u srpskohrvatski jezik (npr. Ibn Sinaov, Abu Ali ibn Sinaa, Ibn Baggatov, itd.). Pitanje najprimernije deklinacijske promene transkribovanih arapskih imena postavljalo se u našoj sredini više puta i nudena su različita rešenja. Smatramo da je daleko prihvatljivije rešenje, i više u duhu našeg jezika i njegovog pravopisa, morfolfska adaptacija arapskih imena prema našoj paradigmi i njihova deklinacija u skladu s njom.

Nadamo se da će Ibn Tufejlova, za XII vek dosta slobodoumna i zadržljive univerzalna, filofska misao, umetnički uobličena u zanimljivu i originalnu pripovest o tajnama »istočne mudrosti, i kod nas imati uspeha kod čitalaca i zadržati popularnost koje je podjednako doživela i na Istoku i na Zapadu.



Prodoran pogled unutar njegovog oka

Darko Tanasković

Al-Ma' arri: *Obvezivanje neobveznim*. Izbor, prevod i predgovor: Daniel Bučan. – Banja Luka, 1984, 8', 131 str.

Između korica knjige objavljene u okviru biblioteke »Prevodi« banjalučkog »Glasa« (urednik: Kolja Mifević), neobično i zagonetno naslovljene – *Obvezivanje neobveznim*, krije se neslućeno misaono i pesničko bogatstvo. Reč je o izboru od 97 pesama iz najvrednijeg pesničkog dela čuvenog arapskog književnika i mislilca, samosvojnog al-Ma'arija (Abu al-'alā al-Ma'arri, 973–1057), *Lužum mā lā yalzam*, u izboru i prevodu Daniela Bučana. Uvedeni estetički pisanim, ali i naučno utemeljenim prevodičevim predgovorom, prevedeni stihovi verodostojno predstavljaju glavne idejne i umetničke odlike poetskog stvaralaštva tog usamljenog velikana arapsko-islamske kulture poznog abasidskog perioda.

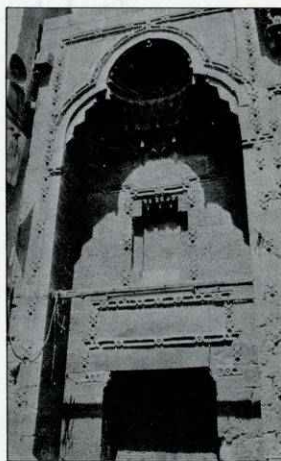
Abulala al-Maari već duže vreme zaokuplja istraživačku i prevodilačku pažnju Daniela Bučana, autora većeg broja zapaženih članaka, studija i knjiga s područja arabistike, islamistike i sociologije, što je našlo izražavanje u nekim njegovim ranijim radovima (vid. npr. »Klasično arapsko pjesništvo između dva antipoda«, *Književna smotra*, VIII/26–27, 1976, 119–126), da bi kulminiralo u nadahtnom zaključnom »Prevoditelevom »Confiteor« (str. 127–131), jednom od najsadržajnijih, najistinitijih i najdaleko-sežnijih ispovednih prevodilačkih esaja koje smo, pogotovo u arabistici, imali prilike da čitamo. Bučan je očigledno izgradio celovito viđenje izuzetne ličnosti, misaonog razvoja i pesničkog dela ovog stvarioca, čija je pojava jedinstvena i sasvim po strani od idejnih i poetičkih tokova i konvencija arapske srednjovekovne književnosti, ali koji je, baš usled tog nadmoćnog razilaženja sa svojim vremenom, u naše vreme postao izvor nadahnuća mnogim savremenim arapskim piscima, dok je na Zapadu njegova zaostavština već gotovo čitav jedan vek kritički proučavana i tumačena s izrazitim zanimanjem i neskrivenim divljenjem. Zahvaljujući trudu poznatog arabiste Sulejmana Grozdanića,

našoj čitalačkoj publici su u veoma uspelom srpskohrvatskom prevodu približeni književno najznačajniji delovi najpoznatijeg al-Maarijevog spisa, dubokoumne eshatološke parodije *Poslanica o oproštenju*, za koju se verovalo da je posredno uticala na ideju i kompoziciju Danteove *Božanstvene Komedije* (vid. Abu al-'Alā al-Ma' arri. *Poslanica o oproštenju*, Sarajevo, 1979; naš prikaz: D. Tanasković, »Svežina eshatološke paradije«, *Odjek*, XXXIII/5, 1980, 18).

Oslanjajući se na proverene orijentalističke izvore, a pre svega razložno sledeći u celini neprevaziđenu Nikolsonovu interpretativnu analizu al-Maarijeve refleksivne lirike iz zbirke *Luzūm mā lā yalzam* (R. A. Nicholson: »The Meditations of Ma' arri«, in *Studies in islamic poetry*, Cambridge, 1921, 43-289), Daniel Bučan je u predgovoru »Al-Ma' arri ili osamljeno moralista« (str. 5-18) objektivno i ubedljivo pružio potrebne elemente za čitaočevu orijentaciju u susretu s neobičnim i, bez podešene hermeneutičke busole, teško pristupačnim al-Maarijevim sumračnim misaonim horizontom i krajnje svedenim, a uz to i višestruko aluzivnim, pesničkim izrazom. Po cenu izvesnih ponavljanja, naglasak je stavljen na bitne odrednice, prirodu i ishodišta al-Maarijevog racionalizmu bliskog, pesimističkog i skeptičkog pogleda na svet, poetski blistavo transponovanog u jezgrovitim stihovima zbirke *Obezbivanje neobveznim*, u čijem se iskivanju neumoljivi slepi pesnik *samooba-vezo* na poštovanje dodatnih, *neobaveznih* zahteva i onako složene arapske versifikacije.

Nastojeći da što uverljivije potkrepi tezu kako je »sumnja u sve ljudsko« al-Maarija »dovela u doseg vjerskog krivoverja«, Bučan iznosi i neke, čini nam se, prejake, nedokazive i teško održive tvrdnje. Karakteristična je u tom smislu konstatacija da je »i dogma o Kur'anu kao riječi Božjoj pala žrtvom takva njegova odnosa prema religiji«, dok nika-ko nije sigurno da je *Knjigom o poglavljima i rimama (Kitāb al-fusul wa al-g'āyāt)* al-Maari »pokušao sačiniti u stilskom pogledu Kur'anu jednako djelo, jednak stilski savršen« (str. 15), premda se ranije čak smatralo da je reč o parodiji *Kurana* (vid. F. Gabrijeli: *Arapska književnost*, Sarajevo, 1985, 136). Ako se izuzmu ova, i nekoliko sličnih, impresionistički (pre) širokim potezima *con brio* ispisanih mesta, Bučanov uvodni ogle-od al-Maariju ima sve osobine vernog i pouzdanog ljudskog i umetničkog portreta samotnika koji je želeo, i uspevao, da izaziva, prkosi i zbunjuje stolecima.

Među tehničkim stranama ovog izdanja pažnja zaslužuje pitanje transkripcije arapskih imena i naziva. Bučan dosledno (što je svakako najvažnije) sprovodi jedan hibridan postupak prenošenja arapskih glasovnih vrednosti grafičkim sredstvima srpskohrvatske latinice. Po tipu, njegova transkripcija je na granici između naučne i široke fonetske, predstavljajući, zapravo, njihovu originalnu kombinaciju. To je u svakom slučaju interesantno i načelo prihvatljivo rešenje, pogotovo ukoliko se principi na koji-



Portal džamije u Kairu, XIV vek
(Snimio: M. Tanasijević)

ma počiva na odgovarajući način prethodno objasne. Ne ulazeći u pojedinosti složeno »transkripcijskog pitanja«, koje je u jugoslovenskoj orijentalistici još uvek otvoreno, rekli bismo samo da, kako se nama čini, ovakvom izdanju više pogoduje jednostavnija široka fonetska transkripcija (vid. S. Jan-ković: »Imena i nazivi iz arapskoga«, *Radovi*, VII, Odjeljenje za jezik Instituta za jezik i književnost u Sarajevu, 1980, 9-73).

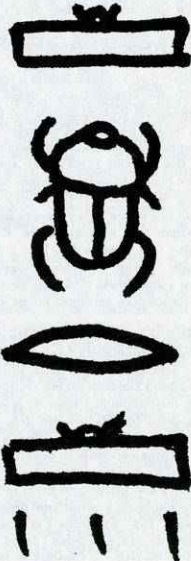
Prevođenje al-Maarijevih lapidarnih, misaono zgrusnutih, a verbalno do krajnosti, katkada do nepremostive elipse redukovanih stihova izuzetno je težak prevodilački zadatak, pa nije ni čudo što je srazmerno malo njegovih pesama prevedeno na srpskohrvatski jezik. Daniel Bučan je svom odgovornom i višestruko izazovnom poslu trnodično i strasno (vid. »Prevoditeljevo 'Confiteor'«). Rezultat takvog pristupa u celini je vredan svake pohvale i može se bez oklevanja pozitivno oceniti. Pojedine pesme (npr. str. 27, 29, 35, 46, 47, 50, 51, 62...) veoma su uspešno pretočene u naš jezik, kako sadržinski tako, do moguće mere, i formalno. Ima, prirodno, i manje srećnih rešenja u nekim situacijama, gde se gubi željena ravnoteža između vernosti značenju i obliku izvornika, pa prevod skreće bilo ka nepoetičnoj, ravnoj diskurzivnosti, bilo pak, ka sintaktskoj usiljenosti i nerazgovetnoj hermetičnosti (npr. str. 24, 32, 36, 39, 67, 96...). U filološkom pogledu, Bučanov prevod je pouzdan i materijalno tačan, uz razumljiva i nužna manja odstupanja, ali bez ogrešenja o dubinski smisao poetskih tvorevina.

Prevedene pesme, saglasno arapskoj tradiciji, nisu naslovljavane, već su obeležavane trima zvezdicama, što je određenje kome se legitimnost ne može odreći, ali

koje, iz čitalačke perspektive, možda nije najpraktičnije. Valjalo je, recimo, razmisliti o zamenjivanju zvezdica arapskim (kao kod R. A. Nicholsona) ili, pre, rimskim brojevima, a u obzir je moglo doći i tematsko grupisanje pesama, na način kako je to, na primer, s *Rubajama* al-Maariju duhovno bliskog persijskog klasika Omera Hajjama uspešno uradio Fehim Bajraktarević (Beograd, 1964), time više što u Bučanov izbor sledi određenu implicitnu liniju unutrašnjeg tematskog razvoja.

S obzirom na ozbiljnost i visok ukupni nivo ovog izdanja, iz orijentalističkog ugla posmatrano, poželjno je bilo navesti izvor/izvorne odabranih i prevedenih stihova, kao i bibliografske podatke bar o osnovnim citiranim tekstovima, ali bi takav postupak svakako opteretio knjigu i mnogog ljubitelja poezije odbio sa samog praga jednog autentičnog misaonog izazova i snažnog umetničkog doživljaja. Prenebregnimo, stoga, zamke arabičističke užutenosti i zaključimo, zajedno s al-Maarijem:

*Razum imaš i sledi ga pomno,
Jer on prikuplja med mudrosti,
I ne prihvataj zapovijedi Tore,
Jer istina se iz nje ne da izvesti.*



Sve što možemo sada ili ikada da saznamo jeste da mu je smrt uvek bila želja. Smrt ga je sretala noseći raznovrsne maske. Skidao je jednu za drugom i stavljao ih na svoje lice. Kad joj je skinuo i poslednju masku, mora da se prikazalo pravo lice smrti, ali nikad nećemo znati da li je čak i to moglo da ga uzasne.

Jukio Mišima je, shodno sopstvenim rečima, skinuo poslednju masku smrti novembra 1970. godine. Ove reči, koje je napisao još 1958, pripadaju jednom od junaka njegovog romana *Kjokoina kuća* i odlično pokazuju Mišiminu fascinarnost smrću. Od prvih dečakih maštanja do čelične oštrice zabodene u stomak, smrt je centralna tema Mišiminog života i dela. Tu osnovnu enigmnu u kojoj je sadržan ključ čitavog Mišiminog kompleksnog, izopačenog i morbidnog sveta pokušava da reši i Džon Nejt, Mišimin dugogodišnji prijatelj i prevodilac.

Mnogi su i na Zapadu i u samom Japanu, kaže Nejt, pokušavali da dokuče šta se to zapravo zbivalo u njegovoj glavi dok je sebi zarivao čelik u stomak. Jedni u njegovoj smrti vide, pre svega, poslednji akt fanatičnog patriotizma. Mišimino samoubistvo zaista po mnogo čemu liči na staru japansku tradiciju seppuka kao krajnjeg akta protesta i upozorenja. Postoji, osim toga, u Japanu i duga istorija heroja-mučenika za carsku stvar. Po drugima, cela predstava je groteskna na farsa – plod bolesnog i morbidnog Mišiminog uma. Treći, kao na primer Ken Ogata, koji igra Mišimu u Srederoovom filmu, smatraju ga čovekom koji je, pre svega, »razmišljao o tome kako da umre lepo«. Nejtova teza je, pak, »erotska opčinjenost smrću«. Zaista, iza Mišiminog akta »skidanja poslednje maske smrti« stoji sve te komponente: i krajnje desničarske političke ideje o restauraciji starog samurajskog Japana i njegove inkarnacije – svemogućeg božanskog cara, i estetski ideal seppuka kao one poslednje tačke koja završava savršenu kružnicu života »čoveka od akcije«. Iza Mišimine smrti stoji i sasvim izvesna psihopatologija. Sve te struje, po mnogo čemu oprečne jedna drugoj, prepriču se u Mišiminom kompleksnom svetu i kulminiraju u njegovom samoubistvu.

Jukio Mišima rodio se kao Kimitake Hi raoka 14. januara 1925. godine. Prvih dvanaest godina proveo je u krajnje nezdravoj atmosferi mračne bolesničke sobe svoje babe Nacu. Nacu je bila žena podložna isteriji, sebična i ohola. Obolela je od zapaljenja kukova i mučili su je strašni bolovi, što ju je činilo, kako kaže Nejt, »gorkim i besnim tiraninom«. No, uprkos tome, ona je bila izvanredno obrazovana žena, znala je francuski i nemački, imala bogatu maštu i pripovedački dar. Pedeset dana po rođenju, Nacu je Kimitake uzela od majke i zajedno sa kolevkom odelu u svoju sobu. Tamo ga je držala zatvoreno od dvanaeste godine, »ljubomorno, besno, historično ga čuvajući od njegovih roditelja i spoljašnjeg sveta«. U dvanaestoj godini Kimitake je izgledao kao osmogodišnjak. Bio je mršav, slab i bled. No,

Mišimine maske smrti

Marko Živković

Džon Nejt, *Mišima*, preveli D. Milenković i D. Monašević, Partizanska knjiga, Beograd, 1985.

najgora je bila njegova »zastrašujuće mirna« reakcija na nenormalne uslove u kojima je proveo detinjstvo. Kimitake je po svemu sudeći još vrlo rano otkrio jednu od mogućih strategija opstanka u takvim uslovima. Odvojio je radikalno svoj unutrašnji svet, svet mašte i sanjarenja od sveta stvarnosti. U *Ispovestima maske*, svom prvom autobiografskom romanu, Mišima slika sebe kao dečaka sa razvijenom antipatijom prema stvarnosti i neodoljivim svetom mašte koja mu pomaže da se protiv te stvarnosti bori. Nejt kaže:

Teško je ne preveličavati Nacuin uticaj na Kimitakeov život, ali je, ipak, vrlo verovatno da je situacija u kući koju je ona stvorila bila osnova za latentnu homoseksualnost koja je već počela da ga muči dok je ulazio u pubertet. Ali, njen uticaj na njegov život bio je mnogo širi: ispućujući Kimitakeu u uvo tokom svih tih godina svoje duboko nezadovoljstvo samom sobom, pričajući mu o svojoj divljoj poetskoj čežnji za dalekom prošiošću, elegantnom prošiošću, prošiošću lepote, može da se kaže da je mučila »romantičnom agonijom«. On je već bio u tom vrtlogu u svojoj dvanaestoj godini, čeznući, kao pravi romantičar, za čistotom i lepotom, i opsednut besnom nemogućom željom da bude neko drugi, a ne on sam.

U sedmom razredu Kimitake se priključio velikom i aktivnom školskom literarnom klubu. Počeo je da objavljuje pesme i priče u časopisu kluba. Ubrzo je osnovao časopis *Crvene slike*. U petnaestoj godini (1940) bio je najmlađi član uredništva u stogodišnjoj istoriji kluba. Sledeće godine izabran je za glavnog urednika. Te iste godine objavljuje u ozbiljnom književnom časopisu *Bungei Bunka* svoju prvu dužu priču (izašla je u četiri nastavka) »Šuma u punom cvetju. Tada je prvi put upotrebio svoj pseudonim i postao Jukio Mišima.

Ratno doba bilo je doba prvog Mišiminog mladalackog poleta. Dublji razlog za to ležao je u činjenici da je doba razaranja i smrti savršeno odgovaralo njegovom morbidnom unutrašnjem svetu. Dok je Tokio goreo, on je uspeo da oseća vezu između ličnog, unutrašnjeg sveta i spoljašnje stvarnosti. Kao

sam kaže: »To je bilo retko vreme (1944–1945) kada su se moj lični nihilizam i nihilizam vremena i društva savršeno slagali«. Mnogo kasnije, na vrhuncu slave, Mišima kaže da je u svojoj dvadesetogodišnjoj došao do zblunjujućeg otkrića da već predstavlja anahronizam. Razočaranost i odbojnost prema posleratnom svetu jačale kod njega, svu dok ne kulminira u ritualnom samoubistvu koje je Mišima izveširao kao izraz svog protesta protiv posleratnog Japana – »mlakunjava zemlje gde se teško diše«, i u kojoj je »duh mrtav«.

U ranim posleratnim godinama japanska književnost i kulturna scena bile su pod dominacijom levičara. Posle dugih godina cenzure, rata i razaranja oslobođeni su »bujica« literarne energije. Vladao je osećaj buđenja posle noćne more, ozdravljenja posle duge bolesti, osećaj da počinje novo doba. Za Mišimu je kraj rata označavao potpuno suprotnu promenu. Posleratni svet bio je u potpunoj raskoraku sa njegovim ličnim svetom i Mišima ga je prezeo. Prirodno je da duh tog vremena nije bio preterano naklonjen Mišiminog preokupiranosti sopstvenim, duboko ličnim svetom. Kao što je jedan kritičar rekao:

U tom periodu socijalne uzburkanosti najvažniji problem je bio kako da se podignu temelji za novu građevinu. U trenutku kad je najveća briga bila izabrati mesto na kome će se kopati temelji, niko nije brinuo o kvalitetu čipke za prozorske zavese.

Godine 1947. Mišima završava studije nemačkog prava, polaže ispit za više državne službe i zapošljava se u Ministarstvu finansija. No, tu je ostao samo devet meseci. Bilo je to njegovo prvo i poslednje nameštenje. Posla je morao da se oslobodi, jer je u to vreme osećao neodoljivu potrebu da napiše autobiografski roman i na taj način izvrši neku vrstu »samoeorganizacije«.

Ispovesti maske Mišima je napisao 1948. godine. Govoreći u prvom licu kroz svog junaka, kako kaže Nejt, Mišima je bespoštajnički vodio do saznanja da je bio latentni homoseksualac ili još gore, čovek nesposoban da oseti strast ili čak da se oseti živim, sem u sadomazohističkim fantazijama koje su zaudarale na krv i smrt. Mišima je u *Ispovestima maske* govorio kao o »svodenju računa« svojih dvadesetih godina. Kroz pokušaj psihološke »samovisekcije« želeo je da postavi sebi tačnu dijagnozu kako bi bio sposoban da živi sam sa sobom. No, proces samopisivanja i samodefinsiranja time je zapravo tek bio započet i Mišima nije uspeo da postigne terapijski efekat kojem se nadao. *Ispovesti maske* su, međutim, od Mišime napravile zvezdu.

Mišima je 1956. godine bio na vrhuncu slave. Te godine objavljen je jedan od njegovih najboljih i najuspešnijih romana – *Zlatni paviljon*. Iduće godine završava rad na romanu *Kjokoina kuća*. Ovom delu od skoro hiljadu strana posvetio je petnaest meseci upornog rada. Mišima je po Nejtovim rečima hteo da četiri mlada junaka knjige – biz-

nismen, slikar, bokser i glumac – predstavljaju različita lica njega samog. Ono što ih ujedinjuje je nedostatak dodira sa stvarnošću, sa stvarnim ličnim postojanjem – nemogućnost da se osete živim. Glumac Osamu je narcisoidan »zato što nikad ne može da bude siguran u svoje postojanje. Njemu je potrebna publika, neko ko će reagovati na privlačnost njegove pojave, da bi sebi obezbedio makar prolazni dokaz sopstvenog postojanja. Još verniji odraz daje mu ogledalo. Stalna potreba da dokazuje svoje postojanje vodi Osamua, baš kao i Mišimu, do dizanja tegova:

Postojao je, neosporno, u ovom trenutku – u ogledalu! Do maločas razočarani, napušteni mladići nije mogao nigde više da se vidi; Tu je stajao samo neki divni mišić, jasan dokaz njegovog postojanja. Jer ono što je sada video bilo je nešto što je sam stvorio, štaviše, to je bio on sam.

Kao osoba čiji je primarni osećaj identiteta podsećen još negde duboko u korenu, Mišima je pokušavao da svoj identitet, svesno, uz ogroman napor volje, sâm izgradi. Bez ovog intuitivnog, apriori osećaja sopstvenog postojanja kome nisu potrebni nikakvi naknadni dokazi, cela mukotrpno izgrađena građevina ostaje bez temelja. Koliko god se uporno trudio, a Mišima je u samouzgrađivanju, i duhovno i fizičko, ugradio svoju ogromnu energiju, takav identitet ubrzo počinje da se osipa i ruši. Za Osamua su mišići i ogledalo iz početka dovoljni, ali dolazi vreme kada se paralizuće sumnje njegove u Jednog toplog letnjeg dana Osamu najzad dolazi do novog i konačnog otkrića:

... Da bi njegovo lepo telo istinski postojalo nije bilo dovoljno samo da bude okruženo zidom mišića. Ono što je nedostajalo, jednom rečju bila je krv (...). Osamu je znao da će bol i krv, koji su ga uverili u sopstveno postojanje, na kraju delati tako što će ga uništiti.

Ovaj zloslutni odlomak iz *Kjokoine kuće* može na prvi pogled izgledati kao prihvatljivo rešenje za enigma Mišimine smrti. Čitava njegova biografija mogla bi se posle ovog odlomka čitati kao tipični razvoj shizoidne ličnosti od »primarne ontološke nesigurnosti» (Lain) do »sistema lažnog ja» i očajničkih pokušaja da se makar i preko bola oseti živim.

Ne treba zaboraviti da je Osamu tek jedan od četiri lika iz *Kjokoine kuće* i da njegov razvoj predstavlja samo jedan od tokova koji čine složenu Mišiminu ličnost. *Kjokoina kuća* nije možda ništa manje autobiografska knjiga od *Ispovesti maske*, ali sama činjenica »začudujućeg stepena samopoznavanja» koje Mišima ispoljava ne dozvoljava da iskaze likova uzmemo kao gotovo objašnjenje njegove ličnosti. Jer, Mišima je i glumac i biznismen i umetnik i bokser, ali i lucidni i cinični posmatrač koji hladno i sa distance analizira sopstvene glumačke bravure.

U liku boksera iz *Kjokoine kuće* Mišima

po prvi put izražava ono što će kasnije nazvati svojom »filozofijom akcije». Umetnost je za Mišimu izgleda postala nedovoljna. On na sebe počinje da gleda kao na sledbenika »dvostrukog puta sablje i peras». U pismu koje je pred smrt uputio svom obaveštajnom oficiru, Kanemaru Izavi, Mišima piše:

Odeni moje telo u uniformu Društva štitu, stavi mi bele rukavice i vojnički mač u ruku i onda – učini mi tu uslugu – fotografiji me. Moja porodica će možda da negoduje, ali želim svedočanstvo da nisam umro kao književnik već kao ratnik.

Još početkom šezdesetih Mišima je znao kakvom smrću će i da umre. Bila je to očigledno smrt ratnika-samuraja. Ostao je još samo problem kako postići takvu smrt u mirnom i »mlakunjavom» posleratnom Japanu. Odgovor za Mišimu dolazi u obliku »patriotizma».

Šta je to Mišimin patriotizam može se videti iz priče istog naziva koju je napisao 1960. godine. Priča je inspirisana pobunom armije iz februara 1936. kojoj je Mišima pridavao sve veće simboličko značenje. Te godine grupa mladih oficira carske armije go-

kušala je da zbaci vladu koju je smatrala izdajničkom. Zahtevali su reformu kabineta i vraćanje caru vrhovne komande nad oružanim snagama. Mogli su i da uspeju, ali car Hirohito je besno zahtevao da se oficiri koji su se podigli u njegovu ime kazne kao »zaverenici» zbog ubistva ministara i uvlačenja njegovih trupa u ustanak. Pre nego što su, posle kraće borbe, pohapšeni, oficiri su se okrenuli prema carskoj palati i, sa suzama u očima, opevali carsku himnu »Kimigajo». Dvojica su izvršili ritualno samoubistvo, a ostali su pogubljeni.

Februarska pobuna i slične epizode iz novije japanske istorije pokazale su Mišimi put kojim treba da ide da bi ostvario svoju viziju herojske smrti.

Nejtn u detalje opisuje njegove pripreme. Cela predstava je pomno izrežirana. Sa četvoricom kadeta iz »Društva štitu» 25. novembra 1970. godine zarobio je generala Masudu – komandanta tokijskog garnizona japanskih odbrambenih snaga. Dok su kadeti držali generala pod pretnjom mačeva, Mišima je zahtevao da se Trideset drugi puk okupi u dvorištu i sasluša njegov govor. Puk se, zajedno sa »Društvom štitu» okupio, ali je govor, umesto predviđenih trideset, trajao svega sedam minuta. Mladići, odrasli u posleratnom Japanu i vaspitani u antimilitarističkom duhu, izviždali su patetične i suludo fanatične Mišimine zahteve da se pobune i daju svoje živote za cara kako bi povratili njegovu predratnu veličanstvenost i moć.

Izviždan i nadglaslan pretpostima i bukom policijskih helikoptera, Mišima se povukao u komandantovu kancelariju i zario sebi sečivo kratkog mača u stomak. Zatim je dao znak jednom od kadeta da mu dugaćkim mačem odeše glavu. Kad mu to nije uspešno iz drugog puta, priskočio je drugi kadet i jednim udarcem završio krvavi posao.

Nejtn je, kao verovatno i većina onih koji se potrude da uđu u Mišimin svet, u isto vreme i zadivljen i revoltiran, čak zgađen onim što je tamo našao. Ali, to ga nije sprečilo da napiše jednu korektnu i čitljivu biografiju. Čitalac će u njoj naći priču u Mišiminom životu uz sve neophodne biografske podatke, ali i obilje anegdota, svedočenja ljudi koji su ga dobro poznavali i karakterističnih odlomaka iz Mišiminog dela koji omogućavaju da se uđe u Mišimin »uvrnuti» svet. Hipoteza koje se Nejtn drži kao ideje vodilje u svom istraživanju »enigme Mišima» jeste da u osnovi njegovog puta prema samoubistvu stoji »erotska opijenjenost smrću». No, on se ne upušta u duboke i stručne psihološke analize već pre pušta da Mišimini postupci i pažljivo odabrani odlomci iz njegovih dela govore sami za sebe. Sartr je jedanput rekao: »Ne volim reč psihološko. Ne postoji takva stvar kao što je psihološko. Recimo samo da čovek može da prođe u biografiju jedne osobe». Sartr je to i učinio u slučaju Zana Ženea, i mada Nejtnova knjiga omogućava da makar delimično prodremo u Mišiminu biografiju, ipak ostaje utisak da je za odgo- netanje Mišimine egzistencije neophotan jedan novi Sartr.



Nauka o nad-biću

Bojan Jovanović

Bojan Rampa: *Treće oko*. Preveo Đorđe Dimitrijević. – Dečje novine, Gornji Milanovac, 1984.

U kontekstu savremenih interesovanja za istočnjačku kulturu, teme i sadržaji vezani za indijsku duhovnu tradiciju postali su posebno zanimljivi za autore koji su u njima nalazili svoju glavnu literarnu inspiraciju. Ovo interesovanje doživljava svoju kulminaciju u vreme konstituisanja pokreta kontrakulture, a danas najintenzivnije pulsira u produkciji paraliterarnih i paranaučnih dela. Pisac *Trećeg oka*, poznat pod pseudonimom Lobsang Rampa, jedan je od najuspešnijih autora ove vrste, jer je gotovo svaka od tridesetak njegovih do sada objavljenih knjiga bila je bestseller. Ovaj, kako se smatra, zapadnoevropski autor prvenstveno u indijskoj i tibetanskoj tradiciji pronalazi gradnju i inspiraciju za svoju literaturu. Reč je, dakle, o knjizi koja, kao i ranija dela ovog autora, nastoji da literarnim uobličjenjem atraktivne tematike tibetanskog budizma i fenomena nadnaravnih moći zadovolji današnje čitalačko interesovanje. U tom smislu bi se moglo reći da autor literarnoj formi, odnosno formuli, ne pribegava da bi izneo nova saznanja iskustva i uvid u do sada malo poznatu tradiciju. Paraknjiževni žanr je i ovog puta sredstvo sinkretističkog spoja literarno pitkog štiva i neobičnosti vezane za tradiciju uvođenja u vrhunsko znanje.

Životna priča glavnog junaka ove knjige saopštena je kroz formu hipotetičke autobiografske ispovedi. Rođen u aristokratskoj porodici, mali Lobsang Rampa se već od svoje sedme godine podvrgava strogim kanonima tradicionalne edukacije. Odlasku u lamaseriju prethodi obznajivanje astroloških predskazanja i uvođenje u tajnu genealogiju porodice i dotadašnje istorije Tibeta, koje potvrđuju predodređenost njegovog budućeg životnog i saznanog puta. Međutim, pre nego što počne da stiče znanje iz medicinskih, astroloških i ezoterijskih disciplina, učenik je izložen vrlo rigoroznim proverama i inicijacijskim iskušenjima koja treba da potvrde njegovu odlučnost i sposobnost za ovladavanje vrhunskim znanjem. Pronicanje u tajne metafizičke, vidovitosti, telepatije, hipoteze i astralnog putovanja iskazuje se samo kao rezultat dogodišnjeg strpljivosti i upornog učenja. Iza takozvanog «čuda» ovih saznanja, poistovećivanih u naivnoj interpretaciji sa magijskim moćima, stoji primena sasvim realnih prirodnih zakona čije poznavanje, u kontekstu tibetanske tradicije, podrazumeva i principe moralnog savršenstva, etičke postojanosti koja sprečava svaku mogućnost njihove zloupotrebe i egzibicionističkog samopotvrđivanja. Pristup u simboličku i psihičku suštinu lamaističkog znanja ima samo odabrani i posvećeni učenik, koji mora da prevlada niz iskušenja kao ispita duhovne zrelosti i psihičke postojanosti da bi dostigao više duhovne i saznanje moći. Ovladavanje moćima je, u stvari, dar za prevladavanje profanog izraženog i u izazovu korišćenja ovih moći u sasvim obične svetovne ciljeve.

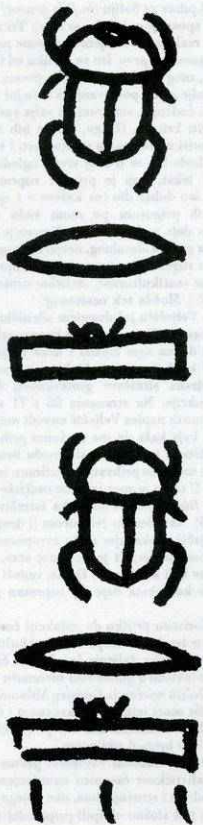
Duhovna praksa oslobađanja i integracije podrazumeva i koncepciju o duhovnoj moći koja se stiče razvijanjem prirodnih predispozicija konstatovanih i u pronađenog uče-

nikovoj prethodnoj inkarnaciji. Naime, iskustvo ranijeg života, izraženo u verovanju u inkarnaciju, samo je povod za primenu određenih postupaka radi postizanja više duhovne moći i vrhunskog znanja. U cilju sticanja dalekovidosti i mogućnosti viđenja suštine i kompleksnosti realnosti, čiji je samo jedan segment vidljivi svet, poseže se za operacijom otvaranja «trećeg oka». Ova operacija je, u stvari, ugrađivanje sposobnosti viđenja aure kao najneposrednijeg izraza životne i duhovne snage imanentne svakom biću. Operacija se sastoji u bušenju čone kosti i stavljanju specijalno pripremljenog drvenog štapića. Inicijant je posle ove operacije ostajao u potpuno zamačenju prostoriji sve dok ne dođe vreme za vađenje drvenog umetka. Otvaranje trećeg oka je na-čin ugrađivanja instrumenta vidovitosti i viđenja onog suštinskog ali latentnog aspekta stvarnosti. Na osnovu svetlosnih aura ostvarena se uvid u nevidljivo, otkrivaju zle namere, razlikuje istina od laži i bolesno od zdravo. U posebnom poglavlju *Trećeg oka* autor govori i o upotrebi ovih moći sagledanih kroz sasvim profanu situaciju otkrivanja zlih namera posetilaca lamaserije, čije su zamučene aure kazivale o njihovoj duševnoj neiskrenosti, mržnji i pohlepi uprkos njihovim lepim rečima.

Neposredan uvid u realnost stvari i bića sagledavanjem njihovog svetlosnog potencijala izraženog u zračenju aure iskazuje se i u *Trećem oku* kao neobično atraktivna tema za literarnu transpoziciju tradicijskih znanja. U tom smislu se ovo delo može upoređivati sa Kastanedinim knjigama koje, inspirisane jednom drugačijom tradicijom, nastoje da ukažu na realnost magijskog znanja o mogućnosti viđenja aure.

Posezanje za atraktivnim sadržajima iz horizonta vidljivog motivisano je izraženim interesovanjem za tradicijska znanja, čija je relevantnost danas već višestruko potvrđena. Postajući deo naših sveukupnih, sasvim realnih znanja, ovi sadržaji su izgubili komponentu čudesnog koja im je osiguravala mesto u prostoru fantastičnog. Međutim, sa stvaranjem prostora fantastike za sadržaje koji su postali stvarnost, sve više se otvarao horizont čudesnog u kontekstu nove literarne produkcije. Literatura je postala medij proširenja percepcije i otkrivanja upravo onih sadržaja koji su u sferi fantastičnog re-

lativizovali suverenitet ezoterijskog znanja. U tom smislu se i ne čine spornim osnove tibetanskog tradicijskog znanja koje u svojoj knjizi *Treće oko* izlaže Lobsang Rampa, ali se upravo iz aspekta njihove literarne ubedljivosti najmanje motivisanim čini iskaz o tobožnjim nemogućnostima ekspliciranja vrhunskog iskustva. Završavajući u publicističkoj mistifikaciji običnim čitaocima nedostupnog iskustva, pisac je mogućnost oneobičavanja redukovao na literarnu banalnost koja ujedno predstavlja i najnižu vrednosnu tačku nad kojom struji glavni tok sadržaja ovog dela situiranog između autentičnog svedočanstva i paraknjiževne transpozicije. Taj status «između» daje *Trećem oku* karakter kvaziautobiografskog pripovedanja u čijem su obrascu, iako formalno poistovećeni, ostali zauvek razdvojeni pisac ove knjige i njen glavni junak.



Pisma

Pismo u dva
stavka
redakciji

Rada Iveković

1) U broju 6/1985 »Kultura Istoka« mnogo je prostora, s pravom, posvećeno doyen našeg studija istočnih filozofija, Čedomiru Veljačiću, povodom njegovog sedamdesetog rođendana i dugogodišnjeg znanstvenog rada. U tom me je broju spomenuo, među ostalima, u dva teksta (u razgovoru s D. Pajinom »U svetu onkrak sveta«, kao i u polemici »Ljubav za Sofiju (in fide graeca) i čežnja za spoznajom i didnasa...«). Tri su osnovna razloga zašto njemu samome nemam što odgovoriti: *prvo*, što za razliku od Č. Veljačića, mog negdanjeg učitelja prema kojemu i dalje gajim poštovanje (a sada još i nevjericu i čuđenje), smatram da valja saslušati i primiti kritiku. *Drugo*, što ne bih mogla odgovoriti u granicama pristojnosti i smirenosti, kada bih se u ovoj stvari ugledala na njegov tekst, koji je primjer suprotnoga. *Treće*, što dobar dio (ne kažem – i cjelina) njegovih prigovora po mom sudu ovom »spor« daje nadrealističke dimenzije i nupuhava ga do kolosalnog, nevjerojatnog, psihološki sugestivnog nesporazuma (npr. fantastična »antikulturalna«, »ženska« urota protiv Č.V.). Možda tek nesretno.

Ako Veljačiću još dugujem učenički pijetet, njegovim čitaocima koje bi to moglo zanimati dužna sam možda i neka razjašnjenja, od kojih ću se opredijeliti samo za jedno, svjesna sitničave grotesknosti čitave konstrukcije. Na stranama 55 i 71 svojih spomenutih napisa Veljačić navodi moju rečenicu koja kaže da »ne možemo prihvatiti filozofičnost indijske misli (među ostalima koje ne možemo prihvatiti)«, citiranu iz mog teksta *U čemu je spor između indijske i zapadne filozofije?* »Filozofska istraživanja 6/1983). Navedenom rečenicom (i drugima) Č. Veljačić »pokazuje« moju evropocentričnost, predstavljajući je kao moj stav, a ne kao stav koji kritiziram. Dakle, vodeći rečenicu iz konteksta daje joj suprotan predznak.

2) Koristim priliku da redakciji časopisa »Kulture Istoka« i našoj svekolikoj kulturnoj javnosti izrazim žaljenje što, koliko čujem, časopis (ovisno o ljubaznom mecenatu izdavača, *Dečjih novina* iz Gornjeg Milanovca) – neće više moći izlaziti u luksuznom i dobro opremljenom obliku kao što je to bilo od broja 0 do broja 6 uključivo.

Radi se o važnom časopisu: prvom sverijentalističkom časopisu namijenjenom i široj publici i stručnjacima, oko kojega su se po prvi put složno okupili pripadnici razli-

čitih disciplina i transdisciplinarci u međusobnoj kulturnoj oplodnji. Bio je to najljepši i najbolje opremljen časopis u Jugoslaviji za koji se moglo očekivati da će, u svojoj političkoj i kulturnoj vokaciji sklonosti prema nesvrstanom i nerazvijenom svijetu, imati razumijevanje i naći podrške za ovakav poduhvat. Među onima sam koji misle da jedan časopis ima i širu kulturnu misiju od samog sadržaja svojih tekstova, te da su njegova materijalnost, grafičko-likovna oprema i izgled isto tako važni kao i njegov sadržaj.

Kulture Istoka je trebalo još tehnički dotjerivati i osigurati im ugled i stručnu kredibilitnost na koju su brojevi 0–6 s pravom ciljali. SIZ-ovi za kulturu i oni za znanost, od općinskih do medurepubličkih (savezni, univerzitetski, izdavački, instituti pa, zašto ne, štampa i »privreda«, trebalo je da potpomognu ovaj projekt kojemu prijete opasnost da se ugasi prije nego što je dostigao svoj zamislivi optimum. Taj časopis je u svom prvobitnom obliku izlazio zahvaljujući nepovratnoj investiciji svog izdavača, naporu svog likovno-grafičkog urednika i nekoristoljubivom entuzijazmu redakcije, amaterski. Časopise ovakve ambicije u spretnijim sredinama rade profesionalna uredništva. Istina je da je nepopularno podizati ovakva pitanja u vrijeme opće nestašice. Ipak se čini da se ne bi smjelo štjedeti baš na *Kulturama Istoka*.

Radi se o projektu svejugoslavenskog pa i međunarodnog kulturnog interesa koji nije razočarao nego je naprotiv ukazao na svoju mogućnost razvoja. Sta bi se moglo učiniti da ne propadne, da se ne reducira? Lišen svoje estetske dimenzije, časopis *Kulture Istoka* postaje jedan među mnogima, sezonski, neobavezan i zamjenjiv. To bi bila nesaglediva šteta, i ne samo po njega.



Nove knjige

Hagakure i Mišima. Prevela Sribislava Elezović-Lazić. Grafos, Beograd, 1986. 70 str. (lat.)

Konfucije, *Izreke.* Prevela Sribislava Elezović-Lazić. Grafos, Beograd, 1986. 135 str. (lat.)

Džon Nejt, *Mišima. Biografija Jukio Mišima.* Jukio Mišima: *Patriotizam.* Preveli Dragan Milenković i Dragan Monašević. Partizanska knjiga, Beograd, 1985. 243. str. (lat.)

Ihara Saikaku, *Saikakuovi poslednji savjeti.* *Vječna riznica japanske porodice.* Preveo Dejan Razić. Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1985. 298 str. (lat.)

Mirabai. *Pesme.* Preveo Radivoje Pešić. Bagdala, Kruševac, 1985. 90 str. (lat.)

Obaveštenje čitaocima

Od ovog broja časopis će izlaziti na tanjoj hartiji i po novoj ceni od 900 dinara. Izdavač je bio prinuđen da pribegne prelasku na jeftiniju hartiju i istovremenom povećanju prodajne cene kako bi ublažio raskorak između prodajne cene i troškova izdavanja i kako ne bi menjao cenu časopisa do kraja ove godine, iako će cene hartije i štampe krajem 1986. verovatno biti veće za stoposto. Redakcija će nastojati da održi i poboljša kvalitet i raznovrsnost priloga uvodeći i nove rubrike, kao što su *Zanimljivosti Istoka.*

Redakcija

CULTURES OF THE EAST

3 Contents

Ibn Arabi's Sufism

Muhamed Mrahorović: Muhjuddin Ibnu 'Arebi
Michael Sells: Ibn Arabi's Garden Among the Flames

15 *The Cultures of Asia: Language and Society*

Daniel Bučan: Arabic Language and Culture
Ljiljana Đurović: Some Aspects of Language and Culture in Japan Today

25 *Enlightenments*

Creation of Gods and the World, An Ancient Egyptian Myth
Aristid Teodorides: Justice in Ancient Egypt
Darko Tanasković: An Encyclopaedic Recognition of a Disputed Science
Tilman E. Vetter: Nagarjuna and Prajnaparamita Texts

41 *Interviews and Events*

Man and the Sacred: Interview with Mircea Eliade;
The Bridge of New Cognitions: Interview with Vlasta Pahajner-Klander; Visual Media in Anthropology; The Fifth International Congress of Turcology in Istanbul; All Arabian Poetry Festival in Iraq; Discovery in Sarajevo; India as Seen by a Traveler; Performance of a Japanese Avantgarde Group; A Yaer of India in France; Ecstasy, Mysticism and the Cult of Debus at West Java. Articles by Milica Bakić-Haydn, Radmila Gikić, Snježana Zorić, Slavoljub Đinđić, Rade Božović, Andrej Andrejević, Agoes Seiono.

61 *Book Reviews*

Anđelka Mitrović: Harmony of Philosophical Speculation and Art Form
Darko Tanasković: Penetrating Glimpse of the Inner Eye
Marko Živković: Mishima's Death Masks
Bojan Jovanović: Science of Super-Being

Rada Iveković: A letter to the Editorial



KULTURE ISTOKA

Časopis za filozofiju, književnost
i umetnost Istoka

Izdavač: NIRO »Dečje novine«, 32300 Gornji
Milanovac, Tihomira Matijevića 4

Adresa redakcije: »Dečje novine«, Beograd
11000, Generala Ždanova 28/VI,
tel. (011) 343-945.

Rukopisi se ne vraćaju.

Izdavački savet: David Albahari (zamenik
predsednika), Bogdan Bogdanović, Ljiljana
Bojanić, Jovan Ćirilov, Ašer Deleon,
Desanka Gačić, Mirko Gaspari, Rada
Iveković, Srećko Jovanović, Tvrtko
Kulenović (predsednik) Ljiljana
Nikolić-Yamagishi, Dušan Pajin, Ivan Šop,
Darko Tanasković, Vinko Trček, Veljko
Trojančević, Ljubica Vasiljević.

Glavni i odgovorni urednik:
Dušan Pajin

Uredništvo: David Albahari, Rade Božović,
Mirko Gaspari, Vesna Crubić, Zorana
Jeremić, Radoslav Mirosavljev, Ljiljana
Nikolić-Yamagishi, Dušan Pajin, Dejan
Razić, Mitja Saje, Nenad Fišer, Ivan Šop

Lektor:
Jovan Pejić

Likovno-grafička oprema:
Veljko Trojančević

Cena jednog primerka 900 dinara.
Godišnja pretplata iznosi 3.600 dinara.
Uplata na tekući račun 61320-603-1263
kod SDK u Gornjem Milanovcu, s naznakom
»za KULTURE ISTOKA«.

Cena jednog primerka za inostranstvo 8.00
US\$. Godišnja pretplata 30.00 US\$. Uplata
na devizni račun kod Beobanke u Beogradu:
60811-620-16-101-257300-03292.

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Štampa: GRO »Kultura«, Beograd

U troškovima štampanja ovog godišta
časopisa učestvovala je Republička
zajednica nauke Srbije.

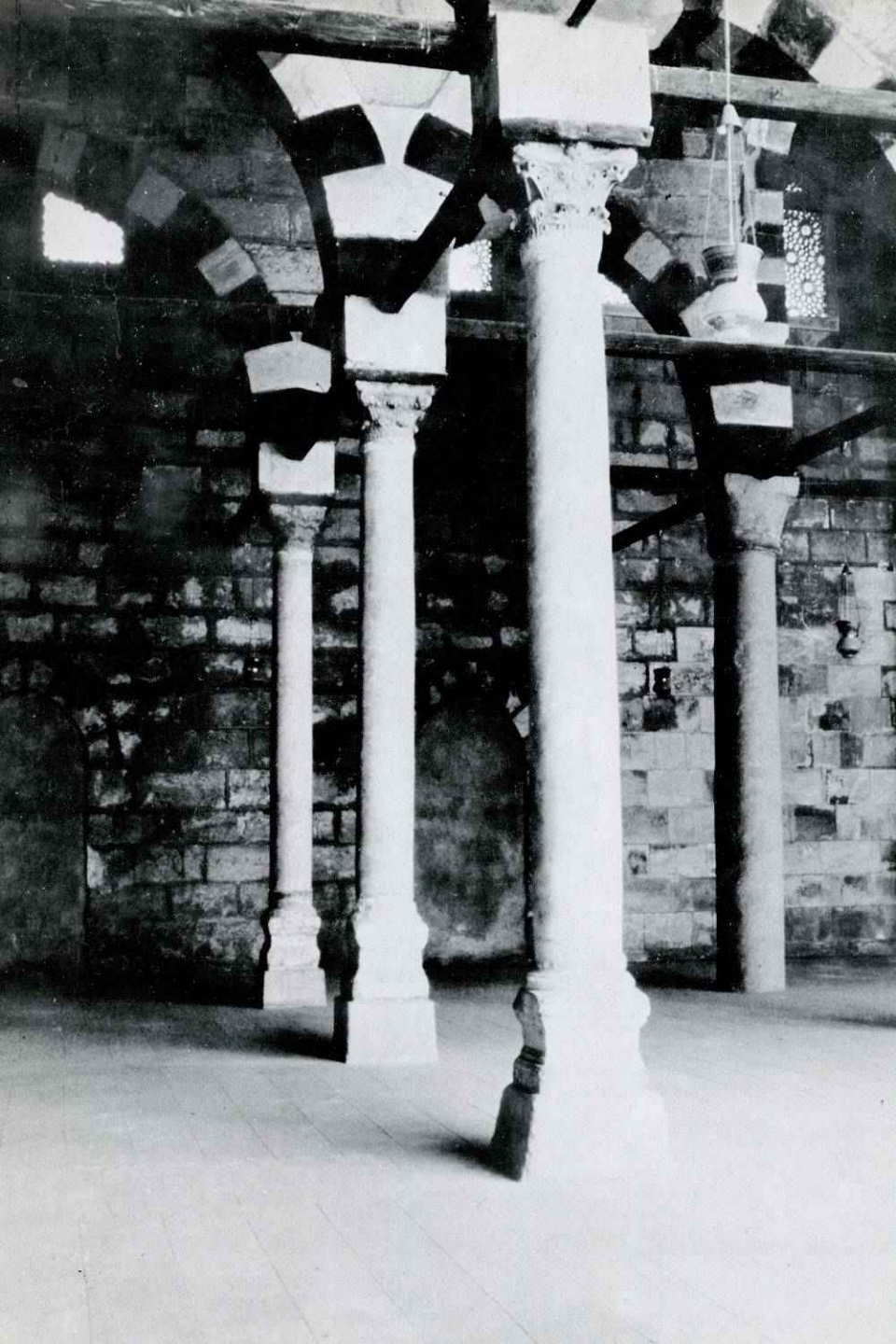
Ilustracija na naslovnoj strani:
Grobnica Gese-Kece-Seneb
(Snimio M. Tanasijević)

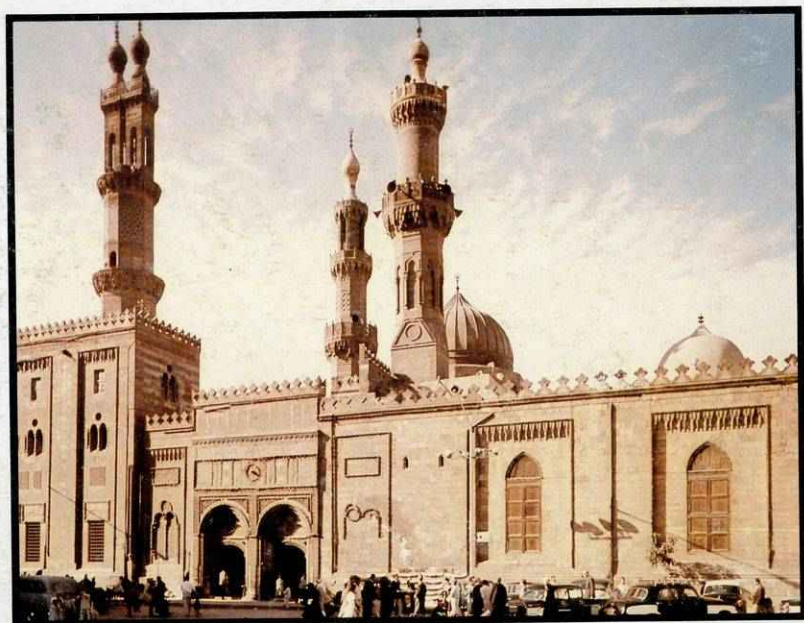
Ilustracija na 2. strani korice:
Džamija Muhamed-Alija, XIX vek
(Snimio M. Tanasijević)

Ilustracija na 3. strani korice:
Al-Nasirova džamija, Katra, XIV vek.
(Snimio M. Tanasijević)

Ilustracija na 4. strani korice:
Džamija i univerzitet Al-Azhar
Kairo, X vek (Snimio M. Tanasijević)







KULTURE ISTOKA

U ovom broju:

Govori Mirče Elijade
Jezik i društvo u azijskoj kulturi
Staroegipatski mit o stvaranju
Pravednost u starom Egiptu
Nagarduna i Majster Ekhart